



HAL
open science

**Totius orbis discordia : l'hérétique mis en cause par
l'histoire. Crise arienne et affaire priscillianiste chez
Jérôme, Orose et Sulpice Sévère**

Maxime Bremond

► **To cite this version:**

Maxime Bremond. Totius orbis discordia : l'hérétique mis en cause par l'histoire. Crise arienne et affaire priscillianiste chez Jérôme, Orose et Sulpice Sévère. Linguistique. Université de Bretagne occidentale - Brest, 2021. Français. NNT : 2021BRES0108 . tel-03851463

HAL Id: tel-03851463

<https://theses.hal.science/tel-03851463>

Submitted on 14 Nov 2022

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.

Thèse de doctorat de

L'UNIVERSITE
DE BRETAGNE OCCIDENTALE

Ecole Doctorale n° 595

Arts, Lettres, Langues

Spécialité : Langues et littératures anciennes

Par

Maxime BREMOND

Totius orbis discordia :

l'hérétique mis en cause par l'Histoire

Crise arienne et affaire priscillianiste chez Jérôme, Orose et Sulpice Sévère

Thèse présentée et soutenue à Brest, le 17 décembre 2021

Unité de recherche : Héritages et Constructions dans le Texte et l'Image (HCTI), EA 4249

Rapporteurs avant soutenance : Composition du Jury :

Madame Magali COUMERT
Professeur à l'Université de Tours-François Rabelais

Monsieur Peter VAN NUFFELEN
Professeur à l'Université de Gand

Monsieur Hervé INGLEBERT
Professeur à l'Université de Paris Ouest Nanterre-La Défense /
Président du jury

Monsieur Benoît JEANJEAN
Professeur à l'Université de Bretagne Occidentale /
Directeur de thèse

Madame Magali COUMERT
Professeur à l'Université de Tours-François Rabelais

Monsieur Peter VAN NUFFELEN
Professeur à l'Université de Gand

Madame Estelle BEDON
Maître de conférences à l'Université de Bretagne Occidentale

Monsieur Dominic MOREAU
Maître de conférences à l'Université de Lille

Remerciements

Je tiens à remercier en tout premier lieu Monsieur Hervé Inglebert, Madame Magali Coumert, Monsieur Peter Van Nuffelen, Madame Estelle Bedon et Monsieur Dominic Moreau de me faire l'honneur d'avoir accepté de faire partie du jury de ma thèse.

Je veux également remercier sincèrement Monsieur Benoît Jeanjean pour sa disponibilité, son soutien et son savoir qui m'ont permis de surmonter chacune des difficultés que j'ai pu rencontrer.

Je souhaite également remercier tous les enseignants-chercheurs, doctorants et personnels du laboratoire HCTI, de l'école doctorale ALL, et plus largement de l'UBO, qui ont pu m'apporter leur avis ou leur appui, ponctuel ou régulier, au cours de ces années de travail souvent effectué à distance.

Je remercie aussi tous mes parents, amis ou collègues de travail qui m'ont encouragé, et particulièrement Nadia Decla-Olivares, Christophe Mazeau-Angerand et Frédéric Youinou, pour l'aide concrète qu'ils m'ont apportée voici déjà quelques temps ou plus récemment.

J'adresse enfin par-dessus tout ma gratitude et mon affection à Annaïg, Erin et Morgane pour avoir facilité et supporté, de longues heures durant, mon travail.

Sommaire

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	9
I. LES HÉRÉSIES CHRÉTIENNES DANS L'ANTIQUITÉ.....	13
I.A. La notion d'hérésie chez les hérésiologues grecs.....	13
I.A.1. Avant les hérésiologues.....	14
I.A.2. Naissance du concept d'hérésie.....	15
I.A.3. Les développements ultérieurs.....	17
I.A.3.a. La pureté originelle de l'Eglise.....	17
I.A.3.b. L'amalgame et la généalogie de l'erreur.....	18
I.A.3.c. L'hérésie séparée de l'Eglise.....	19
I.A.3.d. La métaphore médicale d'Epiphane.....	20
I.B. Les hérésiologues d'expression latine.....	21
I.C. L'hérétique selon la loi.....	24
I.D. Hérésiologie et historiographie.....	26
I.D.1. Un schéma historique d'origine hérésiologique.....	26
I.D.2. L'innovation historiographique d'Eusèbe de Césarée.....	29
II. L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE DANS L'ANTIQUITÉ.....	35
II.A. Philologie et histoire.....	36
II.A.1. Principes.....	36
II.A.2. Obstacles.....	38
II.B. L'étude de l'écriture de l'histoire.....	40
II.B.1. L'histoire : une tradition écrite.....	41
II.B.2. L'histoire : un genre narratif.....	43
II.B.3. L'histoire : un genre rhétorique.....	47
III. LE CHOIX DES TEXTES.....	51
PREMIÈRE PARTIE : LA CRISE ARIENNE.....	55
CHAPITRE I - CHRISTIANIS IMPERATORIBUS.....	57
I. INTRODUCTION : OROSE CONTRE LES PAÏENS.....	57
I.A. Brièveté du récit, importance de l'argumentation.....	58
I.B. La nature rhétorique du récit.....	60
I.C. Projet, sources et perspectives de l'œuvre.....	65
I.C.1. Le projet d'Orose.....	65
I.C.2. Les sources de l'œuvre.....	67
I.C.3. Le sens de l'histoire selon Orose.....	69
I.C.3.a. Passé, présent, futur.....	69
I.C.3.b. Orose et l'eusébianisme.....	70
II. L'ÉVOCATION DE L'HÉRÉSIE.....	73
II.A. Antonin le Pieux.....	75
II.B. Arius et Constantin.....	79
II.C. Les empereurs « hérétiques ».....	83
II.C.1. Constance.....	83
II.C.2. Valens.....	87
III. CONCLUSION : LES MALHEURS DE L'EMPIRE.....	95
CHAPITRE II - TOTIUS ORBIS DISCORDIA.....	97
I. INTRODUCTION : JÉRÔME ET L'HISTOIRE.....	97

I.A. Une œuvre au fondement de la tradition chronographique latine chrétienne.....	97
I.B. Les écrits de Jérôme avant la Chronique.....	99
I.C. Caractéristiques de la Chronique de Jérôme.....	100
I.C.1. Définition du genre.....	100
I.C.2. Datation et sources de l'œuvre.....	101
I.C.3. Construction du texte.....	102
I.C.4. Pour qui et pour quoi Jérôme écrit-il ?.....	103
I.C.4.a. La « ville du Sénat et des apôtres » et « l'arianisme oriental ».....	105
I.C.4.b. Une « épopée de la foi de Nicée ».....	107
I.C.4.c. Un sens à donner aux événements historiques.....	108
I.C.4.d. Une vision de l'hérésie et de l'orthodoxie.....	110
I.C.4.e. Perspectives d'étude.....	111
II. LES OCCURRENCES DE L'HÉRÉSIE DANS LE TEXTE.....	112
II.A. Les hérésies brièvement évoquées.....	113
II.A.1. Donat et le donatisme.....	113
II.A.2. Audeus et l'hérésie audienne.....	116
II.A.3. Les macédoniens.....	116
II.A.4. Eunome.....	120
II.A.5. Les photiniens.....	121
II.B. Conclusion : dater l'erreur et nommer l'hérésie.....	122
III. UN RÉCIT EN FILIGRANE DE LA CRISE ARIENNE.....	125
III.A. Les événements rapportés.....	125
III.B. L'hérésie et les mots de la guerre civile.....	132
III.B.1. Factio et pars : les mots du parti.....	133
III.B.2. Le populus et la violence : l'opinion publique existe-t-elle ?.....	137
III.B.2.a. Le meurtre d'Hermogène.....	139
III.B.2.b. Empereurs, évêques et révoltes populaires.....	142
III.B.3. Exilium : l'exil, une arme politique.....	147
III.B.4. Et les conciles ?.....	149
III.C. Stasis et haireisis : Jérôme et Clément de Rome.....	151
III.C.1. Deux modèles d'hérésie.....	151
III.C.2. Combat doctrinal et lutte de pouvoir.....	153
III.D. Hostes Christi : être et devenir hérétique.....	156
III.D.1. L'origine sociale des hérétiques.....	160
III.D.2. L'empereur hérétique.....	163
III.D.3. Comment devient-on hérétique ?.....	166
III.D.3.a. L'hérétique écrivain.....	166
III.D.3.b. L'évêque hérétique.....	168
III.D.3.c. L'hérétique par trahison.....	169
III.D.3.d. L'hérétique par corruption.....	170
III.D.4. Pourquoi devient-on hérétique ?.....	171
III.D.5. Retrouver l'orthodoxie.....	172
III.E. Le portrait de l'hérétique.....	173
IV. CONCLUSION : LA CAUSE DU DÉSORDRE.....	174
CHAPITRE III - PERICULUM CUNCTIS ECCLESIIIS.....	177
I. INTRODUCTION : LES CHRONIQUES DE SULPICE SÉVÈRE.....	177
I.A. Sulpice Sévère.....	178
I.B. Les Chroniques : le titre et la nature de l'œuvre.....	183
I.C. Postérité du texte et histoire du manuscrit.....	187

I.D.La vision de Sulpice Sévère.....	190
I.D.1. Quel est l'objet de l'histoire ?.....	190
I.D.2. Est-il possible, en ce domaine, d'atteindre la vérité ?.....	191
I.D.3. Écoulement du temps et liaison entre passé et présent.....	192
I.D.4. L'aventure humaine a-t-elle une finalité ?.....	193
I.D.5. Perspectives d'étude.....	198
II.LE RÉCIT DE LA CRISE ARIENNE.....	200
II.A. Composition du récit.....	202
II.B. Chronologie du récit.....	208
II.B.1. L'invention de la Croix et l'apparition de l'arianisme.....	214
II.B.2. Constantin, empereur arien ?.....	216
II.B.3. Confusion dans les conciles.....	216
II.B.4. Où s'arrête l'histoire de l'arianisme ?.....	226
II.C. Où est Arius ?.....	230
II.D. Le retour de Libère.....	233
II.E. L'écriture du récit.....	240
II.E.1. Orient contre Occident : la métaphore de la contagion.....	240
II.E.2. Traîtres ou victimes ? L'art de la dramatisation.....	249
II.E.3. Pureté ou duplicité : contre la politique de compromis.....	255
II.F. Rôle et caractérisation des personnages.....	273
II.F.1. Les héros du récit : un duo de saints hommes.....	277
II.F.1.a. <i>Les tribulations d'Athanase</i>	277
II.F.1.b. <i>Hilaire, homme providentiel</i>	283
II.F.2. Portraits d'hérétiques : deux hérésiarques et un empereur.....	291
III.CONCLUSION : LA CONTAGION DES EGLISES.....	301
DEUXIÈME PARTIE : L'AFFAIRE PRISCILLIANISTE.....	309
CHAPITRE IV - NIMIA RELIGIO ET DILIGENTIUS CULTA DIVINITAS.....	311
I.INTRODUCTION : UN AUTRE REGARD.....	311
II.PLAIDOYER POUR UNE HÉRÉTIQUE.....	313
II.A. Un hérésiarque effacé.....	313
II.A.1. Le blâme du bourreau.....	313
II.A.2. Pacatus était-il chrétien ?.....	316
II.B. Pourquoi Euchrotia ?.....	319
III.CONCLUSION : UN PORTRAIT PIÉGÉ.....	325
CHAPITRE V - TEMPORA AETATIS NOSTRAE GRAVIA ET PERICULOSA.....	327
I.INTRODUCTION : PRISCILLIEN EN DEHORS DES CHRONIQUES.....	327
I.A. La notice biographique de Jérôme.....	329
I.B. La Chronique de Prosper d'Aquitaine.....	332
I.C. La Chronica Gallica de 452.....	346
I.D. La Chronique d'Hydace.....	352
I.E. Bilan : motifs récurrents de la tradition post-sulpicienne.....	367
II.LE RÉCIT SULPICIEN DE L'AFFAIRE PRISCILLIANISTE.....	371
II.A. Événements et chronologie.....	371
II.A.1. Le récit de Sulpice et les sources postérieures.....	373
II.A.2. Composition du récit.....	375
II.A.3. La datation du procès et l'absence d'Ambroise.....	380
II.A.4. La place de Priscillien et le point de vue de Sulpice.....	384

II.B.Un récit judiciaire.....	387
II.B.1.La généalogie hérésiologique.....	388
II.B.1.a.Les amalgames hérésiologiques.....	393
II.B.1.b.Justification des amalgames.....	401
II.B.1.c.Aux sources des amalgames.....	406
II.B.1.d.La position de l'historien.....	409
II.B.2.Tam manifestis criminibus : les crimes de Priscillien.....	410
II.B.2.a.Priscillien et les arts magiques.....	412
II.B.2.b.Mensonge et séduction des fidèles.....	415
II.B.2.c.Priscillien et les femmes.....	423
II.B.2.d.Troubles dans les églises d'Espagne.....	433
II.C.Le procès de Trèves.....	446
II.C.1.Un changement de stratégie rhétorique.....	447
II.C.2.Le récit et le blâme.....	450
II.C.2.a.Une scène-charnière : l'irruption de Maxime.....	450
II.C.2.b.Le concile de Bordeaux et la seconde intervention de Maxime.....	452
II.C.2.c.Le procès de Trèves et les trois dernières interventions de Maxime.....	453
II.D.L'empereur, l'ascète et l'hérétique.....	469
II.D.1.La lettre de Maxime dans la Collectio Auellana.....	470
II.D.2.Martin et Maxime dans la Vita Martini.....	475
II.D.3.Martin et Maxime dans les Dialogues.....	480
II.D.3.a.Martin et l'impératrice.....	480
II.D.3.b.Martin face aux ithaciens.....	483
II.D.4.La fin des Chroniques : un dénouement ouvert et pessimiste.....	489
II.D.5.Sulpice et Salluste : la conjuration de Priscillien.....	491
II.D.5.a.Le portrait de Priscillien.....	492
II.D.5.b.« Tempora aetatis nostra grauia et periculosa ».....	498
II.D.6.Maxime et Martin : la faute et l'erreur.....	502
III.CONCLUSION : HÉRÉSIE ET ASCÉTISME.....	503
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	507
ABRÉVIATIONS.....	515
BIBLIOGRAPHIE.....	517
I.TEXTES ANCIENS.....	517
II.OUVRAGES MODERNES.....	521
II.A.Articles de revues et chapitres d'ouvrages collectifs.....	521
II.B.Monographies.....	540
II.C.Ouvrages de référence.....	545
INDEX DES NOMS.....	547
I.INDEX DES TEXTES ET AUTEURS ANCIENS.....	547
II.INDEX DES PERSONNAGES HISTORIQUES ET LITTÉRAIRES.....	549
III.INDEX DES LIEUX GÉOGRAPHIQUES.....	554
IV.INDEX DES NOTIONS ET ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES.....	556

Introduction générale

Plusieurs catégories de personnages viennent troubler les récits des historiens de l'Antiquité tardive¹ : au barbare, déjà présent chez les historiens classiques, s'ajoute par la suite l'usurpateur. Mais si ces deux figures ont déjà été l'objet de nombreuses études, on s'est moins souvent penché sur la place dans ces récits d'une troisième catégorie de « méchant² » apparue avec l'essor du christianisme : l'hérétique. C'est à la représentation de ces hérétiques dans les récits de quelques historiens de l'Antiquité tardive que nous nous intéressons ici.

Au cours des premiers siècles du christianisme, des groupes de chrétiens ont été à diverses reprises exclus de la communauté chrétienne par des décisions ecclésiastiques, politiques ou judiciaires, qui ont de ce fait défini un « dedans » et un « dehors »³ à ce qui est devenu la « Grande Eglise ». Ces exclusions ont souvent été suscitées par des divergences doctrinales ou des conflits ecclésiastiques. Le terme grec, ensuite latinisé, d'« ἄρπεις », dont le sens étymologique de « choix » avait d'abord désigné un courant de pensée, dans un contexte philosophique puis religieux⁴, s'est imposé depuis pour nommer ce phénomène.

L'émergence d'hérésies a poussé à la rédaction de nombreux textes polémiques, écrits par des chrétiens « orthodoxes »⁵ pour attaquer les hommes et doctrines qu'ils

1 On ne reprendra pas ici les débats au sujet de cette notion, dont on trouvera un résumé clair dans l'article d'Hervé INGLEBERT, « Antiquité tardive », in Christian DELACROIX, François DOSSE, Patrick GARCIA et Nicolas OFFENSTADT (dir.), *Historiographies, Concepts et débats*, Gallimard, folio histoire, Paris, 2010, vol. II, pp. 967-971.

2 Il y a bien sûr de notre part une boutade dans l'emploi de ce terme volontairement enfantin : mais la boutade est devenue plus sérieuse en constatant que Sulpice Sévère a pu employer son équivalent latin pour désigner les priscillianistes : voir Sulpice SEVERE, *Chroniques*, éd. Ghislaine de Senneville-Grave, Le Cerf, SC 441, Paris, 1999, II, 46, 3 (*malos*, les « mauvais », traduit par « méchants » par G. de Senneville-Grave) et II, 47, 2 (*malum*, « le mal »).

3 Nous empruntons les deux termes entre parenthèses à l'article de Bernard POUDERON, « "Dedans" ou "dehors", la question des frontières du christianisme au second siècle », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 29-46.

4 LE BOULLUEC Alain, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, Etudes augustiniennes, Paris, 1985, tome I, de Justin à Irénée, pp. 41-48.

5 Tout au long de nos travaux, nous emploierons ce terme dans son sens étymologique de « doctrine droite ». Le terme a été revendiqué par tous les courants du christianisme enclins à se présenter comme les seuls légitimes ; mais il nous servira la plupart du temps à désigner le « christianisme majoritaire »

estimaient hérétiques – textes qui ont fini par former une littérature qualifiée d'hérésiologique. L'hérésiologie a ainsi dressé un portrait-type d'hérétique, pointant ses écarts par rapport à la norme doctrinale, et proposant un schéma d'explication historique de l'hérésie.

Lorsque les écrivains chrétiens, dans le sillage d'Eusèbe de Césarée, entreprirent de raconter l'histoire du christianisme, amorçant ainsi une longue tradition historiographique, il était assez inévitable qu'ils évoquent ces dissensions dans leur récit. Si certains d'entre eux les évoquèrent de façon incidente, d'autres en firent un sujet majeur. Ces historiens, soucieux de raconter l'histoire de l'Eglise en questionnant son passé, son état contemporain comme son devenir, en vinrent donc pour certains d'entre eux à raconter l'origine et l'histoire des hérésies, à mettre en scène des individus et des groupes hérétiques, et même à en expliquer les déviations doctrinales.

Nous nous proposons d'étudier les figures d'hérétiques et la représentation de l'hérésie chez trois historiens ayant écrit en latin à la fin du quatrième et au début du cinquième siècle de notre ère : Jérôme, auteur d'une continuation de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée ; Sulpice Sévère, auteur de *Chroniques* ; et Orose, qui a composé des *Histoires*, souvent sous-titrées *Contre les Païens*. Tous trois évoquent la crise arienne, démarrée vers 320 par la prédication d'Arius, et achevée au concile de Constantinople en 381 ; Sulpice est par ailleurs le seul à détailler les événements de l'affaire priscillianiste, qui culmine avec l'exécution de Priscillien pour sorcellerie à Trèves, en 385, sur les ordres de l'usurpateur Maxime. Face à ces textes, notre démarche est avant tout une démarche de critique littéraire. Les textes historiographiques antiques constituant une source privilégiée des historiens actuels, la critique de ces textes est un préalable indispensable à la recherche proprement historique : c'est à ce niveau que nous situons notre travail, même s'il nous arrivera modestement de convoquer, en aval, la démarche historique ou, en amont, l'investigation ecdotique. Quel est l'intérêt de cet approche littéraire ?

Il est établi que les auteurs anciens, quels que soient les genres dans lesquels ils officient, écrivent en fonction de règles, de conceptions qui ne sont plus les nôtres. Ainsi, un historien ancien, lorsqu'il écrit le récit de tel règne ou de telle bataille, produit un texte qui est pour lui avant tout une œuvre d'art, qui reste en premier lieu un texte narratif, mais

de la « Grande Eglise » : voir Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 3.

obéit également aux objectifs et aux techniques d'écriture de la rhétorique classique, et s'inscrit aussi dans une vaste tradition littéraire qui va de l'épopée au théâtre en passant par la philosophie, le plus souvent dans un objectif didactique ou moral⁶.

C'est bien sûr également le cas des auteurs chrétiens : nos trois auteurs, Sulpice Sévère, qui fut avocat, bien sûr, mais Jérôme et Orose également, ont été formés par la rhétorique scolaire et professionnelle, et sont des lecteurs assidus des historiens classiques. Ils y ajoutent évidemment une deuxième influence, celle de la littérature chrétienne, et en premier lieu, le modèle biblique. Or cette tradition chrétienne, si elle relève d'une esthétique différente, comporte évidemment des récits, comme les livres historiques de l'Ancien Testament ou les Evangiles. Elle a de plus ceci de particulier, par rapport aux religions traditionnelles gréco-romaines, qu'elle propose une nouvelle conception de l'histoire sous la forme d'un récit valable pour le passé comme pour l'avenir : l'avènement du Christ, et la rédemption finale de l'humanité. Par conséquent, chaque événement que l'historien chrétien estimera digne d'être rapporté s'inscrira forcément dans une structure et des formes qui tenteront de concilier l'héritage classique et la perspective chrétienne.

Art de la narration, outils rhétoriques, tradition littéraire : ces trois dimensions du texte historique ancien n'échappent donc pas aux historiens chrétiens, qui y ajoutent une conception religieuse de l'histoire humaine.

Or, la lecture des textes historiographiques pose un problème fondamental, surtout lorsque l'épigraphie et l'archéologie ne sont que de peu de secours, comme c'est en partie le cas pour l'histoire des hérésies à l'époque qui nous intéresse⁷. Si la démarche historique moderne a pour ambition de reconstruire, autant qu'il est possible, la réalité des événements, elle ne peut l'accomplir dans bien des cas qu'à travers la lecture critique des textes anciens.

La question qui a motivé notre travail est alors la suivante : dans quelle mesure la

6 LACHENAUD Guy, « Clio n'en finit pas de nous faire songer... Prolégomènes », in *Promettre et écrire : Essais sur l'historiographie des Anciens*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 9-61.

7 Les apports de l'archéologie à l'histoire des hérésies existent mais sont encore peu nombreux. On citera par exemple, à propos du priscillianisme, la synthèse de Diego PIAY AUGUSTO, *El priscilianismo : arqueología y prosopografía, Estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana*, « L'erma » di Bretschneider, Roma, 2018, qui souligne, p. 111, que le contraste est grand entre l'importance du mouvement dans l'Antiquité tardive et la maigreur des publications archéologiques qui le concernent.

mise en forme littéraire du récit altère la compréhension des faits que l'historien est censé rapporter ? Si les outils de l'histoire utilisent la narration comme la rhétorique, qui font toutes deux usage de la fiction, voire du mensonge, ne doit-on pas craindre la « déformation » des faits par l'historien ?

On reconnaîtra ici un terme issu du titre du célèbre ouvrage de Michel Rambaud consacré à l'étude de la « déformation historique » effectuée par Jules César lorsqu'il a lui-même rendu compte de sa campagne de Gaule, à des fins de propagande politique, dans ce qui constitue pour nous le plus ancien ouvrage historiographique latin conservé, les *Commentaires de la Guerre des Gaules*⁸. Cette déformation peut être volontaire, comme dans le cas de Jules César, ou involontaire, lorsque par exemple les sources précises ou exactes font défaut à l'historien.

L'histoire antique vise à la reconstruction d'événements historiques sous une forme narrative qui se veut plaisante et instructive – le *movere, docere, placere* de la rhétorique. Comme l'écrit justement François Hinard, « l'histoire chez les Grecs et chez les Romains est bien un genre littéraire parmi d'autres, qui a ses spécificités, par rapport aux autres genres (...). En outre, c'est un genre qui se distingue aussi de notre propre conception de l'histoire, et qu'il faut donc évaluer pour lui-même, à l'intérieur du champ littéraire, afin de déterminer les enjeux de sa mise en forme⁹. » L'articulation entre la représentation des faits et leur traduction par l'écriture littéraire est résumée de façon limpide par Olivier Devillers, qui a étudié la façon dont élaboration littéraire et construction historique concourent chez Tacite à un projet de persuasion politique du lecteur : « L'historien se fait une idée du passé et l'écrivain persuade de la justesse de celle-ci¹⁰ »

C'est ainsi face à la question de la subjectivité des sources que se tient le présent ouvrage. L'objectif n'est pas d'y répondre de façon purement théorique, mais d'appliquer ce questionnement à un cas précis, en travaillant à une lecture critique de quelques sources de l'histoire des hérésies du christianisme antique.

On peut sans exagérer constater que les textes qui nous intéressent manifestent un parti-pris évident à l'encontre de l'arianisme ou du priscillianisme, et frappent le lecteur

8 RAMBAUD Michel, *L'art de la déformation historique dans les commentaires de César*, Les Belles Lettres, Etudes anciennes, Paris, 1952.

9 HINARD François, « Le point de vue de l'historien », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 2010, Supplément 4.2, Belfort, 2010, pp. 621-627 ; citation des pp. 621-622.

10 DEVILLERS Olivier, *L'art de la persuasion dans les Annales de Tacite*, coll. Latomus 223, Bruxelles, 1994, p. 7.

par une forme d'hyperbole : ces mouvements hérétiques sont en effet accusés de causer le désordre dans l'Eglise mais aussi dans l'Empire. Ainsi Orose n'hésite-t-il pas à présenter, au détour de son récit d'ensemble des *Histoires contre les païens*, les empereurs Constance et Valens comme des tyrans corrompus par l'hérésie arienne ; Jérôme établit, dans sa continuation de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée, une longue liste des troubles causés année après année par les ariens ; quant à Sulpice Sévère, il ne traite en détails dans sa *Chronique* que de deux événements de son siècle : la lutte de vaillants évêques nicéens, Athanase et Hilaire, contre les machinations des ariens, et l'avènement d'une étrange secte menée par un hérésiarque charismatique, Priscillien, finalement exécuté par l'usurpateur Maxime.

Tous trois ont produit des œuvres fondamentales pour leur valeur historique, du Moyen-Âge à nos jours. Pourquoi tous trois insistent-ils autant sur la mise en cause des hérétiques pour les désordres du monde ? Peut-on, en explorant les aspects narratifs, rhétoriques et plus largement littéraires de leur écriture de l'histoire, saisir la façon dont ils construisent la figure de leurs adversaires religieux ? Que nous disent ces récits de la façon dont leurs auteurs interprètent les phénomènes de leur époque – et en particulier ces conflits et ces dissidences ?

Il convient néanmoins, avant d'entamer notre étude, poser plus largement les fondements de notre objet et de notre méthode : on exposera ainsi d'abord un bref état de la recherche sur le concept d'hérésie et l'évolution de l'hérésiologie ; puis on détaillera les différents aspects de la démarche de lecture critique des textes historiographiques. Nous exposerons enfin les particularités et les limites de notre corpus avant de présenter la structure de notre travail.

I. Les hérésies chrétiennes dans l'Antiquité

I.A. La notion d'hérésie chez les hérésiologues grecs

Etudier le concept d'hérésie revient à se référer, dans un premier temps, aux textes hérésiologiques qui l'ont façonné. Le paradoxe est que nous devons ce concept à ceux qui l'ont utilisé comme arme polémique et l'ont défini en miroir de leur propre identité, perçue comme légitime. Les textes émanant d'auteurs hérétiques montrent néanmoins que ceux-ci

se pensaient tout aussi légitimes que les autres, et pouvaient également prétendre à exclure ces derniers, ou prétendre à un degré supérieur de religiosité¹¹. La question est bien sûr vaste : nous ne prétendons ici qu'à une trop brève synthèse, peut-être abusivement schématique, des conclusions des nombreux travaux de recherche sur le sujet, au premier rang desquels le travail d'Alain Le Boulluec. Nous insisterons particulièrement sur divers points qui fondent la représentation des hérétiques dans nos textes : la dénomination des hérésies, la généalogie hérésiologique, la pratique de l'amalgame, la représentation de l'hérésie comme un bloc homogène opposé à l'Eglise, et la métaphore de la contagion.

I.A.1. Avant les hérésiologues

L'origine du terme *haeresis* est maintenant bien connue. Le mot latin, passé en français, est un emprunt au grec αἵρεσις, qui vient du verbe αἰρέω, « prendre », « saisir » (à la voix active) et « choisir » (au moyen) : αἵρεσις signifie donc « choix », « élection »¹². Alain Le Boulluec a analysé l'évolution de son emploi dans la littérature grecque païenne, juive et chrétienne : il est d'abord utilisé pour désigner un caractère, une attitude, une disposition d'esprit (toujours active et assumée par le sujet) et en vient à désigner à la fin du IIe s. avant J.-C. une doctrine philosophique, un courant de pensée, l'adhésion intellectuelle à une école philosophique, sans que celle-ci ait forcément une existence en tant qu'institution¹³. Il est ensuite utilisé dans la littérature juive d'expression grecque pour désigner les écoles philosophiques grecques et les différents courants du judaïsme dans un sens qui n'est pas forcément péjoratif. On le trouve enfin dans le Nouveau Testament, dans une connotation parfois négative, avec le sens de « secte », de groupement séparé de la communauté « légitime » des croyants : il désigne alors les suivants de Jésus dans le discours des accusateurs de Paul devant le gouverneur (Actes des Apôtres, 24, 5 et 24, 14)¹⁴. Paul l'emploie aussi dans l'Épître aux Galates (5, 20) pour désigner comme une « œuvre de la chair », donc une erreur, les divisions au sein de la communauté chrétienne : la connotation du terme est là aussi négative¹⁵. Le terme est donc

11 POUDERON, op. cit., p. 39.

12 Pour l'étymologie du mot grec, voir Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1968, tome I, article αἰρέω, p.38.

13 LE BOULLUEC, op. cit., pp. 41-48.

14 LE BOULLUEC, op. cit. pp. 37-39.

15 JEANJEAN Benoît, « L'élaboration du discours antihérétique dans l'Antiquité tardive », in *Heresis, Revue d'histoire des Dissidences européennes*, n°44-45, Centre d'études cathares, Carcassonne, 2006,

porteur de plusieurs nuances en fonction du contexte, mais le sens idéologique l'emporte plutôt sur le sens institutionnel : « *Hairesis* est ainsi une notion malléable, et le choix de ce terme, imposé en quelque sorte par l'usage de l'époque à l'hérésiologie chrétienne commençante, caractérise cette dernière par la prépondérance accordée à l'aspect doctrinal des déviations sur l'aspect institutionnel¹⁶. »

Le concept d'hérésie est peu à peu élaboré par divers penseurs hellénophones : Justin de Naplouse, à Rome, vers 150 ; Hégésippe de Jérusalem, venu lui aussi à Rome au milieu du II^e siècle ; et Irénée de Lyon, qui aurait écrit vers 185. On peut aussi mentionner la synthèse plus tardive d'Epiphane de Salamine, à la fin du IV^e siècle. Les hérésiologues de langue latine s'inspireront d'eux.

I.A.2. Naissance du concept d'hérésie

Justin de Naplouse est considéré comme le premier hérésiologue. Auteur vers le milieu du II^e siècle d'un traité contre les hérésies que nous n'avons pas conservé, il est le premier à fixer le sens final du terme, et à l'opposer à la notion naissante d'orthodoxie lorsqu'il « déclare faire partie des chrétiens « qui pensent droitement » (*orthognômones*), où l'on voit poindre le mot orthodoxie¹⁷».

Il ne faut pas encore voir dans sa démarche, selon David Brakke¹⁸, la volonté d'exclure des dissidents minoritaires d'une Eglise majoritaire. L'unité de l'Eglise n'existe pas encore : les communautés chrétiennes sont éclatées, acceptent encore une certaine diversité inévitable, et ne semblent pas disposer d'une hiérarchie universelle. Justin lui-même était un maître chrétien indépendant, pas un ecclésiastique, qui avait ouvert une école dont le fonctionnement semblait s'apparenter à celui d'une école philosophique. C'est parce qu'il rejetait les écoles gnostiques de Valentin et Marcion qu'il construisit, pour les attaquer, le concept d'hérésie, en liant « le concept philosophique d'« école de pensée » (et les idées qui y sont associées, le maître unique et les doctrines communes) et la méfiance chrétienne envers les « factions » et les enseignements qui divergent –

pp. 9-36.

16 LE BOULLUEC, op. cit. p. 48.

17 MIMOUNI & MARAVALL Pierre, *Le christianisme des origines à Constantin*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 395.

18 Nous résumons ici les observations du chapitre 4, « Unité et diversité à Rome au IV^e siècle », pp. 117-143 de son ouvrage *Les gnostiques. Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, traduction de Marie Chuvin, Les Belles Lettres, Paris, 2019.

déclarés étrangers, voire démoniaques¹⁹. »

Il est ainsi le premier à nommer les hérésies par le nom de la personne qui est à l'origine de la doctrine, comme pour nommer les écoles philosophiques²⁰. En s'efforçant de séparer dès l'origine gnostiques et chrétiens, et d'en convaincre les lecteurs de son traité, il y ajoute une dimension généalogique, et fait de son œuvre un catalogue : « Les *haireseis* dénombrées s'enchaînent entre elles suivant un ordre défini par la filiation d'une hérésie à une autre. Cet ordre est régi par l'un des schémas fondamentaux de l'hérésiologie, établi dès Justin et issu du genre philosophique hellénistique des *Diadochai ton philosophôn* ; c'est celui d'une *diadochè* ou « succession » des hérésies, analogue à celles des écoles philosophiques grecques. L'hérésiologie en tant que genre littéraire suppose donc, au sens strict, l'existence d'un catalogue d'hérésies, chacune dépendant de la précédente²¹. »

Justin emploie donc le terme pour distinguer deux doctrines et ainsi « priver les hérétiques de l'appellation de « Chrétiens » (...) : ce sont bien les Chrétiens de l'Eglise (« nous », dit-il) qui désignent ainsi les adversaires d'après les noms d'hommes qui seraient les fondateurs des sectes²². » La doctrine des hérétiques est taxée d'erreur, Justin s'insurgeant de la croyance en un dieu démiurge qui s'ajoutait au Dieu chrétien.

Justin stigmatise aussi les hérétiques pour leur hypocrisie : l'hérésie porterait, selon les hérésiologues, le masque de l'orthodoxie²³. Comme on l'a rappelé plus haut, les hérétiques se réclamaient du christianisme : « Il est avéré que la plupart des hérétiques, et plus spécialement les gnostiques, se proclamaient chrétiens et effectuaient leur propagande sous ce nom. (...) Il ne s'agit d'ailleurs pas, pour eux, d'une simple fraude (...), mais d'un profond sentiment d'appartenance, voire d'une véritable profession de foi²⁴. »

L'hérésie n'est donc pas qu'erreur pour Justin mais aussi mensonge. L'idée d'hérésie recouvre également d'autres traits importants chez Justin :

- l'origine humaine de la doctrine hérétique, par opposition à l'origine divine des

19 BRAKKE, op. cit., p. 137.

20 LE BOULLUEC, op. cit., p. 48.

21 POURKIER Aline, « L'hérésiologie aux premiers siècles du christianisme, nouveau genre littéraire », in *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, volume 1, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, 2007, pp. 389-398.

22 LE BOULLUEC, op. cit., p. 61.

23 LE BOULLUEC, op. cit., p. 48 et p. 61.

24 POUDERON, op. cit., p. 39.

enseignements de la Bible. C'est une conséquence évidente de l'analogie avec la généalogie des écoles philosophiques : l'erreur originelle, enseignée par le fondateur de l'hérésie, entraîne une transmission de l'erreur de maître à disciple²⁵ ;

- l'inspiration démoniaque ensuite²⁶ : les hérétiques sont les instruments de la lutte du diable contre Dieu et sont assimilés aux faux prophètes.

I.A.3. Les développements ultérieurs

I.A.3.a. La pureté originelle de l'Eglise

Les textes hérésiologiques qui suivent Justin vont historiciser le concept, en développant une histoire des hérésies. La représentation qui a longtemps prévalu est celle d'Eusèbe de Césarée, l'historien ecclésiastique du temps de Constantin. L'évêque de Césarée « a développé la thèse, longtemps reprise après lui, d'une pureté originelle de la prédication chrétienne, d'une orthodoxie originelle peu à peu pervertie par les hérésies²⁷ . » Eusèbe aurait repris cette idée d'Hégésippe, un contemporain de Justin, auteur au IIe s. d'une *Histoire de l'Eglise* perdue.

Hégésippe, qui s'inscrit dans le moment où la « Grande Eglise » cherche à se définir contre des courants tels que le montanisme ou le gnosticisme²⁸, donne en fait une dimension historique et non plus seulement généalogique au concept d'hérésie. Hégésippe crée, selon les mots d'Alain Le Boulluec, une « fiction historique²⁹ ». Pour lui, les hérésies sont en fait extérieures et antérieures au christianisme, car elles sont issues de sectes juives : il place l'origine des hérésies, par volonté polémique antijudaïque, dans la tentative d'un prétendant malheureux à la tête des Chrétiens, qui introduit les doctrines de sept sectes juives³⁰. « La thèse orthodoxe, développée notamment par Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*, est clairement énoncée par Hégésippe : au début est la doctrine pure et saine ; l'hérésie est postérieure, elle est le fait de ceux qui introduisent erreurs et mensonges. Hégésippe semble être le premier à introduire explicitement l'axiome de la

25 LE BOULLUEC, op. cit. p. 89.

26 LE BOULLUEC, op. cit. p. 64-67.

27 MIMOUNI & MARAVAL, op. cit. p. 364.

28 ANTONELLI Cécilia, « Hégésippe chez Eusèbe, *Histoire Ecclesiastique* IV, 21-22 : Διαδοχή et origine des hérésies » in *Apocrypha* 22, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 185-232.

29 LE BOULLUEC, op. cit. p. 95

30 LE BOULLUEC, op. cit. p. 98-100.

nouveauté de l'erreur ». L'hérésie est vue comme un apport extérieur, un corps étranger qui vient corrompre l'Eglise³¹. Cette notion de pureté originelle de l'orthodoxie opposée à la déviance postérieure que représente l'hérésie va avoir une fortune assez conséquente.

I.A.3.b. L'amalgame et la généalogie de l'erreur

Eusèbe de Césarée reprend la construction d'Hégésippe mais suit aussi Irénée de Lyon (deuxième moitié du IIe s.) et fait de Simon le Mage l'ancêtre de tous les hérétiques³². La volonté polémique entraîne chaque auteur à proposer sa version de l'origine des erreurs des hérétiques : on invoque les philosophes et les poètes comiques grecs, jusqu'à accuser les hérétiques de plagiat. Irénée de Lyon accuse les Valentiniens de reprendre des idées d'Aristophane ou des philosophes grecs³³.

On a ici des exemples assez extrêmes du procédé d'amalgame caractéristique de l'hérésiologie ; on peut définir l'amalgame comme le rapprochement de deux groupes considérés comme hérétiques par le biais d'un point commun de doctrine qui permet de les lier dans la condamnation. Dans son étude sur les procédés hérésiologiques utilisés plus tard par Jérôme, Benoît Jeanjean distingue, trois degrés d'amalgames : on a d'abord la juxtaposition gratuite, destinée à accréditer par le nombre la réalité d'une adversité ; le plus fréquent reste la mise en évidence d'un point commun pour rattacher une nouvelle hérésie à une erreur ancienne ; et enfin on pourra aller jusqu'à l'identification de deux hérésies, qui renforce leur filiation et donc leur condamnation³⁴. « Il faut y insister, rappelle Paul Mattei : ces amalgames et ces filiations ont toutes chances d'être factices³⁵. » Comme le rappelle Aline Pourkier, la volonté polémique ne s'embarrasse pas de nuances ou de souci de compréhension : « Nous devons relever enfin un trait commun à tous les hérésiologues ; ceux-ci n'entrent jamais dans le système de pensée de l'adversaire, car leur but n'est pas de comprendre, mais de détruire³⁶. » L'amalgame est un procédé qui deviendra tellement commun que les autorités ecclésiastiques comme les autorités civiles

31 LE BOULLUEC, op. cit. p. 101 et 103.

32 MORLET Sébastien, « Ecrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée », in *L'information littéraire*, vol. 57, Les Belles Lettres, Paris, 2003, pp. 3-15 ; LE BOULLUEC, op. cit., p. 169.

33 LE BOULLUEC, op. cit., p. 124.

34 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, p. 362.

35 MATTEI Paul, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Armand Colin, Paris, 2008, p. 187.

36 POURKIER, op. cit., p. 391.

en feront un argument majeur des conciles ou des procès contre les hérétiques³⁷.

Hégésippe introduit ainsi un schéma qui deviendra canonique en « oppos[ant] à une *diadochè* de vérité, celle des évêques de Rome, une *diadochè* de l'erreur, constituée par les hérétiques³⁸ ». La généalogie de l'erreur se combine avec la dimension historique et avec la dialectique entre vérité et mensonge, corps de l'Eglise et corps étranger. Le double mouvement qui consiste à rapprocher les hérésies entre elles et les distinguer de la communauté chrétienne permet finalement la représentation stéréotypée de deux blocs opposés, et permet finalement de préserver l'idée de l'unité de l'Eglise en excluant les dissidents ; comme l'écrit Baudouin Decharneux, « l'affirmation de la catholicité (universalité) de l'Eglise ne peut être dissociée de la notion de séparation. Aussi, nous pourrions soutenir qu'il ne peut être d'universalité sans hérésie.³⁹ »

I.A.3.c. L'hérésie séparée de l'Eglise

L'Eglise finit donc par se construire un adversaire divisé et trompeur, qui lui permet de fixer ce qui fonde son catholicisme et son orthodoxie. Irénée de Lyon, auteur vers 185 d'un traité écrit en grec et aujourd'hui seulement conservé par une adaptation latine⁴⁰, synthétise nombre d'éléments qui lui sont antérieurs⁴¹. Sa connaissance des écrits gnostiques, qui sont ses principaux adversaires, l'amène à construire une critique construite de leur dogme en usant de tous les procédés polémiques à sa disposition, et en s'appuyant sur une analyse serrée des Ecritures par rapport à leur falsification opérée par ses adversaires : « Le résultat est de priver d'existence l'exégèse gnostique » en construisant une lecture des Ecritures « arrêtée et parfaite, déterminée par l'union complète entre le contenu canonique des Ecritures et la règle de foi⁴². » La polémique

37 Voir à propos de l'action des évêques de Rome l'article de Charles PIETRI, « L'hérésie et l'hérétique selon l'Eglise romaine (IVe-Ve siècles) », in *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Publications de l'École française de Rome, 234, Rome, 1997, pp. 699-719 ; sur la pratique de l'amalgame par les conciles ou le pouvoir impérial, l'exemple de Priscillien, assimilé à Mani, est éclairant : voir SANCHEZ, op. cit., pp. 435-437. Nous l'examinerons dans notre dernier chapitre.

38 LE BOULLUEC, op. cit., p. 108.

39 DECHARNEUX Baudouin, « Hérésies, sectes et mystères des premiers siècles de notre ère », in Alain DIERKENS et Anne MORELLI (éd.), *Sectes et hérésies de l'Antiquité à nos jours*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2002, pp. 29-43. Citation de la p. 31.

40 IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, éd. Adelin ROUSSEAU et alii, Le Cerf, Paris : livre I, SC 263 et 264, 1979 ; livre II, SC 293 et 294, 1982 ; livre III, SC 210 et 211 ; livre IV, SC 100, 1965 ; livre V, SC 152 et 153, 1969.

41 LE BOULLUEC, op. cit., p. 215.

42 LE BOULLUEC, op. cit., pp. 244-245.

hérésiologique permet ainsi de renforcer l'unité dogmatique – sans pour autant, comme le souligne Marie-Laure Chaieb, verser dans le fondamentalisme et le refus de la diversité⁴³ : Irénée établit une opposition très nette entre la volonté de communion, d'union au sein de l'Eglise, et le caractère diviseur des gnostiques ; pour Irénée, « les frontières de l'Eglise ne sont pas étanches, elle est en train de se constituer, et sa conviction profonde est que tout homme est appelé à en faire partie (...). » Un hérétique peut donc revenir au sein de l'Eglise en corrigeant son erreur.

I.A.3.d. La métaphore médicale d'Epiphane

C'est à un certain Epiphane, dont le traité hérésiologique, commencé en 374⁴⁴ et publié en 377, porte le curieux nom de Πανάριον⁴⁵ (en général traduit par « boîte à remèdes contre toutes les maladies⁴⁶ »), que l'on retrouve une métaphore pour désigner l'hérésie utilisée comme un véritable cliché par nos auteurs : celle de l'épidémie. L'hérésie devient un corps étranger agressif qui corrompt le corps de l'Eglise. Epiphane n'invente pas cette image, mais le titre de son œuvre et la fonction thérapeutique qu'il assigne à l'hérésiologie consacrent la métaphore.

Epiphane de Salamine est né entre 310 et 320 et meurt en 402 ; il appartient à la génération qui précède tout juste celle de Jérôme de Stridon. Il élargit le concept d'hérésie, et consacre l'usage de la métaphore médicale en insistant sur leur réfutation. Le titre de son traité annonce un remède universel : il s'agit pour l'auteur de fournir l'antidote de l'hérésie, de rétablir la santé dans un corps en proie à la maladie⁴⁷. » La deuxième particularité de son travail est son ampleur presque démesurée : près de mille quatre cents pages. Epiphane « désire, à travers son *Panarion*, rendre compte des déviations de l'humanité entière depuis le premier homme (sa notion de l'"hérésie", *hairesis*, est donc très large ; elle représente en fait toute secte dont la doctrine s'écarte de celle de la grande

43 CHAIEB Marie-Laure, « L'appartenance à l'Eglise dans le débat entre Irénée de Lyon et les gnostiques », in DELAGE Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010.

44 POURKIER Aline, *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine*, Beauchesne, Paris, 1992, p. 29.

45 EPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, GCS 25 (1915), GCS 31 (1922) et GCS 37 (1933), éd. Karl HOLL, Leipzig.

46 MARAVAL, op. cit., p. 409.

47 DECHARNEUX, op.cit., pp. 30-44.

Eglise du IV^e siècle)⁴⁸ », en recensant pas moins de quatre-vingts hérésies depuis Adam jusqu'en 375. Il classe les schismes, à une exception près, parmi les hérésies⁴⁹. » Jean-Daniel Dubois qualifie l'ouvrage de « conservatoire ethnologique de l'erreur » et en souligne les excès⁵⁰. L'ampleur de son travail, son caractère de somme, se manifeste dans son recours à tous les procédés devenus habituels à l'hérésiologie : amalgames, généalogie de l'erreur, nomenclature des hérésies, portraits à charge des hérésiarques, comme des menteurs et des séducteurs, attaques des hérétiques, blâmés pour leur moralité douteuse, mais aussi le procédé « d'induction arbitraire », la confrontation avec l'Écriture, et toute la gamme du registre polémique⁵¹. Tous ces éléments deviennent ainsi des éléments récurrents de la tradition hérésiologique.

L'hérésiologie n'est évidemment pas restée l'apanage des auteurs de langue grecque : même s'ils écrivent en grec, la présence de Justin à Rome ou l'implication d'Irénée de Lyon ancrent assez tôt le genre en Occident.

I.B. Les hérésiologues d'expression latine

Les textes hérésiologiques de langue latine sont néanmoins plus tardifs. Parmi les hérésiologues latins, le plus ancien est Tertullien de Carthage, auteur de nombreuses œuvres touchant à divers genres, qui écrit à la toute fin du II^e siècle. Son travail hérésiologique comprend un traité général⁵², mais aussi des réfutations d'hérésies précises,

48 POURKIER Aline, « L'hérésiologie aux premiers siècles du christianisme, nouveau genre littéraire », in *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, volume 1, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, 2007, pp. 389-398. Citation de la p. 392.

49 POURKIER Aline, *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine*, Beauchesne, Paris, 1992, pp. 90-91.

50 DUBOIS Jean-Daniel, « Polémiques, pouvoir et exégèse : l'exemple des gnostiques anciens en monde grec », in ZERNER, Monique (éd.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, Nice, 1998, pp. 39-55. Citation de la p. 47.

51 Nous reprenons ici la liste établie et détaillée par Aline POURKIER, « Une méthode pour aborder scientifiquement l'hérésiologie d'Épiphane et un aperçu des résultats obtenus », in *Mélanges Étienne Bernand*. Annales littéraires de l'Université de Besançon, 444, Besançon, 1991, pp. 351-362. La liste a été reprise dans son ouvrage cité ci-dessus, pp. 485-496.

52 TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, éd. François REFOULE & Pierre LABRIOLLE, SC 46, Le Cerf, Paris, 1957. Voir l'article de Charles MUNIER, « Analyse du traité de Tertullien *De praescriptione haereticorum* » in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 59, fascicule 1, Paris, 1985, pp. 12-33. Sur la conception de l'hérétique par Tertullien, voir l'article de Frédéric CHAPOT, « Ouverture et résistance : Deux approches de la relation de l'Église avec l'extérieur aux II^e-III^e siècles », in *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 81/1 | 2007, mis en ligne le 18 mars 2013, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/784>

dont le gnosticisme de Marcion ou des valentiniens, par exemple⁵³.

Mais il convient surtout d'évoquer quatre d'entre eux que nous retrouverons dans la suite de notre travail : Jérôme et Orose, bien sûr, qui montrent ainsi que derrière l'historien se trouve aussi un hérésiologue, mais aussi Philastre et Hilaire de Poitiers.

Philastre, évêque de Brescia, est l'auteur d'un vaste catalogue d'hérésies⁵⁴ qui semble en grande partie inspiré du travail d'Epiphane de Salamine. Nous l'évoquerons lorsqu'il s'agira de discuter de sa notice concernant les priscillianistes.

Orose a pour sa part cherché à documenter dans le détail les particularités d'une hérésie. Particulièrement intéressé par le phénomène de l'hérésie⁵⁵, l'auteur des *Histoires contre les Païens* a produit à l'intention d'Augustin un *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*⁵⁶ qui analyse et réfute les dogmes prêtés aux priscillianistes, qui y sont rapprochés des manichéens, du monarchianisme et du sabellianisme⁵⁷.

Jérôme et Hilaire de Poitiers ont de leur côté davantage joué le rôle de polémistes, devenant hérésiologues le temps de conflits précis, sans produire de traités d'ensemble. Daniel Williams fait de l'évêque de Poitiers Hilaire « le polémiste anti-arien le plus compétent et le plus construit de l'Occident dans les années 360.⁵⁸ » Son œuvre dans ce domaine est double : aux écrits anti-ariens retrouvés sous forme de fragments, et documentant les faits et les suites des conciles de Rimini et de Séleucie⁵⁹, s'ajoute le pamphlet écrit contre la politique religieuse de Constance⁶⁰. Son travail n'est donc pas

53 TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens*, éd. Jean-Claude FREDOUILLE, tome I : SC 280 ; tome II : SC 281, Le Cerf, Paris, 1981 ; *Contre Marcion*, éd. René BRAUN, Claudio MORESCHINI, tome I : SC 365, 1990 ; tome II : SC 368, 1991 ; tome III : SC 399, 1994 ; tome IV : SC 456, 2001 ; tome V : SC 483, 2004, Le Cerf, Paris.

54 PHILASTRE DE BRESCIA, *Diversarum Haereseon Liber*, éd. F. MARX, CSEL 38, Vienne, 1898. Voir aussi l'ouvrage d'Hervé INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996., p. 199-200, ainsi que les pp. 118-122 de l'article du même auteur, « L'histoire des hérésies chez les hérésiologues », p. 109-110, in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 2001, pp 105-125.

55 SANCHEZ, op. cit., p. 110.

56 OROSE, *Consultatio siue commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum*, in *Priscilliani quae supersunt*, éd. Georg SCHEPSS, CSEL18, Vienne, 1889, pp. 149-157.

57 SANCHEZ, op. cit., p. 166.

58 WILLIAMS Daniel H., « The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the *Liber Contra Auxentium* », in *Church History*, vol. 61, n°1, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 7-22.

59 HILAIRE DE POITIERS, *Collectanea antiariana parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. FEDER, in CSEL 65, Vienne, 1916.

60 HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, éd. André ROCHER, Le Cerf, SC 334, Paris, 1987.

celui d'un hérésiologue au sens strict du terme : même si on y retrouve des clichés issus de l'hérésiologie⁶¹, l'essentiel de ces textes consiste en une réfutation des thèses ariennes à travers le témoignage historique, la verve polémique et l'argumentation théologique. Jean Doignon souligne néanmoins sa combativité : « La violence est partout dans son œuvre : païens, hérétiques, juifs, pour ne parler que d'eux, ne sont ménagés ni dans une exégèse que l'évêque de Poitiers a voulu militante ni dans un enseignement théologique qui vise à abattre l'erreur⁶². » Nous aurons à reparler de ces textes lorsque nous constaterons que Sulpice Sévère, qui met en scène l'évêque de Poitiers dans son récit, s'appuie largement sur ces écrits.

Reste Jérôme, dont nombre d'œuvres portent la marque du combat contre l'hérésie, comme l'a montré Benoît Jeanjean de façon exhaustive⁶³ : « sa seule œuvre authentiquement hérésiologique, rappelle t-il, est son *Dialogue contre les Pélagiens*, composé quatre années seulement avant sa mort (...)»⁶⁴. » Mais c'est essentiellement dans la polémique, dans sa correspondance ou dans ses nombreuses œuvres exégétiques que Jérôme développe toute la batterie des procédés hérésiologiques, le plus souvent dans des formes littéraires qui ne doivent rien aux traités d'hérésiologie. Ses incursions dans l'hérésiologie sont toujours motivées par sa participation à une querelle ou un conflit – ainsi, la controverse origéniste de 394 à 402, ou la controverse pélagienne de 414 à 419. Malgré une intransigeance grandissante au cours de sa vie, son objectif essentiel n'est cependant pas tant l'exclusion des hérétiques de la communauté chrétienne qu'une interprétation véridique de l'Écriture. Ses cibles hérétiques sont nombreuses ; on relève surtout les attaques contre Origène, contre les ariens, divers gnostiques et les manichéens, sans oublier Pélage. Il recense aussi nombre d'hérétiques dans son traité *De uiris illustribus*⁶⁵. On aura à mesurer, dans le chapitre qui lui sera consacré, ce que la continuation par Jérôme de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée, centrée sur la crise arienne, doit à son travail d'hérésiologue.

61 Les attaques du *Contre Constance* évoquent ainsi à la fois l'origine satanique (1, 17), l'accusation de fausseté (9-10, 20), la recherche de la discorde (7) ou l'accusation de blasphème (12, 23).

62 DOIGNON Jean, « Du nouveau dans l'exploration de l'œuvre d'Hilaire de Poitiers (1983-1988): recension critique de six ouvrages », in REA, vol. 34, n°1, Paris, 1988, pp. 93-105.

63 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999.

64 JEANJEAN, op. cit., p. 11. Nous résumons, dans la suite du paragraphe, quelques constats et conclusions de l'ouvrage.

65 Voir l'article de Delphine VIELLARD, « Des dissidents, "hommes illustres" », in DELAGE, Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Église et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IVe colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 313-326.

Comme on peut le voir, les écrits d'Hilaire et de Jérôme, qui ne relèvent pas *stricto sensu* de l'hérésiologie, s'inscrivent ainsi dans un contexte politique, en tant qu'interventions dans des controverses ecclésiastiques ou des débats conciliaires. Bien que Justin ou Irénée aient écrit eux aussi à l'occasion de conflits les opposant à des sectes bien précises, nous ne sommes plus dans la même démarche : le cadre a changé et force les hérésiologues à agir au-delà des seules condamnations doctrinales pour investir un débat devenu public, car entre-temps la communauté chrétienne s'est structurée et a impliqué l'empereur, et l'hérésie est devenue sujet législatif et affaire d'état.

I.C. L'hérétique selon la loi

Les attaques livresques des hérésiologues accompagnèrent au IV^e siècle les polémiques qui se multiplièrent au niveau ecclésiastique, lorsqu'il s'agit d'excommunier un hérétique, mais aussi sur le plan politique et judiciaire, lorsque Constantin d'abord, puis Constance, Gratien et Théodose prétendirent réguler le dogme et l'organisation de l'Eglise pour unifier l'empire et sa pratique religieuse. « Les écrits des hérésiologues, rappelle Baudouin Decharneux, revêtiront une grande importance lorsqu'il s'agira de juger qui est chrétien et qui ne l'est pas après le triomphe politique du christianisme. Aussi, la définition de celui qui est hérétique (...) va glisser vers un appel à la répression juridique. Il s'agira alors de savoir qui est chrétien et qui ne l'est pas dans un contexte relevant du droit public⁶⁶. » Alain le Boulluec parle en effet du temps de Constantin comme de celui d'une « mutation » qui a conduit le discours hérésiologique à investir le champ légal : alors que seuls les synodes exerçaient au III^e siècle un pouvoir d'excommunication et de confiscation, les procédés hérésiologiques investissent la législation⁶⁷.

Caroline Humfress expose néanmoins, dans un article éclairant, les difficultés à définir l'hérésie du point de vue de la loi romaine qui ne concevait pas, avant l'avènement du christianisme, de crime de déviation de la foi : « le terme *haereticus* n'existait pas du point de vue juridique⁶⁸. » Un rescrit impérial de 395 a ainsi été conservé en tant que

66 DECHARNEUX, op. cit., p. 31.

67 LE BOULLUEC Alain, « L'hérésie d'après le Code théodosien (XVI) : l'aggravation d'un grief », in Christian BROUWER, Guillaume DYE et Ania VAN ROMPAEY (éd.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2015, p. 15-26.

68 HUMFRESS Caroline, « Roman Law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III - VI Centuries) » in Susanna ELM, Eric REBILLARD & Antonella ROMANO (éd.), *Orthodoxie, christianisme, histoire - Orthodoxy, Christianity, History*, Ecole Française de Rome, Rome, 2001, pp.

constitution dans le Code Théodosien⁶⁹. Il stipule, sans plus de précisions, que sont considérés comme hérétiques ceux dont on repère que « la déviance, même légère » s'écarte de la foi catholique (*qui uel leui argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deuiare*).⁷⁰ Comme le fait remarquer Caroline Humfress, l'empereur renvoie ainsi à des questions de doctrine pouvant nécessiter « un haut degré de compétence théologique. »

Ce sont surtout Gratien et Théodose, co-empereurs entre 378 et 383, qui promulguèrent des lois de plus en plus précises pour définir le crime d'hérésie et les peines qui devaient y être associées, comme l'explique Maria Escribano Pano. Gratien, qui avait autorisé en 378-379 toutes les réunions de sectes hérétiques chrétiennes, en n'en excluant que quelques-unes (eunomiens, photiniens et manichéens) désignées par leur nom, est rapidement dédit par Théodose : « par opposition à l'absence de définition relative aux ariens dans l'Edit de Gratien, et à la différence de la rédaction évasive de la constitution *Cunctos populos*, Théodose précisa de façon casuistique qui étaient les hérétiques : il déclare catégoriquement que les photiniens, les ariens – se faisant ainsi l'écho du langage des nicéens – et les eunomiens (...) - devaient être considérés hérétiques ; de cette façon, il introduisait la catégorie juridique d'arien et créait la base légale de leur persécution judiciaire⁷¹. » Il en ressort des « effets redoutables⁷² » : les distinctions entre schisme et hérésie sont gommées, les amalgames les plus ténus peuvent fonder une accusation, et le pouvoir impérial entend exercer un contrôle sur les croyances. Les hérétiques, « agents de contamination et de division dans la société », sont exclus non plus seulement de la communauté chrétienne, mais de la société dans son ensemble. L'amalgame peut conduire à les accuser de *maleficium*, ce qui ouvre la porte à l'autodafé et à la peine capitale : on aura à revenir sur ce point à propos de l'affaire priscillianiste. Cette évolution n'était peut-être pas perçue comme une continuité par les anciens : « le fait que le *Code Théodosien* soit principalement composé de rescrits et donc d'autant de situations particulières fait que

125-147.

69 HUMFRESS, op. cit. p. 128.

70 CT, XVI, 5, 28, in *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, vol I : *code Théodosien, livre XVI*, éd. T. MOMMSEN, trad. Jean ROUGÉ, introduction et notes de Roland DELMAIRE, SC 497, Le Cerf, Paris, 2005.

71 ESCRIBANO PANO, Victoria, « La construction de l'image de l'hérétique dans le code Théodosien XVI », in Jean-Noël GUINOT & François RICHARD (éd.), *Empire chrétien et Eglise aux IV^e et V^e siècles: Intégration ou concordat ? Le témoignage du Code théodosien*, Paris, 2008, p. 389-412 ; citation de la p. 403.

72 Nous reprenons en cette fin de paragraphe les termes du constat d'Alain LE BOULLUEC, op. cit., pp. 21-26.

la continuité dans l' action antipaïenne ou antijuive ou antihérétique n' apparut que lorsqu' on mit ces textes en série lors de la compilation⁷³. »

La conclusion d'Alain Le Boulluec est néanmoins éloquente : « L'hérésie n'est pas un concept, c'est une accusation qui peut ruiner, bannir et tuer. Elle n'a pas non plus de contenu définitionnel qui soit approprié à l'identité de l'autre qu'elle a pour fonction de rejeter. L'amalgame et la confusion lui sont inhérents et elle ne tient sa réalité que de la délation⁷⁴. » Les hérésiologues ont ainsi défini le phénomène même qui est l'objet de leurs attaques : cette construction polémique ne peut être que partielle⁷⁵. Reste que les spécialistes de l'étude de la législation anti-hérétique soulignent que « les lois de Théodose contre les hérétiques ne furent pas appliquées avec la rigueur que la dureté du langage laisse envisager⁷⁶. »

Les conceptions et les stéréotypes hérésiologiques se diffusent donc en dehors de la littérature polémique pour investir la législation : cela en montre la force et l'importance. La plupart des procédés et représentations issues de l'hérésiologie persisteront ainsi jusqu'aux époques médiévales puis modernes⁷⁷ : on peut donc supposer qu'ils ont dû infuser dans la littérature historiographique chrétienne.

I.D. Hérésiologie et historiographie

Comme on l'a rappelé plus haut, Jérôme et Orose sont tous deux historiens et hérésiologues. La pratique des deux genres par les mêmes auteurs suffit à affirmer les liens entre l'hérésiologie et l'écriture de l'histoire. Quant à Sulpice, sa volonté de documenter le priscillianisme le rapproche très partiellement d'une démarche hérésiologique. Mais il s'avère que l'on peut aller plus loin dans le rapprochement.

73 INGLEBERT Hervé, « Les historiens et les clairs-obscur de l'Antiquité tardive », in *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Actes du colloque international de Besançon (12 et 13 novembre 2014)*, Collection « ISTA » 1332, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, 2015. pp. 43-61. Citation de la p. 51.

74 LE BOULLUEC, op. cit., p. 26.

75 LE BOULLUEC, op. cit., p. 552.

76 ESCRIBANO PANO, op. cit., p. 391.

77 LE BOULLUEC, op. cit., pp. 551-552 ; DUBOIS, op. cit., p. 47 (au sujet de l'époque moderne) et p. 39 (Moyen-Âge) ;

I.D.1. Un schéma historique d'origine hérésiologique

Hervé Inglebert n'hésite pas à affirmer que les catalogues hérésiologiques généraux sont « un genre historiographique chrétien particulier⁷⁸. » Après avoir rappelé deux particularités qui distinguent l'hérésiologie de l'écriture de l'histoire (absence d'exactitude chronologique, recherche de la vérité théologique plutôt que de la connaissance historique), il analyse les points communs : « (...) les critères suivants - récit sur le passé, intention de vérité (même déformée par des a priori théologiques), ordre chronologique relatif -, son[t] suffisants pour désigner les ouvrages hérésiologiques chrétiens comme « historiens », c'est-à-dire comme relatant de l'histoire⁷⁹. » Les arguments purement dogmatiques étant moins efficaces face aux gnostiques que les arguments historiques – affirmation de la nouveauté de l'erreur, mise en évidence d'une généalogie des hérétiques -, les hérésiologues privilégièrent ces derniers, et « le schéma normal pour interpréter les hérésies⁸⁰ » reposa sur l'affirmation de la pureté originelle d'une église unie, en lutte contre les déviations ultérieures de la foi sous influence extérieure. « L'hérésiologie apparaît donc comme une manière historienne d'écrire l'histoire chrétienne, de donner une signification au devenir du christianisme et au scandale de ses divisions. C'était bien entendu une histoire militante (...)»⁸¹. »

Cette représentation historique de l'hérésie persista jusqu'au XXe siècle et il n'est pas étonnant qu'elle fonde encore aujourd'hui la représentation de l'hérésie dans la culture populaire⁸². Il a fallu attendre le travail de Walter Bauer, en 1934, pour renverser par une enquête historique et philologique, cette construction polémique⁸³. En réexaminant en détails l'histoire des communautés chrétiennes d'Edesse, d'Egypte, d'Antioche et d'Asie Mineure aux deux premiers siècles, il montre que les hérésies ont précédé la constitution de l'orthodoxie au lieu de n'en être que des rejets : l'orthodoxie ne fut qu'un choix parmi diverses doctrines, qui mit du temps à s'imposer avant d'être présentée par les hérésiologues comme une tradition originelle. Cette thèse a permis de reconsidérer

78 INGLEBERT, Hervé, « L'histoire des hérésies chez les hérésiologues », p. 109-110, in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 2001, pp 105-125. Citation de la p. 106.

79 INGLEBERT, op. cit., p. 107.

80 INGLEBERT, op. cit., p. 109.

81 INGLEBERT, op. cit., p. 111.

82 C'est ce qu'affirme par exemple Marie-Françoise BASLEZ, p. 85 de son ouvrage *Comment les Chrétiens sont devenus catholiques*, Tallandier, Paris, 2019.

83 BAUER Walter, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, trad. Philippe Vuagnat, révisée et complétée par C. et S. C. Mimouni, Le Cerf, Paris, 2009.

l'histoire des premiers siècles du christianisme. Walter Bauer en vient ensuite à étudier la communauté chrétienne à Rome, et, en s'appuyant sur l'épître de Clément aux Corinthiens⁸⁴, il attribue un rôle prépondérant à l'Eglise romaine dans la constitution de la future « Grande Eglise » - ce que la recherche postérieure aura tendance à discuter.

Les nuances apportées à cette thèse, par Alain Le Boulluec, notamment⁸⁵, et les discussions historiques qu'elle a fait naître sont nombreuses : nous ne les rapporterons pas ici en détail, dans la mesure où ce n'est pas tout à fait notre sujet⁸⁶. Nous ne prendrons pas non plus parti dans le débat né du renversement opéré par Bauer, à la source d'une opposition entre deux écoles contemporaines de chercheurs : les historiens pour qui il faut réhabiliter des dissidents injustement condamnés⁸⁷, et d'autres qui reproduisent sans la questionner la distribution des rôles antiques entre orthodoxes légitimes et hérétiques forcenés⁸⁸. Notre propre emploi des termes « hérésie » et « orthodoxie » se borne à reproduire les catégories employés par les auteurs que nous étudions, en revenant, à la suite de Benoît Jeanjean, au sens originel du mot, l'idée de « choix » ou de « parti » : « L'hérétique est (...) celui qui choisit de comprendre différemment l'enseignement du Nouveau Testament, tout en se revendiquant chrétien, mais autrement. (...) Si l'on s'en tient au sens premier du mot, [l'orthodoxie] peut même être paradoxalement considérée comme l' « hérésie » majoritaire du christianisme !⁸⁹ »

L'ouvrage de Walter Bauer ouvre donc une brèche qui permet de reconsidérer

84 CLEMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*, éd. Annie JAUBERT, SC 167, Le Cerf, Paris, 1971.

85 LE BOULLUEC, op. cit., « Conclusion », pp. 547-555.

86 On pourra lire les deux articles de Simon Claude MIMOUNI : « La question de l'hérésie ou de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie. Etude critique », in *Apocrypha, International Journal of Apocryphal Literature*, 20, 2009, pp. 265-279 ; « Les Origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ? », in *Revue Biblique*, vol. 115, n°3, juillet 2008, Peeters, pp. 360-382.

87 A ce sujet, on pourra lire l'article de Jean-Marie SALAMITO, « Intransigeance et ouverture dans le Christianisme antique », in DELAGE Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 5-17.

88 On peut citer la mise en garde de Pierre MARAVAL (*Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, pp. 237-238) : « La présentation qui est faite par beaucoup d'historiens de l'intervention des empereurs dans la querelle ouverte par le concile de Nicée glose trop souvent sur leurs préférences doctrinales, les convictions qu'elles manifesterait. On parlera ainsi, à propos de Constant, de l'empereur « nicéen » ou orthodoxe, à propos de Constance, de l'empereur « arien » voire « arien convaincu » (...) », reproduisant ainsi en cela les schémas de la plupart des historiens antiques dont nous avons conservé les textes. La réalité est bien moins simple.

89 Citation du § 2 de l'article de Benoît JEANJEAN, « Comment peut-on être hérétique dans l'Église des premiers siècles ? » ou la fabrication de l'hérétique dans l'Antiquité tardive » in *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XX^e siècle : Le religieux et le politique* [En ligne], Toulouse, Presses universitaires du Midi, mis en ligne le 27 février 2020, consulté le 26 avril 2021, URL : <http://books.openedition.org/pumi/15757>.

l'histoire des deux premiers siècles du christianisme. Mais qu'en est-il du quatrième siècle, qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de cette étude ?

Le IV^e siècle, qui s'ouvre avec le concile de Nicée et s'achève sur le règne de Théodose, qui mène une politique d'interdiction du paganisme et accentue la répression des hérétiques, est une époque charnière, comme le souligne Simon Claude Mimouni : « les recherches actuelles permettent de plus en plus d'établir une distinction entre l'avant 325 et l'après 451 : avant 325, le christianisme n'est pas encore une religion ; après 451, le christianisme est une religion. Entre ces deux dates, le christianisme est dans une période de formation d'une orthodoxie pour ses écritures, ses traditions et ses doctrines⁹⁰. » Il développe ensuite le processus que nous décrivions plus haut en plaçant le schéma historique des hérésiologues au centre de la « réécriture » de l'histoire chrétienne : « quoi qu'il en soit, une forme de christianisme est sortie vainqueur des conflits des II^e et III^e siècles. Grâce à l'appui du pouvoir impérial, cette forme s'est déclarée unique et correcte : elle a décidé qui peut exercer son autorité sur les pratiques chrétiennes et elle a déterminé quelles formes du christianisme seraient marginalisées et donc détruites. Cette forme a décidé quels livres doivent figurer dans le canon des Écritures et lesquels seraient hérétiques parce qu'enseignant des idées fausses⁹¹. »

On affirme parfois que c'est en définissant l'hérésie que l'orthodoxie a constitué son identité : il est vrai que le « progrès de la réflexion orthodoxe » en matière théologique fut la « conséquence positive » de la pratique hérésiologique⁹² ; mais il s'avère aussi que la construction de représentations hérésiologiques de nature historique a d'abord servi d'instrument polémique de conquête d'un pouvoir, d'abord au sein de la communauté chrétienne, face à des pratiques et des doctrines différentes et concurrentes (essentiellement les gnostiques⁹³), et puis au sein de l'Empire. La question de l'hérésie dans l'histoire rejoint donc celle de l'histoire de l'Empire romain après le concile de Nicée, instant-charnière qui voit l'empereur intervenir en matière de foi.

90 MIMOUNI, op. cit., p. 371.

91 MIMOUNI, op. cit., p. 373.

92 LE BOULLUEC, op. cit., p. 554.

93 LE BOULLUEC, op. cit., p. 550 ; INGLEBERT, op. cit., p. 112.

I.D.2. L'innovation historiographique d'Eusèbe de Césarée

Même s'il a eu des prédécesseurs, il est nécessaire d'insister sur le rôle fondamental d'Eusèbe de Césarée dans la constitution d'une historiographie spécifiquement chrétienne.

C'est par sa *Chronique*⁹⁴ et son *Histoire Ecclésiastique*⁹⁵, qui sont le produit de sa volonté de relier l'histoire des empires du passé, mais aussi de l'Empire romain, au christianisme, qu'Eusèbe occupe une place-charnière. Il est ainsi le premier à « proposer une vision globale de l'histoire de l'humanité et du christianisme⁹⁶. » Il est aussi le premier à introduire dans un récit reprenant les éléments du genre historiographique proprement dit les arguments polémiques des hérésiologues⁹⁷. Michel Fédou rappelle ainsi qu'au-delà de la nouveauté de la démarche d'une historiographie spécifiquement chrétienne, Eusèbe donne une « portée théologique à son propos : il s'agit de manifester que les évêques ont effectivement conservé et transmis l'enseignement des apôtres⁹⁸ », ce qu'Alain Le Boulluec appelle la « *diadochè* de la vérité. » Avec Eusèbe, les représentations hérésiologiques entrent dans l'historiographie.

S'ajoute à cette innovation de l'évêque de Césarée, qui fut le conseiller et panégyriste de Constantin, la théorisation des rapports entre l'Eglise et l'Empire, sur laquelle a notamment travaillé Pierre Maraval⁹⁹. Les éléments qui fondent cette théorie sont les suivants : au monothéisme, Eusèbe associe la monarchie impériale et fait de l'empereur chrétien le délégué terrestre du pouvoir divin. Le souverain est une véritable « image de Dieu¹⁰⁰. » Le christianisme se confond ainsi avec l'Empire, à la fois dans son extension et dans sa prospérité. L'empereur a donc une mission religieuse en plus d'un devoir

94 EUSEBE DE CESAREE, *Chronique*, tome I, éd. Aude COHEN-SKALLI et alii, Les Belles Lettres, La Roue à Livres, Paris, 2020.

95 EUSEBE DE CESAREE, *Ecclesiastical History*, éd. E. SCHWARTZ, trad. Kirsopp LAKE, LCL, Londres, 1926.

96 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, p. 153.

97 INGLEBERT Hervé, « L'histoire des hérésies chez les hérésiologues », p. 109-110, in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 2001, pp 105-125. Citation des pp. 111-112.

98 FEDOU Michel, « L'écriture de l'histoire religieuse dans le christianisme ancien », in *Recherches de Science religieuse* 92, Paris, 2004, pp 539-568. Citation de la p. 542.

99 EUSEBE DE CESAREE, *La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, trad. Pierre MARAVAL, Sagesses Chrétiennes, Le Cerf, 2001. Pour le texte grec, voir EUSEBE DE CESAREE, *Über das Leben Constantins, Constantins Rede an die Heilige Versammlung, Tricennatsrede an Constantin*, éd. Ivar HEIKEL, vol. I, GCS 7, Leipzig, 1902.

100 Pierre Maraval, in EUSEBE DE CESAREE, *La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, trad. Pierre MARAVAL, Sagesses Chrétiennes, Le Cerf, 2001, p. 54.

politique : il doit protéger l'Eglise des menaces – païens et hérétiques – comme il protège l'Empire de ses adversaires – barbares et usurpateurs – et nous retrouvons notre liste de *mali*. Protéger l'Eglise des hérétiques, c'est assurer la victoire de l'orthodoxie et l'unité doctrinale des chrétiens et donc de l'Empire. Il est ainsi de plus en plus amené à intervenir dans les débats doctrinaux de l'Eglise, soit par la convocation de conciles, soit par la prononciation de peines d'exil en application de ces conciles, soit par la proclamation de lois que nous avons évoquées plus haut. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe témoigne d'une première esquisse de cette théologie politique, qu'il développe quelques années après dans la *Démonstration évangélique* puis la *Préparation évangélique*¹⁰¹ : mais pour lui, « le but de l'histoire est la réalisation d'une société chrétienne¹⁰² » et « l'empereur chrétien est la fin de l'histoire¹⁰³. » Il est donc logique, dans une telle perspective, que les événements politiques soient liés aux événements religieux tels que l'hérésie.

Cette représentation politico-théologique du pouvoir de l'empereur a pu ainsi constituer une référence non seulement pour les souverains chrétiens eux-mêmes (aux premiers rangs desquels Constance II ou Théodose), mais également pour les historiens chrétiens : certains d'entre eux se sont positionnés, dans leur vision de l'histoire, par rapport à cette théorie ; l'historien chrétien s'efforce en effet de donner un sens aux multiples événements qu'il peut relier à des questions religieuses. Ainsi, persécutions des chrétiens, apparition d'hérésies, tenue de conciles, exils d'évêques, victoires ou défaites des empereurs, catastrophes naturelles vont être perçues par les historiens chrétiens comme des signes divins, preuves de grâce ou de disgrâce des empereurs ou de l'Empire¹⁰⁴.

L'idée d'Eusèbe a influencé, selon Hervé Inglebert, bien des auteurs, y compris dans l'Occident latin, par le biais des traductions de son œuvre mais aussi par celui de la propagande impériale. Cette dernière s'appuie sur la théologie politique eusébiennne durant le règne de Constantin, et semble se poursuivre avec Constance II - bien qu'en favorisant

101 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, pp. 165-168.

102 INGLEBERT, op. cit., p. 161.

103 INGLEBERT, op. cit., p. 167.

104 Sur le rôle de la Providence chez Eusèbe, voir la p. 11 de l'article de Sébastien MORLET, « Ecrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée », in *L'information littéraire*, vol. 57, Les Belles Lettres, Paris, 2003, pp. 3-15 ; Stéphane RATTI évoque également, à partir de la continuation hiéronymienne, les prodiges cités dans la *Chronique* eusébiennne dans son article « Signes divins et histoire politique dans la *Chronique* de Jérôme », in JÉRÔME, *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, éd. Rudolf HELM, trad. et notes de Benoît JEANJEAN et Bertrand LANÇON, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 179-194.

plutôt, de façon ironique, des positions qui sont jugées hétérodoxes par les Nicéens. Les œuvres, elles, sont traduites en latin plus tardivement : la *Chronique* par Jérôme, vers 380 ; l'*Histoire ecclésiastique* par Rufin, vers 400. Là encore, il s'avère que Rufin a du supprimer les références pro-ariennes d'Eusèbe, sans changer grand-chose au discours de théologie politique¹⁰⁵. « Mis à part Jérôme, il faut reconnaître que l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe n'a été connue et utilisée dans le monde latin de l'Antiquité tardive et du haut Moyen-Âge qu'à travers la traduction mise à jour de Rufin. (...) La traduction de cette œuvre a été rapide, voire immédiate, dès le Ve siècle (...)»¹⁰⁶. La diffusion de l'œuvre, et avec elle une partie de ses représentations, passe parfois par des canaux indirects, comme le rappelle Pier Franco Beatrice : lorsque Sulpice Sévère interroge Paulin sur divers problèmes historiques, ce dernier en réfère à Rufin, considéré comme un spécialiste d'historiographie, peut-être parce qu'on sait qu'il a lu et traduit Eusèbe¹⁰⁷.

Ce qu'on a pu appeler l'eusébianisme se diffuse donc, à la fin du IVe siècle et au début du Ve, en Occident. Pour mesurer si le lien est fait, et dans quelle proportion, entre hérésie et théologie politique dans le texte de nos historiens latins, il convient de mesurer le degré d'influence qu'ont pu exercer sur eux l'œuvre et la théorie d'Eusèbe de Césarée. Hervé Inglebert a déjà réalisé ce travail dans son ouvrage *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, en classant, non sans nuances, les nombreux historiens qu'il évoque par rapport aux deux pôles opposés que seraient l'eusébianisme, dont il distingue quatre aspects¹⁰⁸, et « l'anti-eusébianisme »¹⁰⁹. Les trois auteurs qui forment le cœur de notre corpus s'inscrivent ainsi, selon Hervé Inglebert, dans des perspectives assez différentes :

- Jérôme, qui traduit la *Chronique* d'Eusèbe, s'oppose en de nombreux points à son modèle : il discute ainsi la construction théologico-politique de l'Empire chrétien et ses tendances ascétiques le poussent à un pessimisme qui cadre mal avec l'optimisme eusébien ;

- Orose, l'auteur des *Historiae*, partage nombre de points communs avec Eusèbe ; contrairement au cliché qui a longtemps prévalu, « il est pleinement eusébien, et non

105 BEATRICE Pier Franco, « De Rufin à Cassiodore. La réception des *Histoires ecclésiastiques* grecques dans l'Occident latin » in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), op. cit., pp. 237-257.

106 BEATRICE, op. cit., p. 241. Voir aussi la p. 214 de l'article de Françoise THELAMON, « Ecrire l'Histoire de l'Eglise : d'Eusèbe de Césarée à Rufin d'Aquilée », in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), op. cit., pp. 207-235 : « en traduisant l'œuvre d'Eusèbe, Rufin a considérablement élargi le cercle des lecteurs de son prédécesseur, car il l'a transmise à l'Occident. »

107 BEATRICE, op. cit., pp. 241-242.

108 INGLEBERT, op. cit., pp. 170-175.

109 INGLEBERT, op. cit., pp. 358-360.

augustinien¹¹⁰. » On retrouve chez lui le lien entre événements historiques et politiques et dieu providentiel : l'Empire est pour lui le cadre idéal du christianisme, et ce dernier assurera la permanence de la civilisation face aux barbares ;

- Sulpice Sévère s'oppose en tous points à Eusèbe : il développe un véritable doute, non seulement à l'encontre du pouvoir impérial, mais aussi envers l'Eglise. Chez lui, soif d'ascétisme et attente eschatologique le poussent à une « réaction anti-eusébienn¹¹¹ » pessimiste.

Mais ce concept d'eusébianisme a pu être critiqué : Peter Van Nuffelen parle d'une « distorsion de la pensée d'Eusèbe¹¹². » Il ne faut pas croire que les idées de l'évêque de Césarée se retrouvent exportées et diffusées dans leurs moindres détails jusqu'à Théodose. Il faut sans doute prendre garde à ne pas généraliser cette conception à tous les empereurs, qui n'y ont pas forcément souscrit. Des contingences autres qu'idéologiques ont pu guider leur action. Peut-être faut-il parler d'une « théologie politique de l'Empire chrétien » comme Pierre Maraval, initiée par Eusèbe de Césarée, mais pas forcément reprise telle quelle par les souverains.

Il paraît néanmoins difficile de nier qu'à compter du règne de Constantin, une certaine idée du rapport entre Dieu, l'empereur et l'Empire influence la pratique du pouvoir impérial, place les questions religieuses dans l'arène politique, et entraîne les historiens à se poser la même question qu'Eusèbe, sans forcément y avoir apporté les mêmes réponses. Pierre Maraval montre bien, dans un article récent qui reprend des éléments de sa présentation des *Louanges de Constantin*, que l'idée qu'un empereur tienne son pouvoir d'un dieu n'est pas neuve¹¹³. C'est l'alliance entre le christianisme et l'Empire qui constitue une nouveauté. La conséquence de ce lien est, pour reprendre les termes de Pierre Maraval, que « cet Empire désormais pacifié, où l'empereur favorise la religion chrétienne, où il se préoccupe du salut de tous ses sujets, ne peut-être qu'un Empire chrétien ; il doit à la longue, devenir un Empire chrétien. Ce devoir religieux des empereurs se traduira dans des politiques qui iront de la tolérance à la répression¹¹⁴. »

110 INGLEBERT, op. cit., p. 582.

111 INGLEBERT, op. cit., p. 361.

112 VAN NUFFELEN Peter, « Conclusions », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et le pouvoir*, Actes du VI^e colloque de La Rochelle (6, 7 et 8 septembre 2013), Caritas Patrum, Royan, 2014, pp. 321-327.

113 Voir les pp. 136-137 de l'article de Pierre MARAVAL, « L'idéologie impériale de Constantin selon Eusèbe de Césarée », in Marie-François BASLEZ & Christian-Georges SCHWENTZEL, *Les dieux et le pouvoir, Aux origines de la théocratie*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2016, pp. 135-141.

114 MARAVAL, op. cit., p. 141.

L'accusation d'hérésie supposant l'exclusion du christianisme, nos historiens auront à considérer les événements témoignant des rapports entre l'empereur, l'Eglise, et les hérésies. La notion de « devoir religieux » fait que l'appui divin n'est plus seulement pour les empereurs, une source de légitimité ou un outil de propagande, mais devient une véritable exigence, une condition de la prospérité de l'Empire. L'empereur n'est légitime que parce qu'il possède les vertus chrétiennes. Or, les empereurs intervenant de plus en plus souvent dans les affaires d'hérésie, comment nos historiens relient-ils l'histoire impériale par rapport aux vicissitudes de l'histoire ecclésiastique ?

Il faut à cet égard souligner que c'est le changement rapide de contexte historique qui s'opère entre Andrinople et le sac de Rome qui entraîne une remise en cause de l'optimisme eusébien. Jérôme écrit après Andrinople, et fait de la bataille la fin de sa *Chronique* : c'est bien sûr parce qu'il ne souhaite pas aborder le règne d'un empereur vivant, Gratien, mais aussi parce qu'il y voit la punition d'un empereur hérétique. Orose écrit après le sac de Rome : comment continuer à croire en la Providence divine lorsque la capitale de l'Empire a été dévastée ?

Il nous faut insister, dans cette rapide synthèse, sur ces deux notions opposées d'optimisme et de pessimisme historique. Cette notion peut paraître simpliste, mais elle est au cœur de notre problématique. Si l'historiographie post-eusébienne intègre les représentations et le matériau historiques issus de l'hérésiologie, cela implique que l'hérésie est un phénomène de dissension postérieur à la révélation chrétienne. Or, si l'hérésie est vue par les hérésiologues comme une contagion dangereuse, comme le produit du Diable et comme la concurrente de la future Grande Eglise, comment ces représentations peuvent-elles s'accorder avec l'optimisme, d'inspiration eusébienne, ou le pessimisme, souvent lié à un idéal ascétique, dont témoignent les historiens chrétiens de la fin du IV^e siècle dans leur interprétation des événements ? L'hérésie est-elle, dans une perspective optimiste, un malheur passager – ou dans le cas contraire, un danger mortel pour l'Eglise ? Quel rapport les historiens établissent-ils entre l'hérésie et la marche providentielle de l'histoire, s'ils souscrivent à cette dernière ? Comment les historiens situent alors et interprètent la survenue des hérésies arienne et priscillianiste par rapport à la fin qu'ils entrevoient à l'Histoire ? Quelle est, en somme, leur explication historique du phénomène ? Il nous reste à examiner les détails de la démarche que nous allons suivre pour tenter de répondre à ces questions.

II. L'écriture de l'histoire dans l'Antiquité

Notre présupposé méthodologique réside, on l'a évoqué plus haut, dans l'observation des indices de la subjectivité des récits. Plutôt que d'entrer dans un débat historiographique général sur la notion d'objectivité, qui dépasserait le cadre de cette introduction, on préférera expliquer en quoi peut résider la subjectivité de l'historien antique en citant Guy Sabbah, qui a travaillé sur l'œuvre d'Ammien Marcellin ; pour lui, « l'historien accorde ou refuse la présence à certains faits au nom des principes de dignité ou de véracité de l'histoire. Mais on peut croire que l'inclusion ou l'exclusion de ces faits dépend également des thèses qu'il cherche à faire prévaloir¹¹⁵. »

L'auteur qui construira son récit historique dans l'intention de donner un sens à l'histoire sera ainsi nécessairement conduit à travailler son texte pour convaincre son lecteur. Cette apparente dichotomie entre l'enquête historique et sa restitution littéraire découle d'une conception de l'histoire comme genre littéraire voisin de la rhétorique, comme l'affirme par exemple Cicéron. « L'histoire chez les Grecs et chez les Romains, écrit François Hinard, est bien un genre littéraire parmi d'autres, qui a ses spécificités, par rapport aux autres genres. (...) c'est un genre qui se distingue aussi de notre propre conception de l'histoire, et qu'il faut donc évaluer pour lui-même, à l'intérieur du champ littéraire, afin de déterminer les enjeux de sa mise en forme¹¹⁶. » L'étude de l'écriture, tant narrative que rhétorique, du récit historique peut ainsi nous permettre de saisir et de comprendre le regard particulier de l'historien sur son temps.

Nous allons ainsi nous attacher dans cette partie de notre introduction à exposer plus en détails les caractéristiques de l'écriture de l'histoire dans la tradition historiographique antique telle que les chrétiens ont pu la perpétuer. Cela nous conduira à en dégager les principaux outils critiques qui nous permettront l'analyse et l'interprétation des textes. Mais avant cela, il va s'agir de rappeler quelques principes que nous pourrions presque qualifier d'éthiques, afin de situer plus clairement notre position entre les deux disciplines

115 SABBAN Guy, *La méthode d'Ammien Marcellin, Recherche sur la construction du discours historique dans les Res Gestae*, Les Belles Lettres, Paris, 1978, p. 405.

116 HINARD François, « Le point de vue de l'historien », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 2010, Supplément 4.2, Belfort, 2010, pp. 621-627 ; citation des pp. 621-622.

qui nous occupent – l'histoire et la philologie – mais aussi par rapport aux historiens anciens eux-mêmes.

II.A. Philologie et histoire

II.A.1. Principes

L'attention que nous allons porter au caractère littéraire de textes constituant des sources de la connaissance du passé n'est évidemment pas inconnue de la démarche historique. Si certains aspects de la démarche philologique – l'ecdotique et la critique textuelle – relèvent plutôt de la critique externe, l'étude littéraire d'une source historique est plutôt classée parmi les opérations de critique interne des documents : on parle alors, rappelle Florence Descamps, de critique herméneutique¹¹⁷, et elle est nécessairement suivie d'une seconde étape de « critique de sincérité et d'exactitude ». Florence Descamps, qui s'appuie sur la démarche de « doute méthodique » de Seignobos, et les nuances apportées par Marc Bloch, examine ainsi à nouveau toutes les raisons qui peuvent conduire un témoin du passé à mentir ou à se tromper. Les situations listées (l'auteur a intérêt à mentir, il y est obligé, il y est poussé par une idéologie, par considération du public ou par volonté de se faire valoir) sont applicables à nos sources historiographiques antiques. Nos historiens peuvent donc mentir¹¹⁸. Le mensonge ou l'erreur des historiens, qu'on tache souvent de débusquer par un examen des sources de l'auteur et une comparaison avec ses confrères, est fondamentale, et pose un problème difficile à résoudre. A cet égard, le terme de « déformation » peut paraître une litote, et amène *in fine* à la même interrogation : comment appréhender l'erreur ou le mensonge de l'historien ancien ?

L'une des voies possibles réside dans la présomption de sincérité de l'historien antique. Il ne s'agit pas d'interroger la bonne ou la mauvaise foi des historiens antiques.

117 Voir le chapitre intitulé « Appliquer une critique des sources exigeante » dans l'ouvrage de Florence DESCAMPS, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone : De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris : Institut de la gestion publique et du développement économique, 2005 [en ligne] dernière consultation le 23 septembre 2021, URL : <http://books.openedition.org/igpde/599>.

118 L'usage de l'art rhétorique peut aussi entraîner la suspicion de déformation des faits à des fins argumentatives : nous aborderons ce point plus loin.

Christophe Pébarthe invite, à partir du travail de Paul Ricœur, à ne pas « délégitimer les textes qu[e nous] comment[ons] », à ne pas juger de la sincérité de l'historien ; ce serait selon lui une forme d'orgueil : les historiens actuels « peuvent ainsi mettre en évidence la subjectivité de tel Ancien, son parti pris ou du moins ses erreurs, sans jamais interroger le paradoxe de leur position qui implique qu'il serait plus facile de débusquer des mensonges proférés il y a vingt-cinq siècles que de dire ses quatre vérités au monde actuel¹¹⁹. » Osons affirmer que la démarche philologique oblige à l'humilité face aux discours que nous étudions.

On pourra objecter que la comparaison des sources permet de souligner les incohérences de nos textes. Ce travail de comparaison peut aboutir à la mise en évidence des sources de chaque auteur – entraînant ainsi le philologue dans la *Quellenforschung*. Mais notre jugement final sur les différents récits à confronter peut parfois reposer sur quelques notions à vrai dire difficiles à cerner objectivement : le « bon sens » ; le « probable » ; le « plausible ». Henri-Irénée Marrou a ainsi souligné combien la « crédibilité » des témoins et « l'accord de plusieurs témoignages » sont des critères insuffisants – a fortiori lorsque le témoignage historique n'est pas direct, mais de seconde ou de troisième main. Marrou ajoute que « deux hommes différents, parce qu'ils s'intéressent à des choses différentes, parce qu'ils n'ont pas la même mentalité ni les mêmes habitudes d'esprit, ne verront jamais exactement le même objet dans le même spectacle humain placé sous leurs yeux ; il est extrêmement rare de trouver deux témoignages portant réellement et exactement sur le même ensemble de données d'expérience, sur ce que, pour faire bref, on appelle le même *fait*.¹²⁰ » Cette dernière remarque nous semble légitimer, dans le cas de l'étude des historiens anciens, l'approche avant tout philologique qui est la nôtre, auxiliaire, ou complémentaire de la démarche historique : il ne s'agira pas de retrouver le déroulement exact des faits historiques ou de décerner des brevets de véracité à tel ou tel texte, mais de comprendre, sur un sujet précis, comment les sources anciennes « déforment » des faits – qui ne nous sont concrètement pas accessibles autrement que par elles-mêmes - par des biais littéraires, rhétoriques et idéologiques. « La critique interne, nuance Marrou, détermine le degré maximum de

119 PEBARTHE Christophe, « Comment lire un collègue ? De la *lecture* de Thucydide. » in Olivier DEVILLERS & Breno Battistin SEBASTIANI (éd.), *Sources et modèles des historiens anciens*, Ausonius Scripta Antiqua 109, Bordeaux, 2018, pp. 37-51 ; citation de la p. 37.

120 MARROU Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Le Seuil, Paris, 1954, p. 124.

crédibilité que, vu notre information, paraît mériter un document, non son degré réel¹²¹ ». Il conviendrait donc, et c'est devenu presque un cliché de la réflexion historiographique, d'ajouter à l'humilité l'usage du conditionnel – difficile à systématiser, il est vrai, si l'on se soucie un tant soit peu de fluidité dans l'écriture.

Il s'agit en somme de forger une distance critique la plus scrupuleuse possible. On rappellera les mots de Frédéric Duval¹²² : « la philologie demeure garante de notre connaissance du passé, autrement dit de notre identité. Elle est aussi une ressource inépuisable pour comprendre l'autre (et donc soi-même) et une référence encore indépassée pour réfléchir, même philosophiquement, à l'interprétation. Or l'interprétation fonde le choix et la décision de chaque citoyen. »

Humilité et emploi du conditionnel peuvent ainsi être complétés par une conscience claire de notre objectif – comprendre ce qu'était l'hérésie dans l'esprit de chrétiens cultivés engagés dans une démarche historiographique - et des difficultés rencontrées. La quête est toujours celle d'une meilleure compréhension du passé, ici l'Antiquité tardive. « La justesse de notre représentation de cette époque dépend, au moins en partie, de notre compréhension de ce que nos témoins pensaient, et de pourquoi ils le pensaient », écrit Steven Muhlberger¹²³.

II.A.2. Obstacles

Reste que l'on est obligé de constater que nos sources sont parfois grevées d'erreurs ou de parti-pris, volontaires ou non ; et il serait prétentieux d'affirmer que le consensus né du patient travail des philologues et historiens modernes, toujours temporaire, est infaillible. A titre d'exemple, on peut mentionner la question de la date de l'éruption du Vésuve qui a détruit Pompéi, qu'une source épigraphique révélée en octobre 2018 a amené à reconsidérer sérieusement¹²⁴. Au-delà de la différence constatée, de seulement

121 MARROU, op. cit., p. 123.

122 DUVAL Frédéric, « A quoi sert encore la philologie ? Politique et philologie aujourd'hui », in *Laboratoire italien, politique et société*, n°7, Paris, 2007, pp. 17-40.

123 MUHLBERGER Steven, « Looking back from mid-century : the Gallic chronicler of 452 and the crisis of Honorius reign » in John DRINKWATER & Hugh ELTON (dir.), *Fifth century Gaul, a crisis of identity ?*, New York, 1992, pp. 28-37. Citation des pp. 28-29 : « The validity of our picture of that era depends at least in part on understanding what our witnesses thought and why they thought it. »

124 Les indices archéologiques sont résumés par Michele BORGONGINO et Grete STEFANI, « Intorno alla data dell'eruzione dell'79 d.C. », in *Rivista di Studi Pompeiani*, XII-XIII, 2001-2002, L'Erma di Bretschneider, Rome, 2002, pp. 177-215. La découverte récente d'une inscription, qui n'a pas encore

deux mois (d'août à octobre 79), le point qui nous intéresse, c'est que c'est le texte de Pliny le Jeune, pourtant témoin direct de l'événement, qui comporterait une erreur, peut-être due à des copistes médiévaux ; alors que c'est l'un des textes a priori moins fiables, si l'on suit le « bon sens », qui donnerait la date la plus probable : celui de Dion Cassius, grec de la fin du II^e s. de notre ère, soit plus d'un siècle après les faits. Nous dépendons ainsi également des aléas de la tradition manuscrite. Et encore s'agit-il ici d'une question de datation, à une échelle relativement peu importante ; mais il peut en être de même pour le récit de n'importe quel événement, fût-il documenté par plusieurs sources détaillées.

Autre difficulté, qu'aucune science ne peut surmonter de façon sûre : nous pouvons analyser ce que nos sources disent, mais nous ne pouvons rien faire de leurs silences¹²⁵. Comblés les silences est l'une des tentations de la recherche philologique et historique ; la tentative de reconstituer les vides et les non-dits des textes n'est en définitive qu'un jeu intellectuel, une « rétrofiction »¹²⁶ qui n'a que les apparences du bon sens : comme l'a écrit Jean Stengers, « l'historien a horreur du vide » et devrait « s'arrêter pratiquement à chaque pas pour reconnaître [ses] ignorances¹²⁷. »

Il convient également de ne pas surévaluer les résultats de cette démarche de critique littéraire. C'est l'objet d'un article de Christophe Pébarthe qu'on pourra lire comme un avertissement. A propos du regard qu'il estime parfois hautain de l'historien moderne, qui prétend à l'objectivité, il fait d'eux des « défenseurs du point de vue sans point de vue, ils n'ont d'autres options que de *délegitimer* les textes qu'ils commentent, sous peine de voir leur propre production écrite passée au prisme d'une critique indélicate qu'ils pratiquent allègrement sur des textes qu'ils catégorisent comme *sources*. » Le problème ici posé est celui de la juxtaposition de deux subjectivités. « Par la position de surplomb qu'il revendique, nous alerte Christophe Pébarthe, le lecteur philologue ou historien prétend non seulement accéder au sens du texte, mais aussi, de surcroît, à la vérité des événements

fait l'objet d'un article scientifique, semble confirmer la nouvelle date : on pourra consulter le communiqué du ministère de la culture italien, sur son site, à l'adresse https://www.beniculturali.it/mibac/export/MiBAC/sito-MiBAC/Contenuti/MibacUnif/Comunicati/visualizza_asset.html_664312680.html, ; et le site du parc archéologique de Pompéi, à l'adresse <http://pompeisites.org/comunicati/nuova-iscrizione-supporta-la-teoria-della-data-dell'eruzione/>, tous deux consultés le 4 octobre 2019.

125 VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, coll. « Points-Histoire », Paris, Seuil, 1979, pp. 29-30.

126 VEYNE, op. cit., pp. 194-195.

127 STENGERS Jean, « L'historien a horreur du vide », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 82 fasc. 1-2, 2004, Histoire médiévale, moderne et contemporaine-Middeleeuwse. moderne en hedendaagse geschiedenis. pp. 141-149.

en débusquant leur travestissement par un auteur. La lecture qu'il engage postule que la vérité est dans le texte, aux côtés des mensonges et autres erreurs. Mais alors, parce que l'auteur ancien n'est pas un collègue, sa subjectivité doit être rabattue sur l'objectivité historique, comme si le menteur ou le propagandiste avait, malgré lui, dit la vérité, du moins quelques vérités, dans l'océan de ses mensonges. Comment le philologue-historien pourrait-il alors défendre l'objectivité du savoir historique et philologique qu'il produit, autrement qu'en opposant sa bonne subjectivité à la mauvaise subjectivité de ses collègues, argument d'autorité s'il en est ?¹²⁸ »

La réponse réside peut-être dans l'adoption d'une position différente : non pas un aplomb, mais une rencontre. Non pas un contrôle ou une vérification, mais une analyse et une critique. En croisant ce que nous savons d'eux et ce que nous lisons dans leurs textes, leur regard d'ensemble sur la marche de l'histoire, aussi important que les détails de leur vision rapprochée, nous pouvons sans doute mieux comprendre les historiens anciens. Il faut seulement leur accorder une cohérence idéologique, narrative et rhétorique. Là où il nous paraîtrait y avoir erreur de leur part, il y a peut-être choix : l'histoire « est la construction de l'historien et le résultat de ses choix, du découpage qu'il opère dans une réalité informe¹²⁹. » Cette approche nous permettra sans doute de « ne plus étudier l'historiographie des Anciens sans prendre en compte les outils éditoriaux et les catégories d'analyse qui nous permettent de les lire, mais bien plutôt à l'intérieur d'une histoire des représentations –, par conséquent à les appréhender à la fois comme document et comme monument¹³⁰. »

II.B. L'étude de l'écriture de l'histoire

Un texte d'historien antique n'est pas transparent. Les auteurs usent de techniques en vue d'obtenir des effets sur leur lecteur : « Les Anciens (...) ont constitué un corpus de règles qui régissent la production de certains textes et permettent d'utiliser méthodiquement la parole » rappelle Guy Lachenaud, et ils « se préoccupent déjà des

128 PEBARTHE, op. cit., pp. 38-39.

129 SABBAH, op. cit., p. 234. Guy Sabbah s'appuie ici sur les réflexions de Marrou et Raymond Aron.

130 PAYEN Pascal, « En guise de présentation (suite) : Document et monument : les historiens anciens entre histoire scientifique et histoire des représentations », in *Anabases* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 1^{er} juillet 2011, dernière consultation le 21 septembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/anabases/1705>

intentions et des effets du discours¹³¹. » Cette réflexion implique des choix dans le matériau que constituent les événements. Comment percevoir et interpréter ces choix ? Plusieurs approches, que nous avons déjà esquissées plus haut, nous semblent légitimes. Il s'agira ainsi pour nous d'évoquer trois aspects de l'écriture des historiens chrétiens de l'Antiquité tardive : l'histoire comme tradition, l'histoire comme narration, l'histoire comme rhétorique – tous hérités de la tradition classique – tout en considérant ce que le christianisme a fait de l'historiographie – une question que notre présentation du concept d'hérésie dans l'Antiquité tardive a déjà abordé en partie. Signalons d'emblée que nous n'appliquons pas une grille de lecture systématique à tous les textes : il s'agira d'abord de mener une réflexion sur la particularité de chaque texte, les différentes approches d'analyse étant convoquées lorsque cela nous paraît nécessaire ou pertinent.

II.B.1. L'histoire : une tradition écrite

L'histoire telle que la pratiquent les Anciens est avant tout une tradition écrite, chaque auteur s'appuyant sur ses prédécesseurs. Comme le souligne simplement Paul Veyne¹³², les historiens antiques « se recopient souvent les uns les autres. Ce n'était pas seulement parce qu'ils étaient réduits à cela, faute d'autres sources et de documents authentiques. (...) [Ils] considéraient la version transmise par leurs prédécesseurs comme une tradition, [et ils cherchaient] seulement à l'améliorer. » Il importe donc de s'intéresser à la question des sources et à tenter de reconstituer cette tradition, forcément incomplète car nous savons que nous avons perdu nombre d'œuvres historiques dont l'existence est attestée. Il s'agira également d'interroger, lorsque l'étude du texte le nécessitera, les traditions parallèles, afin d'y repérer les variations ou les permanences du récit. Nous serons ainsi amenés à chercher si les éléments concernant l'affaire priscillianiste que l'on peut trouver dans les chroniques du Ve s. (la *Chronique* de Prosper d'Aquitaine, la *Chronica Gallica* de 452 et la *Chronique* d'Hydace) restent en grande majorité dépendants de notre source narrative la plus complète qu'est le récit des *Chroniques* de Sulpice Sévère. Quant l'enquête ne peut être faite, la tradition historique la remplace et

131 LACHENAUD Guy, « Clio n'en finit pas de nous faire songer... Prolégomènes », in *Promettre et écrire : Essais sur l'historiographie des Anciens*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2004, p. 10.

132 VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* coll. « Points-Essais », Paris, Seuil, 1983, p. 19-20.

conditionne la représentation des faits par les historiens postérieurs.

Le phénomène de l'intertextualité est également un aspect des textes historiographiques à ne pas négliger. Nous ne sommes plus ici dans la question des sources. On peut distinguer deux pratiques : la citation et l'allusion. La citation directe est une pratique dont on a des exemples dans l'historiographie grecque, mais qui a été systématisée par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* : comme le rappelle Sébastien Morlet¹³³, elle vise non seulement à compléter, expliquer et accréditer le récit historique, mais aussi à montrer comment certains textes païens se retrouvent comme sans le vouloir en accord avec les Écritures. La citation scripturaire est par ailleurs une pratique devenue habituelle chez les écrivains chrétiens, et nos historiens n'échappent pas à la règle. L'allusion est quant à elle la preuve que l'auteur pense pouvoir puiser dans des références culturelles partagées avec ses lecteurs. Dans son étude sur Orose, Peter Van Nuffelen nous invite cependant à dépasser la valeur de clin d'œil culturel ou d'ornement littéraire que l'on est tenté d'attribuer à tel ou tel rappel d'une œuvre antérieure. Citant de façon générale les exemples de vers de Virgile insérés dans son récit par Orose, il montre que « les vers tirés de Virgile sont rarement insérés par hasard, mais plutôt soigneusement sélectionnés, et si le lecteur est capable de se rappeler le contexte virgilien des vers cités, il se voit récompensé par un éclairage additionnel du message des *Historiae*.¹³⁴ »

Il nous faut également remarquer que la tradition sur laquelle peuvent s'appuyer nos historiens n'est pas toujours écrite : elle peut également être orale. S'appuyer sur la seule tradition orale pour expliquer un élément du texte d'un historien antique serait une erreur : nous n'avons évidemment aucune possibilité de la prouver. Mais oublier que la tradition orale, la rumeur ou la diffusion des idées par un autre canal que la littérature écrite existent relève aussi d'une erreur de jugement. Nous n'hésiterons pas à mentionner à chaque fois que cela sera pertinent la possibilité de la tradition orale.

Ce n'est par ailleurs qu'après avoir situé autant qu'il est possible notre texte dans la tradition historiographique, dans son époque et sa postérité que l'on approchera l'étude de la narration.

133 MORLET Sébastien, « Ecrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée », in *L'information littéraire*, vol. 57, Les Belles Lettres, Paris, 2003, pp. 9-12.

134 VAN NUFFELEN Peter, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, 2012, p. 11 : « the verses drawn from Vergil are rarely accidentally inserted, but rather carefully selected, and if the reader is capable of recalling the Vergilian context of the verses quoted, he is rewarded with additional insight in to the message of the *Historiae*. »

II.B.2. L'histoire : un genre narratif

L'histoire antique est un genre narratif, qui vise à la reconstruction d'événements passés sous une forme narrative qui se veut plaisante et instructive. En France, Paul Veyne¹³⁵, Paul Ricœur¹³⁶, et par certains aspects Michel de Certeau¹³⁷, ont été parmi les premiers à explorer la voie, parfois contestée, d'une vision « narrativiste » de la pratique de l'histoire ; si les conclusions du premier, qui permettent de considérer de façon plus juste la mentalité et le travail des historiens anciens, sont audacieuses, mais à nuancer, la réflexion du second montre de façon assez solide comment l'historien, quelles que soient ses sources et son intention, est forcément amené, par son travail de mise en intrigue, à reconstruire les événements et sélectionner les faits significatifs pour reconstituer une chaîne de causalité en cohérence avec sa conception de l'histoire, que celle-ci soit préexistante ou une conséquence de la lecture des faits. Un récit cohérent peut être ainsi aussi bien le produit d'une retranscription fidèle des faits que celui d'une lecture idéologiquement construite du réel.

Paul Veyne affirme ainsi, à rebours de la tendance de son temps, que l'histoire n'est pas une science exacte, mais bel et bien une entreprise narrative. « L'histoire est récit d'événements : tout le reste en découle. Puisqu'elle est d'emblée un récit, elle ne fait pas revivre, non plus que le roman ; le vécu tel qu'il ressort des mains de l'historien n'est pas celui des acteurs ; c'est une narration, ce qui permet d'éliminer certains faux problèmes. Comme le roman, l'histoire trie, simplifie, organise, fait tenir un siècle en une page et cette synthèse du récit est non moins spontanée que celle de notre mémoire (...) ¹³⁸ » Elle ne fournit pas de réelle explication rationnelle, mais organise, de façon empirique et inégale selon les sources dont il dispose, un récit causal destiné à être compris par le lecteur.

Rappelons, si besoin était, que l'analyse poétique de l'écriture des historiens ne revient pas à réduire le texte historique à une fiction : Paul Veyne a justement écrit que

135 VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, coll. « Points-Histoire », Paris, Seuil, 1979. La réflexion de l'auteur sur l'histoire se retrouve également dans son essai *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* coll. « Points-Essais », Paris, Seuil, 1983 : voir ainsi le premier chapitre, « Quand la vérité historique était tradition et vulgate », pp. 17-27.

136 RICŒUR Paul, *Temps et récit, tome I, l'intrigue et le récit historique*, coll. « Points-Essais », Paris, Seuil, 1983.

137 DE CERTEAU Michel, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, folio histoire, Paris, 1975.

138 VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, coll. « Points-Histoire », Paris, Seuil, 1979, p. 14.

« le premier devoir de l'historien est d'établir la vérité et le second est de faire comprendre l'intrigue¹³⁹. » Sa formule lapidaire, devenue célèbre : « l'histoire est un roman vrai¹⁴⁰ », peut néanmoins décontenancer par sa référence à la fiction. On a pu critiquer ce qui s'apparentait à du relativisme et à une négation de l'histoire comme recherche de la vérité, reproches déjà formulés à l'encontre des historiens anglo-saxons qui ont initié une telle approche¹⁴¹.

Le travail de Ricœur, qui constitue une réflexion sur la pratique concrète du récit historique par l'historien, s'applique particulièrement bien aux historiens anciens. Il s'appuie d'ailleurs sur deux œuvres de penseurs antiques : la *Poétique* d'Aristote¹⁴² et la réflexion sur la perception du temps exprimée par Saint Augustin dans son livre XI des *Confessions*¹⁴³. Cette double réflexion l'amène à mettre en avant le concept de « mise en intrigue », qui lui permet d'articuler l'exigence de vérité propre à toute volonté de recréation du temps, de la mémoire à l'histoire, et les obstacles que cette exigence rencontre. Le récit devient l'opération nécessaire qui permet l'appréhension du temps¹⁴⁴. Cette mise en intrigue est une opération de reconfiguration du passé qui s'opère selon trois opérations intellectuelles, trois *mimésis*¹⁴⁵ : la première (la configuration) tente d'appréhender les événements, de juger les actes, de construire une chronologie – il s'agit de passer du réel à « l'intelligence narrative »¹⁴⁶ ; la seconde (la reconfiguration) n'est plus compréhension du réel, mais construction d'une image de celui-ci ; elle reconstitue les éléments du réel appréhendés par l'historien en une histoire complète, avec un début et une fin : « la conclusion (...) donne à l'histoire un point final lequel, à son tour, fournit le

139 VEYNE, op. cit., p. 281.

140 VEYNE, op. cit., p. 10. Claude CALAME parle de « fiction référentielle » à propos de la démarche historiographique, dans son article « Vraisemblance référentielle, nécessité narrative, poétique de la vue. L'historiographie grecque classique entre factuel et fictif », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2012/1 (67^e année), p. 81-101.

141 Voir la notice de Christian DELACROIX, « Ecriture de l'histoire », in Christian DELACROIX, François DOSSE, Patrick GARCIA et Nicolas OFFENSTADT (dir.), *Historiographies, Concepts et débats*, Gallimard, folio histoire, Paris, 2010, vol. II, pp. 731-743. On pourra lire deux articles critiquant l'ouvrage de Paul Veyne : le premier sous la plume de Raymond ARON, « Comment l'historien écrit l'épistémologie : à propos du livre de Paul Veyne », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26^e année, N. 6, Paris, 1971, pp. 1319-1354 ; le second par Michel DE CERTEAU, « Une épistémologie de transition : Paul Veyne », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 27^e année, N. 6, 1972, pp. 1317-1327.

142 RICŒUR, op. cit., pp. 65-104.

143 RICŒUR, op. cit., pp. 21-65.

144 RICŒUR, op. cit., p. 105.

145 RICŒUR, op. cit., pp. 105 à 162.

146 RICŒUR, op. cit., p. 112.

point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout¹⁴⁷. » La troisième *mimêsis* (la lecture) se situe « à l'intersection du monde du texte et du monde du lecteur¹⁴⁸ » : à la suite des théories de la réception littéraire, Ricœur montre qu'une troisième image, un troisième récit se forme au moment de la lecture du texte.

La réflexion de Ricœur rétablit ainsi l'équilibre entre vérité historique et fiction en montrant que la narration historique fait intervenir la compréhension comme l'imagination de l'historien et du lecteur à travers la mise en forme du récit.

Ricœur liste trois éléments fondamentaux à considérer dans la construction du récit historiographique : l'événement (« ce qui en survenant fait avancer l'action ») ; les personnages : « les personnages du récit – les caractères – sont mis en intrigue (...) et sont les agissants et les souffrants de l'action. » ; et troisième point : « l'évaluation morale des personnages » par l'historien¹⁴⁹ : « en fonction des normes immanentes à une culture, les actions peuvent être estimées ou appréciées, c'est à-dire jugées selon une échelle de préférence morale¹⁵⁰ ». Le discours axiologique du narrateur est aussi une porte d'entrée vers la mentalité de l'auteur : « De fait, ce ne serait qu'une exagération minimale que de dire que pour la plupart des historiens anciens, presque chaque phrase de leur œuvre nous dit quelque chose sur son auteur » souligne Marincola¹⁵¹.

Les événements sont évidemment le cœur du discours historiographique, et ce sous plusieurs aspects :

- la mise en évidence du choix, opéré par les historiens, des faits appelés à devenir événements historiques parce qu'ils apparaissent dans leur récit, permet de comprendre ce qu'ils pensent être des faits significatifs ;

- l'étude de la chronologie établie par l'historien est évidemment importante, mais nous ne l'étudierons pas en tant que telle, sauf lorsqu'elle permettra de relever et d'expliquer d'éventuelles distorsions entre nos sources, ou lorsqu'elle relèvera d'une analyse de la causalité des faits établie par l'historien ;

- l'analyse de la disposition et l'enchaînement des faits est en effet fondamentale :

147 RICŒUR, op. cit., p. 130.

148 RICŒUR, op. cit., p. 136.

149 RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, coll. « Points essais », Le Seuil, Paris, 2000, p. 313-314.

150 RICŒUR Paul, *Temps et récit, tome I, l'intrigue et le récit historique*, coll. « Points-Essais », Paris, Seuil, 1983, p. 116.

151 MARINCOLA John, *Authority and tradition in ancient history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. XI : « Indeed, it is only a slight exaggeration to say that for most ancient historians almost every sentence in their work tells us something about its creator. »

« une étude serrée des historiens anciens révèle un arsenal de techniques par lesquelles la manipulation du fil narratif, l'ordre dans lequel les événements sont narrés créent de subtiles impressions sur les personnages sans un seul mot de commentaire direct [du narrateur].¹⁵² » Ce phénomène sera également intéressant à étudier dans le cas de textes annalistiques, tels la *Chronique* de Jérôme, qui juxtapose de brèves notices plutôt que de lier le tout en un récit ;

- et enfin, l'étude des effets proprement stylistiques du récit permettra de soutenir une analyse rhétorique du texte, en s'appuyant de façon raisonnée sur les apports de la narratologie¹⁵³.

L'histoire antique est également, de façon incidente mais significative, un art du portrait. L'histoire entretient une relation évidente avec le genre biographique ; pas un récit sans personnage, et pas d'histoire sans personnages historiques. « L'étude du pourquoi et du comment les historiens caractérisent les agents de leurs récits n'est en rien, rappelle Luke Pitcher, vaine ou inutile¹⁵⁴. »

Les personnages historiques sont dans l'esprit de l'auteur comme du lecteur des individus réels, historiquement attestés ; mais leur présence dans le texte relève de la *mimêsis* aristotélicienne : le portrait est donc un dispositif littéraire dont les fonctions peuvent être davantage expressives ou symboliques, polémiques ou apologétiques qu'informatives¹⁵⁵. Il est cependant rare que les historiens anciens tracent des portraits explicites, en pied, des personnages historiques : la plupart des figures agissantes du récit historique antique sont en fait décrites en actes. Pour une partie des portraits que nous étudierons, l'évidence pousse à rappeler que les portraitistes n'ont jamais rencontré leurs modèles¹⁵⁶. Il est donc pertinent de tenter d'évaluer le caractère intertextuel ou stéréotypé du portrait. Comme on l'a rappelé plus haut, il faudra aussi se pencher sur le jugement

152 PITCHER Luke V., « Characterization in Ancient Historiography », in John MARINCOLA (dir.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2007, pp. 102-117. Citation de la p. 114 : « Close study of the ancient historians reveals an armory of techniques whereby the manipulation of narrative flow, the order in which events are narrated, makes subtle points about individual character without a single word of overt comment being passed. »

153 On s'appuiera sur le travail de Gérard GENETTE, *Figures III*, coll. « Points-essais », Le Seuil, Paris, 1972.

154 PITCHER, op. cit., p. 102 : « The study of how and why the historians characterize the agents of their histories is by no means an idle or a fruitless one. »

155 Nous ne reprenons pas systématiquement les termes exacts employés par Philippe HAMON, *Introduction à l'analyse du descriptif*, Hachette, Paris, 1981.

156 C'est ce que souligne par exemple Annick MARTIN dans son article « Le fulgurant succès d'Arius », in *Les premiers temps de l'Eglise, de Saint Paul à Saint Augustin*, M.-F. BASLEZ (éd.), Gallimard et le Monde de la Bible, folio histoire, Paris, 2004, pp 690-698.

implicite ou explicite du narrateur sur les personnages qu'il met en scène : à cet égard, les références intertextuelles sont aussi un signe d'éloge ou de blâme. Dans son étude des différents portraits d'Hannibal par les historiens anciens, Guy Lachenaud rappelle que lorsque les historiens anciens blâment les Carthaginois pour avoir provoqué la guerre ils démontrent leur tendance à « instruire le procès des personnes et des peuples en mêlant notations psychologiques, discussions juridiques et représentations idéologiques et partisans.¹⁵⁷ » Si nos historiens chrétiens se sont effectivement nourris de représentations hérésiologiques, nous devrions retrouver les mêmes tendances dans leurs textes.

II.B.3. L'histoire : un genre rhétorique

L'usage des outils rhétoriques – et même, dans le cas par exemple de Jérôme et Sulpice, qui furent aussi des rhéteurs, la longue pratique de l'art de la rhétorique semblent indéniables dans l'historiographie antique, y compris chrétienne. Du moment qu'ils étaient cultivés, Chrétiens comme païens, écrit Hervé Inglebert, « étant passés par les mêmes écoles, (...) argumentaient de la même manière¹⁵⁸. »

L'histoire est rapprochée de la rhétorique depuis Cicéron¹⁵⁹ : d'abord par leurs points communs, « les Anciens éprouv[ant] de grandes difficultés pour caractériser le genre historique, (...) ils le définissent plutôt par rapport à la rhétorique, qu'il s'agisse de problèmes esthétiques ou de valeurs qui lui sont propres¹⁶⁰. » La rhétorique étant conçue de plus en plus largement comme l'équivalent d'une théorie générale de la littérature, toute question stylistique ou poétique finissait par y ramener¹⁶¹.

L'histoire est également utile à la rhétorique, en tant que catalogue d'*exempla* utiles à l'enseignement comme à la pratique de la rhétorique¹⁶². Peter Van Nuffelen va plus loin

157 LACHENAUD Guy, « Hannibal. Du portrait à la figure », in *Promettre et écrire : Essais sur l'historiographie des Anciens*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2004, pp. 167-186. Citation de la p. 170.

158 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, p. 17.

159 CIZEK Eugen, « La poétique cicéronienne de l'histoire », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, mars 1988. pp. 16-25.

160 LACHENAUD Guy, « Clio n'en finit pas de nous faire songer... Prolégomènes », in *Promettre et écrire : Essais sur l'historiographie des Anciens*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2004, p. 20.

161 PERNOT Laurent, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Livre de Poche Références, Librairie générale française, Paris, 2000, p. 257.

162 LACHENAUD, op. cit., p. 19, et GUARD Thomas, « Cicéron : l'orateur, l'histoire et l'identité romaine », in *Cahiers des études anciennes* [En ligne], XLVI | 2009, mis en ligne le 13 mars 2010,

encore¹⁶³ : nombre de textes historiques sont avant tout écrits pour être utilisés dans l'enseignement de la rhétorique ; les orateurs eux-mêmes, y compris au IV^e siècle de notre ère, lisaient avidement et écrivaient assidûment des textes historiques, les exemples glorieux du passé étant un élément essentiel de la culture classique.

Dans l'autre sens, la rhétorique est aussi utile à l'histoire : elle lui fournit *a minima* des outils propres à convaincre le lecteur, et au mieux un véritable art d'écrire, en vertu de l'extension du domaine de la rhétorique évoqué quelques lignes plus haut. La dimension rhétorique des textes historiques doit être appréhendée comme un second moyen, après la narration, d'explication des faits et de persuasion du lecteur. Le récit de l'historien vise en effet, selon Guy Lachenaud, à « accumuler les données comme autant de preuves et fournir à tout le moins l'esquisse d'une explication qui soit suffisamment claire, en faisant apparaître des connexions causales. En effet, la profusion des détails et des données rend l'explication de plus en plus probabiliste¹⁶⁴. » La répétition des faits posés comme des preuves d'une argumentation est ainsi patente dans un texte comme la *Chronique* de Jérôme, qui fonctionne par juxtaposition de notices. Il convient donc d'apprécier l'efficacité de l'argumentation par rapport aux critères de vérité antiques plutôt que sous l'angle de la manipulation des faits.

Nous avons déjà abordé la question de la manipulation lorsqu'il s'est agi plus haut d'évoquer la notion de « déformation historique. » La culture et la pratique rhétoriques des historiens anciens ne supposent-elles pas un rapport particulier à la vérité ? On ne fera pas ici le procès platonicien de la rhétorique ; mais la difficulté consiste, comme nous l'avons évoqué plus haut, à ne pas disqualifier la véracité du texte de l'historien sans bonnes raisons. Si l'on préfère parler de « déformation » plutôt que de « mensonge », c'est avant tout parce que l'expérience des textes montre que rares sont les historiens qui créent des faits *ex nihilo*, car ils utilisent les sources qu'ils ont à leur disposition (tradition écrite ou orale, témoignage direct) et ne divaguent pas en dehors de ce que leur enquête a établi¹⁶⁵.

Il faut alors comprendre ce qui peut amener l'écrivain à déformer les faits. Nous

consulté le 23 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/180>.

163 Nous résumons sa démonstration des pp. 76-79 de son ouvrage *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, 2012.

164 LACHENAUD, op. cit., p. 35.

165 BOSWORTH A. Brian, « Plus ça change.... Ancient Historians and their Sources » in *Classical Antiquity* 22 (2), 2003, pp. 167-197.

avons déjà évoqué les quelques raisons, recensées de façon très générale par Seignobos, qui pouvaient pousser nos sources à mentir. Il convient de préciser ces motifs en les situant dans la pratique argumentative concrète de nos historiens anciens ; ce qu'a déjà fait Hervé Inglebert en une formule limpide : « les raisons principales des déformations de la vérité historique étaient le choix du public, le choix des arguments, et l'utilisation rhétorique de l'histoire¹⁶⁶. »

Nous reviendrons sur la question du public visé par nos textes : nous poserons systématiquement la question du destinataire envisagé par chacun de nos auteurs. Pour ce qui est des arguments, Hervé Inglebert souligne qu'il s'agissait de sélectionner ceux qui pouvaient convaincre, même s'ils n'étaient pas forcément partagés par l'auteur ou peuvent nous paraître malhonnêtes. C'est ce qu'indique aussi Cicéron dans un passage souvent commenté¹⁶⁷. Écrivant à Luceius, l'un de ses amis historien, il lui demande d'écrire une histoire de son consulat, et précise : « je te demande vraiment avec insistance d'embellir les faits plus intensément que tu ne les as peut-être perçus, et de négliger pour cela les lois de l'histoire », *te plane etiam atque etiam rogo ut et ornes ea uehementius etiam quam fortasse sentis, et in eo leges historiae neglegas (...)*¹⁶⁸. Comme le souligne Eugen Cizek, il y a contradiction, car l'homme politique Cicéron demande ici à l'historien Luceius d'ignorer les lois de l'histoire énoncées par l'historien Cicéron dans son *De oratore* : ne rien dire de faux, dire tout ce qui est vrai, rester impartial¹⁶⁹ - *sine ira et studio*, a écrit Tacite. La contradiction paraît cependant moins choquante si l'on considère, avec Gérard Salamon¹⁷⁰, que le récit demandé à Luceius ne relève peut-être pas de l'historiographie, mais plutôt du biographique, voire de l'épidictique – et que c'est exactement ce que signifie Cicéron à son ami.

C'est pourquoi nous tenterons souvent de montrer les glissements argumentatifs de nos textes d'un genre rhétorique à un autre. L'histoire peut aussi bien faire appel à travers les intentions du texte, à la rhétorique judiciaire qu'à l'éloge et au blâme, voire au genre délibératif: de nombreuses scènes évoquent les doutes des acteurs de l'histoire sur la

166 INGLEBERT, op. cit., p. 16.

167 CIZEK, op. cit., pp. 20-23.

168 CICERON, *Correspondance*, tome II, éd. L.-A. CONSTANS, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1936, lettre CXII (*Ad fam.* V, 12). Traduction personnelle.

169 CICERON, *De l'orateur*, tome II, éd. E. COURBAUD, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1928, II, 15, 62.

170 SALAMON Gérard, « Cicéron entre histoire et biographie », in *Interférences* [En ligne], 5 | 2009, mis en ligne le 11 décembre 2014, consulté le 24 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/interferences/899>

conduite à tenir face à tel ou tel obstacle, et la délibération entre alors en jeu. La démarche est de saisir dans quelle posture rhétorique l'auteur écrit tel ou tel passage. De même, la lecture de l'argumentation de nos auteurs à travers les trois catégories d'arguments dégagées par Aristote¹⁷¹ – le *logos*, le *pathos* et l'*ethos* – sera d'une aide précieuse pour comprendre la portée de chaque argument sur le lecteur, jauger l'équilibre entre les trois approches, et donc dégager des degrés de déformation historique.

Quant à l'utilisation rhétorique de l'histoire, c'est en tant qu'argument ou en tant qu'*exemplum* qu'elle se manifeste selon Hervé Inglebert. Dans le premier cas, le fait historique est utilisé pour affirmer ; dans le second cas pour illustrer¹⁷². Dans tous les cas, arguments et exemples « nous renseignent sur la mentalité du temps, car ils sont des indices des réactions face aux événements¹⁷³ », même s'il faut prendre garde : dans l'analyse rhétorique, on ne peut pas toujours « conclure des mots à la pensée¹⁷⁴. » Il nous faut de fait prendre garde à l'usage pragmatique de la rhétorique. Comme l'écrit Jean-Pierre Weiss à propos de l'usage de la rhétorique par Augustin dans ses traités polémiques, « la rhétorique, antagoniste de la philosophie qui est recherche de la vérité, ne recule pas nécessairement devant une certaine déformation de la vérité. (...) Le lecteur de n'importe quelle époque décodera à son tour aisément les déformations de la vérité à condition de s'être initié à la rhétorique ancienne¹⁷⁵. »

Hervé Inglebert distingue ainsi la plaidoirie de la démonstration : il s'agit « d'imposer une vérité, non de la découvrir¹⁷⁶. » Il est évident que la transmission des représentations hérésiologiques dans l'histoire chrétienne suppose également la permanence d'une volonté polémique : nous devons donc nous attendre à ce que l'hérétique soit mis en cause par le récit historique, et que l'historien écrive son récit à la manière d'un réquisitoire. Notre travail sera donc de mettre en évidence la rhétorique du récit et la construction de l'adversaire hérétique.

Mais au-delà du réquisitoire contre l'hérétique, l'historien doit aussi faire la démonstration de la dimension chrétienne de la marche de l'histoire. Les arguments

171 ARISTOTE, *Rhétorique*, tome I, éd. Médéric DUFOUR, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1968, livre I, 1356a. Voir aussi PERNOT, op. cit., p. 289.

172 INGLEBERT, op. cit., p. 17.

173 INGLEBERT, op. cit., p. 18.

174 INGLEBERT, op. cit., p. 16.

175 WEISS Jean-Pierre, « La méthode polémique d'Augustin dans le *Contra Faustum* », in ZERNER, Monique (dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Collection du Centre d'études médiévales de Nice, vol. 2, Nice, 1998, pp. 15-38.

176 INGLEBERT, op. cit., p. 17.

polémiques, qu'ils soient historiques ou théologiques, ne peuvent suffire à convaincre les païens auxquels s'adresse Orose ou les ascètes inquiets de l'entourage de Sulpice Sévère : nos historiens se doivent aussi de construire une logique de l'histoire qui corresponde à leurs convictions religieuses. L'histoire devient ainsi sous la plume des auteurs chrétiens un genre qui s'intéresse aussi au futur.

L'historiographie chrétienne inclut en effet le récit testamentaire en affirmant la véracité. Or, la révélation chrétienne inclut une annonce de la fin de l'histoire, une eschatologie. Cette vision du futur fait, paradoxalement, aussi partie de l'histoire pour nos auteurs : ils lisent dans le présent les signes d'un avenir déjà annoncé. Il sera donc indispensable d'examiner les conceptions eschatologiques de nos auteurs – souvent différentes, ne serait-ce que sur la chronologie des événements ou la question de l'âge du monde. Cette question est évidemment en lien avec celle de la position de chaque historien par rapport à l'optimisme eusébien : nos auteurs interprètent aussi les événements de leur temps par rapport à l'idée qu'ils se font de l'avenir de l'Empire romain, dont on mesure mal le caractère exceptionnel en tant que seule structure politique à couvrir la quasi-totalité du monde connu à l'époque. L'eusébianisme liant l'extension de l'Empire à l'extension du christianisme, la question est cruciale pour nos historiens.

III. Le choix des textes

Rappelons ici que notre travail s'attache à étudier trois œuvres d'historiens chrétiens écrivant en latin à la fin du IV^e s. et au début du Ve : soit dans l'ordre chronologique de publication la traduction et continuation de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée par Jérôme (380), les *Chroniques* de Sulpice Sévère (401) et les *Histoires contre les païens* d'Orose (417). Signalons d'emblée que notre projet initial était d'inclure dans notre corpus le texte de la continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée par Rufin d'Aquilée (402). Les caractéristiques du texte de Rufin - une ample narration, focalisée sur les péripéties de la crise arienne, rédigée à quelques mois près en même temps que les *Chroniques* de Sulpice, et relevant, selon Hervé Inglebert, d'une lecture eusébienne de l'histoire – justifiaient pour nous son inclusion dans notre corpus. La contrainte de temps nous a poussé à écarter notre étude de ce texte, non sans l'espoir d'y revenir : nous nous

permettrons néanmoins de l'évoquer parfois.

L'importance et l'influence des textes de notre corpus a été soulignée à maintes reprises : ainsi, dans le préambule d'un article consacré à la conception de l'histoire chez Quodvultdeus de Carthage, Hervé Inglebert, qui cite nos trois textes et y ajoute celui de Rufin et la *Cité de Dieu* d'Augustin, avance que « c'est seulement à la fin du IV^e siècle que l'interprétation de l'histoire romaine par les auteurs chrétiens latins devint une problématique courante. (...) Ces ouvrages sont fort différents et n'appartiennent pas aux mêmes genres littéraires. Mais leur souci de rendre compte des relations entre l'empire et l'Église au sein d'une histoire dirigée par Dieu unifie leurs propos. Ces livres, devenus classiques, ont exercé une énorme influence, qui est attestée dès le V^e siècle¹⁷⁷. » Nous ne pouvons donc que réaffirmer que ces textes constituent le socle de l'historiographie latine, chrétienne et occidentale de la fin de l'Antiquité. Nous aurons l'occasion de mesurer l'influence de chacun au cours de notre étude.

Les trois textes étudiés forment un corpus cohérent à plusieurs titres : malgré différentes ampleurs chronologiques, ils ont tous trois en commun une même période-charnière, celle qui va du règne de Constantin (nommé César en 306, mort en 337) au règne de Théodose (mort en 395). Le moment de leur écriture est également assez rapproché (380 – 401 - 417), une telle profusion d'œuvres majeures s'expliquant par la nécessité de réagir à deux événements importants : la bataille d'Andrinople en 378 (qui constitue la fin du texte de Jérôme) et le sac de Rome en 410 (qui a suscité, sans doute à travers Augustin, l'écriture des *Historiae* d'Orose).

On peut cependant noter des différences qui nous permettront autant d'approches variées.

Si la démarche historiographique est commune, les formes génériques sont différentes : là où Jérôme suit une forme annalistique, en faisant se succéder les événements dans un strict ordre chronologique, Orose fournit un récit nettement plus condensé, dont la chronologie reste assez précise ; Sulpice Sévère, quant à lui, propose, dans la partie des *Chroniques* qui nous intéresse, une narration un peu plus ample, et sa chronologie reste relative au temps de l'écriture de l'œuvre.

177 INGLEBERT Hervé, « Un exemple historiographique au V^e siècle : la conception de l'histoire chez Quodvultdeus de Carthage et ses relations avec la Cité de Dieu », in *Revue d'Etudes augustiniennes et patristiques*, n°37-2, Brepols, Turnhout, 1991, pp. 307-320. Citation de la p. 307.

Les contingences de l'histoire personnelle des auteurs et de la transmission des textes font que nous ne disposons jamais de récits totalement parallèles des mêmes événements historiques. Notre corpus n'échappe pas à la règle : chacun de nos auteurs a focalisé son attention sur des hérésies différentes. Si Orose et Jérôme, dans des proportions différentes, se sont seulement intéressés à l'arianisme, Sulpice Sévère y a également consacré une partie de son récit, sous un angle encore différent, et y a ajouté une relation de l'affaire priscillianiste qui a fait couler beaucoup d'encre : hormis quelques passages de chroniques plus tardives, ou de nombreuses sources conciliaires ou hérésiologiques, Sulpice reste notre seule source historiographique un tant soit peu circonstanciée sur Priscillien. On ajoutera également à l'examen de ces textes un passage éloquent du *Panégyrique de Théodose*, de Pacatus, qui nous permettra à la fois d'interroger l'analyse rhétorique du récit historique et le portrait d'un, ou plutôt d'une hérétique particulière.

Il nous a paru pertinent d'aborder en premier les textes traitant de la crise arienne, mais sans suivre l'ordre chronologique : nous avons souhaité glisser peu à peu d'une lecture optimiste de l'histoire, jusqu'au texte particulièrement pessimiste de Sulpice : ainsi, nous aborderons d'abord le récit d'Orose, puis la *Chronique* de Jérôme, et enfin le récit de Sulpice. Les permanences et les variations de la représentation de l'hérésie n'en seront que plus flagrantes. Cet ordre nous permet également d'aller du texte le moins disert sur l'hérésie au récit le plus ample.

Nous nous intéresserons ensuite au priscillianisme et au procès de Trèves. Là encore, nous bouleversons l'ordre chronologique : après une étude d'un passage du *Panégyrique de Théodose* de Pacatus, que nous posons en contre-point des textes suivants, nous étudierons les témoignages narratifs (essentiellement les chroniques de Prosper, d'Hydace et la *Chronica Gallica* de 452) afin de mesurer ce qu'elles doivent au récit de Sulpice Sévère, qui constituera le dernier objet de notre lecture.

Première partie : la crise arienne

Chapitre I - *Christianis imperatoribus*

I. Introduction : Orose contre les païens¹

On s'intéressera dans ce premier chapitre à un texte qui a eu une postérité assez importante : les *Histoires contre les païens* d'Orose. Notre auteur a rarement été considéré comme un historien sérieux ou fiable par les historiens et les critiques modernes². C'est pourtant son texte qui a été particulièrement utilisé au Moyen-Âge comme source constante, pour ce qui est de la période antique, de la tradition historiographique³ : « les *Histoires* d'Orose, souligne Marie-Pierre Arnaud-Lindet, sont l'un des ouvrages les plus cités dans les catalogues des bibliothèques médiévales⁴. » Nous avons ainsi conservé près de deux cent soixante-quinze manuscrits du texte. Marie-Pierre Arnaud-Lindet précise par ailleurs que « c'est en tant qu'abrégé d'histoire universelle, complet et facile à consulter, que [l'œuvre d'Orose] se retrouva dans la plupart des bibliothèques d'alors⁵. » Le récit d'Orose déploie en effet un récit qui part du péché originel, rapidement évoqué⁶, et s'achève au traité conclu en 416 entre Honorius et les Goths⁷. Son ampleur est encore plus vaste que celle de la traduction et la continuation de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée par Jérôme, avancée jusqu'à Adam et prolongée d'une trentaine d'années.

L'importance de ce récit dans l'élaboration, au cours des siècles, des représentations du passé est donc indéniable. Mais c'est une autre particularité du texte qui lui a valu à la fois sa popularité au Moyen-Âge et son discrédit moderne : le récit historique y paraît en

1 Le titre du chapitre provient d'OROSE, *Histoires*, VII, 29, 2. Notre édition de référence sera celle de Marie-Pierre Arnaud-Lindet : OROSE, *Histoires (contre les païens)*, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1990 (tome I, livres I-III), 1991 (tome II, livres IV-VI) et 2003 (tome III, livre VII et index). Nous préciserons le tome et la page lorsqu'il s'agira de citer le commentaire de l'éditrice du texte, et n'indiquerons le livre et le chapitrage lorsqu'il s'agira de citer le texte. Sauf indication contraire, nous reprenons la traduction de Marie-Pierre Arnaud-Lindet.

2 VAN NUFFELEN Peter, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, 2012, p. 1 et 4 ; OROSE, *Histoires (contre les païens)*, éd. Arnaud-Lindet, tome I, livres I-III, Paris, 1990, p. VII.

3 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 14, parle de « his influence on medieval historiography, a tradition that he helped to shape ».

4 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, in OROSE, tome I, p. LXVII.

5 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, in OROSE, tome I, p. VII.

6 OROSE, I, 3, 1.

7 OROSE, VII, 43, 10-15.

effet subordonné à un discours théologique. Orose répond, de son propre aveu⁸, à une commande de Saint Augustin qui souhaite disposer d'une série d'exemples de catastrophes diverses survenues dans les temps païens pour illustrer l'argumentation de sa future *Cité de Dieu*. « De fait, l'ombre d'Augustin plane lourdement sur Orose. Les *Histoires* (...) sont habituellement lues à la lumière de la théologie d'Augustin, et ainsi plutôt comme une théologie de l'histoire que comme une véritable entreprise historique⁹. »

Le travail d'Orose est cependant comparable à celui des historiens de son temps, même si la genèse de l'œuvre, son titre, sa structure et son discours témoignent de quelques particularités. De fait, après que la demande d'Augustin est devenue caduque¹⁰, Orose a continué à travailler sur son texte de manière indépendante, tout en enrichissant son plan de références historiques supplémentaires, et il a développé un discours personnel sur les événements qu'il décrit. Il convient donc, à la suite de Peter van Nuffelen, de laisser de côté l'encombrante référence à Augustin et de considérer le travail d'Orose en lui-même : « sans nier qu'Orose ait eu quelques idées, (...) nous ne pouvons essayer de déduire les perspectives d'un travail historique sans le comprendre à partir de ses propres termes¹¹. » La recherche la plus récente a montré que cette référence encombrante doit être évacuée¹², et qu'il est nécessaire, pour reprendre l'expression d'Hervé Inglebert, de pratiquer une « analyse autonome¹³ » d'Orose.

I.A. Brièveté du récit, importance de l'argumentation

Orose développe une vision précise et insistante de l'histoire : l'intention démonstrative du récit est indéniable et paraît évidente au lecteur. C'est sans doute là que se situe la particularité la plus flagrante du texte. Le caractère démonstratif du récit

8 OROSE, I, 1, 1 : *praeceptis tuis parui...* (« j'ai obéi à tes prescriptions ») et I, 1, 8 : *uoluntati tuae uolens parui...* (« j'ai volontairement obéi à ta volonté »).

9 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 3 : « Indeed, Augustine casts a long shadow on Orosius. (...) the *Historiae* are usually read in the light of Augustine's theology and thus as a theology of history rather than a proper history. »

10 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, p. XXI-XXV.

11 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 5 : « whilst not denying that Orosius had some ideas, (...) we cannot try to deduct views from a work of history without understanding it on his own terms. »

12 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, in OROSE, tome I, pp. VII-VIII.

13 INGLEBERT, Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, Paris, 1996, p. 507. Hervé Inglebert relève le caractère fondateur de la thèse de Marie-Pierre Arnaud Lindet, que nous n'avons pas pu consulter.

d'Orose est si évident qu'il peut paraître envahissant. Marie-Pierre Arnaud-Lindet souligne le foisonnement de l'argumentation, « présentée dans un désordre apparent où l'exposition des idées d'Orose se mêle sans cesse à la trame du récit d'histoire universelle qui fonde son apologétique. » Le récit ne semble ainsi pas l'objet, mais l'instrument du discours. Le titre complet de l'œuvre, *Historiarum adversus paganos libri VII*, souligne en outre la perspective polémique du texte. Les faits historiques deviennent ainsi des preuves, des *exempla* : des éléments de l'*argumentatio* contre les païens.

Par ailleurs, le format de son récit, plus ample que prévu au départ, mais qui témoigne néanmoins de la volonté de condenser la narration, l'amène assez souvent à résumer les événements. Nous lisons en grande partie chez Orose un compendium d'événements. On pourrait y voir une schématisation excessive des faits, qui trahirait la « déformation historique ». *A contrario*, la relative sécheresse de son récit pourrait laisser penser qu'Orose n'a pas d'objectif esthétique dans la narration : la dramatisation semble assez souvent absente de son récit. Cette caractéristique de son travail le range ainsi, pour ce qui est de la structure narrative, parmi les abrégiateurs : Eutrope, Rufius Festus, Aurelius Victor.

Seuls quelques épisodes sont en effet développés : le mode narratif est assez souvent celui du résumé. Le format de l'ouvrage est celui d'un bréviaire d'ampleur : Orose part d'Adam pour aboutir à sa propre époque (*ab initio mundi usque in praesentem diem*, VII, 43,19) en s'appuyant sur les traditions historiographiques judéo-chrétiennes, grecques et romaines. La prétention d'Orose est ainsi d'embrasser la totalité de l'histoire depuis les origines jusqu'à sa propre époque. Mais là où Ammien Marcellin raconte trois siècles en une trentaine de livres, Orose en expédie cinquante-sept en sept livres¹⁴. Orose travaille à partir d'un assez grand nombre de sources, en « abrégiateur qui veut aller à l'essentiel en négligeant l'accessoire¹⁵ ». L'auteur lui-même ne se prive pas de le répéter :

Ego initium miseriae hominum ab initio peccati hominis docere institui, paucis dumtaxat isdemque breuiter delibatis (I, 1, 4)

« Moi, j'ai décidé d'enseigner l'origine de la misère humaine depuis le péché originel de l'homme, en me limitant à un petit nombre, et ceux-là même exposés

14 Lui-même compte *per annos quinque milia sescentos decem et octo*, « cinq mille six cent dix-huit années » de récit (VII, 43, 19).

15 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, tome I, p. XXIX.

brièvement. »

At ego nunc cogor fateri, me prospiciendi finis commodo de tanta malorum saeculi circumstantia praeterire plurima, cuncta breuiare. Nequaquam enim tam densam aliquando siluam praetergredi possem, nisi etiam crebris interdum saltibus subuolarem. (I, 12, 1)

« Mais quant à moi je suis forcé d'avouer que pour en apercevoir le bout, je laisse de côté nombre d'événements sur un si grand nombre de malheurs de cette époque, et que je les abrège tous. En effet je ne pourrais nullement avancer dans une forêt parfois si dense, sinon en survolant parfois ces bois épais. »

Il ne s'agit pas ici de la protestation habituelle d'humilité d'une *captatio benevolentiae* ; c'est la marque d'un projet : Orose veut aller à l'essentiel. Plus que les faits, c'est leur signification qui importe. La métaphore de la forêt et de son survol exprime bien la volonté d'Orose de tirer un sens d'un chaos d'événements.

La proportion entre narration et démonstration, et la visibilité de cette dernière font donc de l'œuvre d'Orose un récit plus ouvertement rhétorique que ceux de la plupart des historiens.

I.B. La nature rhétorique du récit

Une série de questions se posent néanmoins. Quel est l'équilibre entre récit et démonstration ? Quel lien est fait entre les deux, et de quelle manière un résumé peut servir une argumentation ? La réception médiévale du texte nous livre une piste de réponse.

Vers la fin du neuvième siècle, dans l'Angleterre anglo-saxonne, un auteur anonyme traduit en vieil-anglais les *Historiae*, en produisant un important travail d'adaptation. De fait, la lecture de cette version, en général appelé « Orose vieil anglais » (*Old English Orosius*) est révélatrice. L'auteur élague largement le texte original, avouant ne pas véritablement traduire mais plutôt citer largement l'auteur ancien. « De fait, bien qu'il soit construit sur le même canevas rhétorique et historique que l'original, l'Orose vieil anglais

modifie radicalement l'orientation de son discours. De plus, bien que la majorité de ses récits soient conservés, un grand nombre d'arguments moraux sont supprimés, tandis que de nouvelles histoires, spécifiquement germaniques, sont ajoutées¹⁶. »

On prendra comme exemple le récit du règne de Dioclétien en commençant par le texte d'Orose (VII, 25, 13-14) :

Interea Diocletianus in oriente, Maximianus Herculus in occidente uastari ecclesias, adfligi interficique Christianos decimo post Neronem loco praeceperunt : quae persecutio omnibus fere ante actis diuturnior atque immanior fuit, nam per decem annos incendiis ecclesiarum, proscriptionibus innocentum, caedibus martyrum incessabiliter acta est. Sequitur terrae motus in Syria, ex quo apud Tyrum et Sidonem passim labentibus tectis multa hominum milia prostrata sunt. secundo persecutionis anno Diocletianus ab inuito exegit Maximiano, ut simul purpuram imperiumque deponerent ac iunioribus in rempublicam substitutis ipsi in priuato otio consenescerent. Itaque sub una die Diocletianus apud Nicomediam, Maximianus apud Mediolanium potestatem imperii simul cultumque deposuerunt.

« Entretemps Dioclétien en Orient, Maximien Hercule en Occident prescrivirent le ravage des églises, la destruction et le meurtre des Chrétiens pour la dixième fois depuis Néron : cette persécution fut plus longue et plus sauvage que presque toutes celles d'auparavant, car elle fut menée sans cesse pendant dix ans : incendies d'églises, proscriptions des innocents, massacres des martyrs. S'ensuivit un tremblement de terre en Syrie, par lequel des milliers d'hommes, à Tyr et Sidon, furent écrasés par leurs demeures qui s'écroulaient. La deuxième année de la persécution, Dioclétien exigea de Maximien, qui ne le souhaitait pas, qu'ils déposent ensemble la pourpre et l'empire et qu'ils soient remplacés au pouvoir par des plus jeunes avant de prendre une retraite en se consacrant à leurs loisirs privés. C'est pourquoi, en un seul jour, Dioclétien à Nicomédie et Maximien à Milan déposèrent ensemble le pouvoir impérial et ses ornements¹⁷. »

16 CARLTON David, *The Orosius in King Alfred's Court : A Ninth Century Historical Renaissance*, UBC Okanagan Library, Kelowna, 2012. Citation de la p.2 : « « Indeed, though built around the same rhetorical and narrative framework as the original, the Old English Orosius radically alters the focus of its argument. Moreover, although the majority of its narratives remain, a great number of the moral arguments are culled, while new, uniquely Germanic stories are added. »

17 Traduction personnelle.

Le récit des événements factuels insiste de façon appuyée sur les ravages de la persécution (rythmes ternaires : *incendiis ecclesiarum, proscriptionibus innocentum, caedibus martyrum* ; comparaison insistant sur la cruauté des persécuteurs : *diuturnior atque immanior*) et fait une description brève et imagée du tremblement de terre : *ex quo apud Tyrum et Sidonem passim labentibus tectis multa hominum milia prostrata sunt*), celui-ci présenté par Orose comme conséquence (*sequitur*) et châtement divin de celle-là. Orose insiste sur ce point parce qu'il cherche à disqualifier l'interprétation païenne des catastrophes naturelles : ce n'est pas un Zeus vengeur qui est derrière tout cela, mais Dieu qui punit les persécuteurs. L'enchaînement des faits dans le récit met ainsi en évidence une causalité : le récit en lui-même est déjà un élément de la rhétorique.

Voyons maintenant le texte en vieil anglais. Ce qui frappe le plus le lecteur, c'est la disparition de la voix d'Orose, ne laissant subsister que la partie événementielle de son texte en un résumé très sec :

*æfter Pæm Dioclicianus and Maximianus bebudon ehtnysse Cristenra manna,
— Dioclicianus eastene, and Maximianus westene ; and, for Pæm gebode , wurdon
feala martyras on x [wintra] fyrste. Ða gewearð hi him betweonum, Ðæt hi woldan
Ða anwealdas forlætan, and Ða purpuran alecgan, Ðe hi weredan, and woldon
heora dagas on seftnesse ge-endian ; and Ðæt swa gelæstan. Dioclicianus gesæt on
Nicomedia Ðære [byrig] and Maximianus gesæt on Mediolane Ðære byrig.*

« Après eux Dioclétien et Maximien prescrivirent le meurtre des Chrétiens, Dioclétien en Orient, et Maximien en Occident ; pendant dix ans on accomplit sans cesse des massacres de martyrs. Dioclétien exigea de Maximien, qui ne le souhaitait pas, qu'ils déposent ensemble la pourpre et l'empire et qu'ils soient remplacés au pouvoir par des plus jeunes avant de prendre une retraite en se consacrant à leurs loisirs privés. C'est pourquoi, en un seul jour, Dioclétien à Nicomédie et Maximien à Milan déposèrent ensemble le pouvoir impérial et ses ornements¹⁸ . »

Seules les informations fondamentales pour le récit des événements politiques sont

18 *King Alfred's Orosius*, éd. Henry SWEET, Early English Text Society, part 1, London, 1883, VI, XXX, 2-3, p. 281. Traduction personnelle.

conservées par le traducteur-adaptateur, qui transforme parfois le sens de telle ou telle phrase. Disparaissent notamment tous les effets rhétoriques (l'insistance sur les effets de la persécution), et les faits eux-mêmes (ici le tremblement de terre) présentés par Orose comme des conséquences des actes accomplis contre les chrétiens. Ainsi adapté par un traducteur perspicace, mais devenu insensible à la thèse de notre auteur – soit parce que l'intention polémique originelle ne l'intéresse plus, soit parce qu'il s'agit de simplifier le texte par volonté didactique¹⁹ - l'Orose vieil anglais est utilisé à la cour anglo-saxonne comme un simple compendium historique : là encore, c'est sa valeur de « manuel » qui intéresse le Moyen-Âge.

Cet épisode de l'histoire du texte montre par contraste, à travers la nature des coupes réalisées dans le texte original, l'importance des effets rhétoriques du récit lui-même dans l'œuvre d'Orose.

Peter Van Nuffelen a montré qu'Orose utilise dans son récit des procédés issus de l'éducation rhétorique. Ainsi, plutôt qu'à la dramatisation du récit, qui rapproche le récit du théâtre par la mise en scène détaillée des actions des individus, Orose a souvent recours à l'*euidentia* rhétorique (ou *ἐνάργεια* en grec), qui se rapproche davantage de la peinture : Claude Calame définit l'*euidentia* comme la faculté, le procédé qui permet d'émouvoir l'auditeur ou le lecteur par des visions²⁰, Peter van Nuffelen parle de la représentation « d'événements d'une façon telle que l'auditeur ressent [les faits] comme s'il était présent lui-même et se retrouve donc émotionnellement touché par les événements²¹. » Ce n'est évidemment pas un procédé absent de l'historiographie classique, tant celle-ci est liée à l'écriture rhétorique : Orose s'inscrit parfaitement dans cette tradition²². Le passage analysé ci-dessus en témoigne par la description, rapide mais imagée, des ravages de la persécution.

Dans cette perspective, l'anecdote frappante remplace la narration historique suivie :

19 Voir l'article de William A. KRETZSCHMAR Jr, « Adaptation and "anweald" in the Old English Orosius », in *Anglo-Saxon England*, Vol. 16 (1987), Cambridge University Press, pp. 127-145, qui souligne que le récit polémique et apologétique d'Orose est souvent transformé, au-delà des incompréhensions de certains passages, pour en faire un récit didactique ou moralisateur.

20 CALAME Claude, « Quand dire, c'est faire voir, l'évidence dans la rhétorique antique », in *Études de lettres*, Faculté des Lettres, Université de Lausanne, 1991, pp. 3-22. Voir aussi l'article de Juliette DROSS, « Texte, image et imagination : le développement de la rhétorique de l'évidence à Rome », in *Pallas* [en ligne], 93 | 2013, mis en ligne le 1^{er} novembre 2013, dernière consultation le 10 septembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/pallas/1513>.

21 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 120 : « *Enargeia* aims at representing events in such a way that the listener feels he is present himself and is therefore emotionally touched by the events. »

22 VAN NUFFELEN, op. cit., pp. 12-13.

certains éléments sont mis en avant pour caractériser rapidement un personnage, en lien avec une interprétation providentielle de l'histoire. Ainsi, Orose présente Néron de façon assez caricaturale, en s'appuyant sur Suétone :

Siquidem petulantia percitus omnia paene Italiae ac Graeciae theatra perlustrans, adsumpto etiam uarii uestitus dedecore cerycas citharistas tragoedos et aurigas saepe sibi superasse uisus est. Libidinibus porro tantis exagitatus est, ut ne a matre quidem uel sorore ullaue consanguinitatis reuerentia abstinuisse referatur, uirum in uxorem duxerit, ipse a uiro ut uxor acceptus sit.

« De fait, on le vit souvent, agité par l'impudence, parcourant presque tous les théâtres d'Italie ou de Grèce, ayant assumé la honte de déguisements variés, croire l'emporter sur des joueurs de trompette, des citharistes, des tragédiens et des auriges. De plus, il s'excita à tant de débauches que l'on rapporte qu'il ne se tint même pas à l'écart de sa mère ou de sa sœur ou d'aucun lien familial respectable, il épousa un homme, il fut lui-même pris comme épouse par un homme²³. »

Orose résume de manière évidente et assez condensée huit sections de la *Vie de Néron* de Suétone²⁴ en en sélectionnant les faits les plus susceptibles de soulever l'indignation de son lecteur, puis en les disposant sous forme de liste. Le pathos repose sur un rythme ternaire et une gradation dans le scandale (prétentions artistiques, inceste, mariage homosexuel volontaire puis subi), Orose reprenant les conceptions morales romaines traditionnelles exprimées par Suétone. Suit alors le jugement de l'historien, lorsqu'Orose fustige la « téméraire impiété envers Dieu » (*temeritas impietatis in Deum*, 7, 10) du Néron persécuteur des chrétiens, et explique par les actes de l'empereur dévoyé toute une série de catastrophes qu'il énumère aussitôt après dans son récit (VII, 7, 11-12). On constate ainsi ici à la fois le travail de condensation et l'élaboration rhétorique des éléments du récit.

Peter Van Nuffelen rappelle ainsi qu' « Orose est un énième exemple de la nature rhétorique de l'historiographie dans l'Antiquité tardive, et une illustration de la façon dont

23 OROSE, VII, 7, 1-2.

24 SUETONE, *Vie des Douze Césars*, tome II, Tibère – Caligula – Claude – Néron, éd. Henri Ailloud, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1931. Voir les chapitres XII, XX à XXV et XXVIII et XXIX.

elle s'ancre dans la tradition rhétorique²⁵. » Il faut donc comprendre que si la démarche d'Orose naît d'une réflexion théologique, la construction de sa pensée et de son texte s'appuie toujours sur une narration rhétorique. La démonstration de sa pensée s'opère toujours à travers un récit historique qu'il commente : si la proportion entre récit et commentaire est particulière, la hiérarchie entre les deux n'est pas inversée.

Il nous faut donc nuancer nos premières constatations et bien comprendre la nature particulière du récit d'Orose : si ses proportions impliquent nécessairement une démarche qui le rapproche des travaux des abrégiateurs, le détail de sa composition entremêle résumé de faits, anecdotes frappantes, appels au pathos et commentaire explicite des événements. Comme l'écrit Luc de Coninck, Orose cherche « certainement à se montrer bref, mais il ne se restreint pas à de simples résumés de ses sources, parce qu'il veut *exprimere* les faits²⁶ », c'est-à-dire représenter avec expressivité les événements.

Son texte est donc un premier terrain idéal pour notre démarche : on pourra s'appuyer sur l'élaboration littéraire du récit pour en saisir quels furent l'objectif, les sources et la perspective.

I.C. Projet, sources et perspectives de l'œuvre

Les éléments sûrs de la biographie d'Orose sont assez peu nombreux ; Marie-Pierre Arnaud-Lindet en a proposé un état complet et détaillé²⁷ auquel nous renvoyons notre lecteur. Quelques éléments méritent d'être rappelés ici dans la mesure où ils éclairent les conditions de production de l'œuvre et la démarche qui fut celle de notre auteur.

I.C.1. Le projet d'Orose

Nous n'avons des détails sur l'auteur que sur les quatre dernières années de sa vie, de 414 à 418. D'origine bretonne, devenu prêtre en Galice, à Braga, Orose vient en Afrique rencontrer Augustin à qui il adresse un *Commonitorium de errore priscillianistarum et*

25 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 80. « Orosius is another example of the rhetorical nature of historiography in late Antiquity and an illustration of how it is rooted in the school of rhetoric. »

26 DE CONINCK Luc, « Orosius on the *uirtutes* of his narrative », in *Ancient Society*, Vol. 21, Peeters, Louvain, 1990, pp. 45-57. Citation de la p. 47, dans laquelle l'auteur fait référence à OROSE, op. cit., III, 2-3 : « he certainly has to be brief, but he will not restrict himself to bare summaries of his sources' reports, because he wants to *exprimere* the facts. »

27 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, tome I, pp. IX-XX.

*origenistarum*²⁸. Son sacerdoce en Galice l'a sûrement amené à rencontrer des priscillianistes demeurés nombreux en Espagne après le procès de Trèves²⁹. Orose, qui ne tarit pas d'éloges sur Augustin, dont il fait le seul rempart contre l'hérésie, est de fait hérésiologue avant d'être historien. Cette vocation est confirmée par la destination finale du prêtre espagnol : il se rend en Palestine pour assister au synode de Jérusalem, en 415, chargé d'examiner le cas de Pélage. Il rencontre à cet effet Jérôme, qui mène une lutte peu fructueuse contre Pélage³⁰. Orose est propulsé « principal accusateur³¹ » de Pélage au concile, mais c'est un échec : Pélage est disculpé et Orose revient en Afrique. Les commentateurs expliquent l'échec d'Orose par son ignorance du grec (il doit avoir recours à un interprète³²), ce qui expliquerait aussi la nature quasi-exclusivement latine des sources des *Historiae*. Ce serait à ce moment-là, en 416-417, qu'il rédige ces dernières. Marie-Pierre Arnaud-Lindet souligne la détérioration de ses relations avec Augustin : elle perçoit en effet dans la préface de l'œuvre « une rogne humilité où se trahit comme une espèce de rancune », et dans la conclusion, une « affectation de soumission [qui] sonne plutôt comme un défi. »

Pour ce qui est de la composition des *Historiae*, Marie-Pierre Arnaud-Lindet reprend une thèse déjà évoquée par Henri-Irénée Marrou, celle d'une rédaction du texte en deux temps : Orose aurait d'abord répondu à la commande d'Augustin, qui souhaitait disposer d'une liste de malheurs subis par l'humanité tout au long de l'histoire romaine avant la révélation chrétienne. Ces *exempla* correspondent étroitement aux arguments formulés après le sac de Rome par les païens contre le christianisme et que conteste Augustin dans la *Cité de Dieu*³³. L'œuvre d'Orose se détacherait ensuite de cette perspective pendant une seconde phase de rédaction, après le voyage en Palestine, lorsque Augustin lui signifie l'inutilité de son travail. Elle est devenue originale en élargissant ses limites chronologiques, en manifestant une dimension démonstrative *per se* et non plus seulement augustinienne, et en allant puiser à davantage de sources. Peter van Nuffelen récuse cette

28 OROSE, *Consultatio siue commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum*, in *Priscilliani quae supersunt*, éd. Georg SCHEPSS, CSEL18, Vienne, 1889, pp. 149-157. Nous aurons à reparler de ce texte dans notre chapitre V consacré à l'affaire priscillianiste selon Sulpice Sévère.

29 Voir SANCHEZ Sylvain Jean Gabriel, *Priscillien, un chrétien non-conformiste*, Paris, Beauchesne, 2009, pp. 51-52.

30 Voir JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, pp. 63-66.

31 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, p. XVII.

32 JEANJEAN, op. cit., p. 65.

33 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, tome I, p. XXIII.

hypothèse d'une double rédaction, préférant insister, non sans raisons, sur l'unité du texte³⁴. Il souligne que même si Orose a des points communs avec Augustin, leurs avis diffèrent, essentiellement sur le rôle actif de l'Eglise³⁵.

Que ressort-il de ce débat ? Qu'il y ait eu ou pas deux stades d'élaboration concrète, il y a bien eu deux propositions différentes : la commande d'Augustin, et le travail d'Orose. Le second ne correspond pas à la première, et en constitue même un « contre-pied³⁶ ». Ces éléments justifient une lecture des *Historiae* détachée de l'influence d'Augustin.

I.C.2. Les sources de l'œuvre

Le travail scrupuleux de relevé des sources identifiables du texte d'Orose, mené par Marie-Pierre Arnaud-Lindet³⁷ aboutit à une conclusion assez claire : des auteurs dont nous avons conservé la trace, Orose utilise avant tout Tite-Live, Jérôme et Justin (auteur de l'abrégé des *Histoires Philippiques* de Trogue-Pompée), mais aussi deux écrivains redevables à Tite-Live, Eutrope et Florus ; et dans une moindre mesure César, Suétone, Tacite et Rufin d'Aquilée, utilisant chacun d'entre eux pour les périodes où c'est nécessaire. Orose s'appuie également sur la Bible, mais dans des proportions assez maigres, et il est frappant de constater que ses sources sont avant tout des auteurs classiques. Ne lisant pas le grec, Orose ne s'aventure que chez Hérodote, et il profite de la traduction et de la continuation des *Canons* de la *Chronique* d'Eusèbe par Jérôme pour construire le canevas de son récit.

Hervé Inglebert relève ainsi « l'effort de recherche, voire de diversification des sources, qui a conduit [Orose] à ne pas utiliser que des abrégiateurs, mais à revenir aux textes des historiens³⁸. » Au-delà de la question de ses possibilités d'accès aux sources, l'intérêt d'une telle exploitation des sources romaines est triple :

- Orose s'assure d'abord que les faits qu'il évoque sont connus de ses lecteurs, ce qui renforce la force de son argumentation et lève les suspicions de manipulation des faits,

34 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 18.

35 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 206.

36 INGLEBERT, op. cit., p. 514.

37 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, tome I, pp. 268-299.

38 INGLEBERT, op. cit., p. 510.

tant ceux-ci sont partagés³⁹ ;

- comme le souligne Peter Van Nuffelen, cela lui permet de « retourner les éléments de la tradition classique contre elle-même, dans le but de réclamer pour lui-même une place d'honneur dans cette tradition⁴⁰ » : la culture païenne issue de l'éducation rhétorique renforce l'autorité de l'apologétique chrétienne ;

- et enfin, cette stratégie pousse ses lecteurs à « ajuster leur perception de la réalité et à reconsidérer les miroirs déformants du passé que sont les récits historiques païens⁴¹. » Les faits sont les mêmes, la lecture en est différente⁴², et le lecteur n'a plus qu'un pas à faire pour se laisser persuader.

Tout concourt donc, dans le dispositif mis en place par Orose – et il faut bien l'avouer, suggéré au départ par Augustin – à la persuasion du lecteur. Cela pose bien sûr la question du public visé par Orose. Peter Van Nuffelen récuse la nature didactique d'une œuvre destinée à éduquer les masses populaires, et pense qu'il s'adresse aux chrétiens et aux sympathisants du christianisme, troublés par la nouvelle ou chassés par les événements du sac de Rome : « le public visé n'est donc pas nécessairement païen ; il est plutôt ouvert aux arguments des deux parties et a besoin d'être persuadé de choisir le christianisme plutôt que le paganisme⁴³. » Orose écrit en somme contre le paganisme et pour le christianisme, ou pour le dire autrement, à l'intention des chrétiens et à l'encontre des païens. Cette double destination est cohérente avec la nature judiciaire de la rhétorique d'Orose : il s'agit de défendre le christianisme contre les accusations païennes en leur renvoyant l'accusation⁴⁴.

La perspective de l'œuvre s'avère ainsi non seulement chrétienne, mais aussi romaine : « Orose (...) ne fait pas une simple présentation chronologique en entremêlant les lieux selon la matière offerte par les sources. Il y a bien une intention d'Orose, mettre

39 L'idée est également avancée par Marie-Pierre Arnaud-Lindet, p. XXX, et Georges LAGARRIGUE, « Orose, *Histoires contre les païens* : considérations sur la valeur rhétorique de l'ouvrage » in *Pallas*, 1998, No. 48 (1998), Presses universitaires du Midi, pp. 157-171.

40 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 92 : « Orosius turns elements of the classical tradition against itself, in order to claim pride of place in that tradition for himself. »

41 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 92 : « they are invited to adjust their perception of reality end to notice the distorting mirrors of the past that pagan histories actually are. »

42 INGLEBERT, op. cit., p. 511.

43 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 16 : « the intended audience is thus not necessarily pagan ; rather it is still open to arguments from both sides and needs to be persuaded to choose for Christianity and against paganism. »

44 LAGARRIGUE, op. cit., p. 159, et note 33 p. 170.

Rome au centre du récit et du monde (...) ⁴⁵. » La perspective historique de notre auteur lie en effet le destin de l'Empire romain et celui de l'Eglise en montrant que cette dernière constitue une évolution positive du premier.

I.C.3. Le sens de l'histoire selon Orose

I.C.3.a. Passé, présent, futur

Hervé Inglebert résume de façon très claire la perspective historique de l'auteur des *Histoires* : celui-ci « affirme (...) un schéma antithétique de celui des païens ; non pas un passé glorieux, un présent sinistre et un avenir catastrophique, mais un passé sinistre, un présent supportable et un avenir glorieux, terrestre puis céleste⁴⁶. » Du point de vue de l'interprétation de l'histoire du christianisme, Orose explique les malheurs du passé par le péché originel, puis par l'erreur païenne, qui culmine avec les persécutions des chrétiens, et l'avenir glorieux par une fin de l'histoire millénariste⁴⁷. Son apologie du christianisme s'appuie alors sur l'affirmation du caractère salvateur de la foi en le Christ, seul capable de sauver l'humanité malgré les vicissitudes de l'époque impériale. La constatation des malheurs des temps païens est contrebalancée par un optimisme étonnant, au vu de l'époque de rédaction de l'œuvre, quant au futur de l'Empire chrétien.

On peut s'interroger sur la place accordée à l'existence des hérésies. Tout porte à croire qu'Orose les inscrit dans un passé récent ou un présent qui supposent tous deux que de nombreuses épreuves attendent encore les chrétiens. Orose cite ainsi, au début du livre VII, la parole du Christ dans l'Evangile selon Matthieu⁴⁸, qui prédit les malheurs qui subsisteront dans l'empire chrétien. La construction d'Orose vise ainsi à noircir les événements du passé non-chrétien pour « relativiser ceux du présent⁴⁹ » - au premier rang desquels le sac de Rome – sans les nier, mais en les expliquant comme des conséquences de la persistance du paganisme ou des persécutions⁵⁰. Orose avoue, lorsqu'il décrit sa réaction à la commande d'Augustin, quelle fut sa stupeur première face aux malheurs de

45 INGLEBERT, op. cit., p. 530.

46 INGLEBERT, op. cit., p. 512.

47 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, p. XX, et INGLEBERT, op. cit., pp. 524-525.

48 Matthieu, 24, 6-9.

49 INGLEBERT, op. cit., p. 518.

50 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, p. XLIV.

son propre temps : *dedi operam et me ipsum in primis confusione pressi, cui plerumque reputanti super modum exaestuauisse praesentium clades temporum uidebantur* ; « je me suis mis au travail, et pour la première fois, j'ai moi-même été extrêmement troublé : pour moi qui souvent y réfléchissais, les désastres des jours présents paraissaient avoir fait rage outre mesure⁵¹. » Orose semble ici faire comme une concession à la thèse adverse⁵², mais elle est présentée comme une opinion superficielle (*uidebantur*). Et il poursuit : *nanctus sum enim praeteritos dies non solum aequae ut hos graues, uerum etiam tanto atrocius miseros quanto longius a remedio uerae religionis alienos*, « en fait, j'ai découvert que les jours passés n'avaient pas seulement été aussi pénibles que ceux-ci, mais encore plus malheureux de façon d'autant plus atroce qu'ils étaient plus éloignés du remède de la vraie religion⁵³. » Si la protase exprime doute et illusion, l'apodose développe un balancement implacable pour qualifier le passé (*non solum aequae (...) graues, uerum etiam (...) atrocius miseros*) qui s'oppose au présent caractérisé par la métaphore du remède à la maladie. C'est pour faire comprendre cette réalité aux lecteurs qu'Orose use de procédés pathétiques permettant de mettre sous leurs yeux les horreurs passées, comme le souligne Peter Van Nuffelen⁵⁴.

La démarche d'Orose est bien celle d'un historien ; on peut lire condensé dans cette brève période le mouvement rhétorique général qu'il fait subir aux événements de l'histoire païenne⁵⁵ : une réinterprétation de l'histoire, qui passe par une nouvelle explication des causes.

Paganisme et persécutions des chrétiens sont donc la cause, et non pas une simple composante, des malheurs du temps. Dans cette façon d'expliquer l'histoire, la question de la place de l'hérésie reste ouverte, même si nous pouvons supposer qu'elle est à ranger à côté de l'erreur païenne en tant que cause des malheurs du temps.

I.C.3.b. Orose et l'eusébianisme

Le lien entre Empire et christianisme semble constant : et nous pouvons d'ores et déjà remarquer que l'hérésie va à chaque fois être évoquée en conjonction avec un règne

51 OROSE, I, prol., 13.

52 VAN NUFFELEN, op. cit. p. 40.

53 OROSE, I, prol., 14.

54 VAN NUFFELEN, op. cit. p. 146.

55 VAN NUFFELEN, op. cit. pp. 145-146.

d'empereur considéré comme influencé par l'hérésie. Le caractère systématique de cet appariement interroge.

L'hérésie va être représentée sous un angle alliant pouvoir politique et influence religieuse qui semble porter la marque des idées eusébiennes. Il y a sans doute là une dernière question à résoudre : que doit Orose à Eusèbe de Césarée ? Leurs perspectives se rencontrent-elles, ou bien ne s'agit-il que d'une assimilation abusive ? Hervé Inglebert classe Orose parmi les auteurs inspirés par l'eusébianisme, tout en soulignant son originalité, qu'il explique possiblement par ses origines provinciales – qui l'écartent de l'idéal sénatorial de glorification du passé républicain romain - et son voyage en Orient – qui a pu le rapprocher de la tradition grecque, voire de penseurs eusébiens, et pas forcément de Jérôme⁵⁶. Au rang des points communs, Hervé Inglebert relève l'universalisme de sa conception du monde, l'intérêt égal qu'il éprouve pour les deux parties de l'Empire – la grecque et la romaine -, un optimisme qui le fait valoriser l'Empire plutôt que la République, et le lien de prospérité entre l'Empire et le christianisme. Les différences seraient de l'ordre du détail, et le distingueraient surtout de l'eusébianisme latin d'Ambroise et Rufin. Une différence d'importance réside dans le fait que la providence divine est chez Orose étendue à l'humanité.

Peter van Nuffelen récuse de son côté une étiquette qu'il trouve réductrice : chez Orose, selon lui, « toute l'histoire, romaine et barbare, est minimisée au profit de l'Église. Orose peut ainsi à la fois admettre que l'empire a été le réceptacle choisi par Dieu pour le christianisme, et proclamer de manière répétée que Rome ne durera pas. (...) L'eusébianisme, concept assez fragile en soi, n'est pas une bonne description de la pensée d'Orose : si le terme rend bien compte de son optimisme, il suggère à tort l'idée politique d'une Rome chrétienne sacralisée et éternelle qu'il n'avait pas⁵⁷. »

Concernant Orose, ces positions sont relativement conciliables, et ces deux avis se rejoignent sur l'essentiel : l'originalité de notre auteur qui aborde la question de la relation entre le pouvoir impérial et la foi chrétienne au travers de l'histoire de l'Empire. La fin de son récit célèbre bel et bien la victoire de l'empereur Honorius : victoires contre les

56 INGLEBERT, op. cit., pp. 512-515. Nous résumons en quelques lignes la réflexion détaillée en ces pages.

57 VAN NUFFELEN, op. cit., pp. 205-206 : « all history, Roman and barbarian, is downplayed in favour of the Church. Orosius can thus at once admit that the empire was the vessel chosen by God for Christianity and proclaim repeatedly that Rome will not last. (...) Eusebianism, a rather fragile concept in itself, is not a good description of Orosius' thought : while the term does capture his optimism, it wrongly suggests political ideas about a sacralised, eternal Christian Rome which he did not hold. »

usurpateurs (VII, 42), soumission des Goths (43, 1 à 3), paix conclue entre Vallia, saisi par la crainte de Dieu, et l'empereur (43, 10 à 13), et soumission des autres peuples (43, 14). Il y célèbre sans ambages la « restauration de Rome » (*Romanae restitutionis*)⁵⁸. Comme le souligne Peter Van Nuffelen, c'est pour notre historien la providence divine qui change la menace en sauveur, le barbare en Romain⁵⁹. L'optimisme d'Orose réside ainsi en sa croyance en l'intégration des barbares à l'Empire, et en leur conversion au christianisme, la seconde entraînant la première. Deux passages du livre VII sont à cet égard explicites :

Burgundionum quoque nouorum hostium nouum nomen, qui plus quam octoginta milia, ut ferunt, armatorum ripae Rheni fluminis insederunt. (...) eorumque esse praeualidam et perniciosam manum Galliae hodieque testes sunt, in quibus praesumpta possessione consistunt; quamuis prouidentia Dei Christiani omnes modo facti catholica fide nostrisque clericis, quibus oboedirent, receptis blande mansuete innocenterque uiuant, non quasi cum subiectis Gallis sed uere cum fratribus Christianis.

« Pour leur part, les Burgondes – un nouveau nom pour des ennemis nouveaux - qui comptaient, à ce qu'on dit, plus de quatre-vingt mille hommes en armes, s'installèrent sur la rive du Rhin. (...) de ce que leur troupe est très solide et dangereuse, sont témoins, encore aujourd'hui, les Gaules dans lesquelles ils s'établirent en prenant possession du sol, bien que par la providence de Dieu, tous étant depuis peu devenus chrétiens dans la foi catholique et ayant accueilli des membres de notre clergé pour se soumettre à eux, ils vivent avec douceur, avec tranquillité et sans faire le mal, regardant les Gaulois non comme des sujets, mais vraiment comme des frères chrétiens⁶⁰. »

Post hoc quoque continuo barbari exsecrati gladios suos ad aratra conuersi sunt residuosque Romanos ut socios modo et amicos fouent, ut inueniantur iam inter eos quidam Romani, qui malint inter barbaros pauperem libertatem, quam inter Romanos tributariam sollicitudinem sustinere.

« Tout de suite après cela, les barbares également, maudissant leurs glaives, se

58 OROSE, VII, 43, 6.

59 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 185.

60 OROSE, VII, 32, 10.

convertirent à l'araire et ils traitent bien maintenant le reste des Romains, tels des alliés et des amis, de telle sorte qu'ils se trouvent actuellement parmi eux des Romains qui préfèrent supporter une liberté dans la pauvreté parmi les barbares plutôt que le souci du tribut parmi les Romains⁶¹. »

C'est bel et bien la question de la « théologie politique », selon le terme prudent de Georges Lagarrigue⁶², à laquelle répond Orose. La double question, à la fois politique et religieuse, est clairement formulée par Georges Lagarrigue : alors que l'Empire et l'Eglise semblent « coïncider de mieux en mieux en un commun succès », comment penser que l'Empire « puisse s'effondrer ou même s'amenuiser considérablement ? » Et alors que Théodose avait *a priori* assuré la victoire du christianisme nicéen, « comment penser que l'empire pût faire marche arrière et revenir au paganisme, voire à l'hérésie arienne⁶³ ? » La réponse optimiste d'Orose est en fait protreptique : cela ne pourra pas arriver, car la cause de tels malheurs réside dans les erreurs païennes, barbares et hérétiques. Chez Orose comme chez Eusèbe, « le christianisme est donc bien le gage de l'unité et de la prospérité de l'Empire, et celui-ci devient un aboutissement de l'action de la Providence⁶⁴. » La conversion au christianisme assurera pour notre historien, qui est aussi prêtre, la régénération de l'Empire. Il y a du sermon dans les *Histoires*.

Orose se distingue ainsi à la fois d'Eusèbe et d'Augustin en subordonnant le destin de l'Empire à la puissance du christianisme, sans relativiser l'importance de l'histoire impériale.

Tout ceci posé, quelle est la place concrète de l'hérésie dans le récit ?

II. L'évocation de l'hérésie

L'intention d'Orose n'étant pas de tout raconter en détails de l'histoire du monde, mais de sélectionner ce qui sert son discours, il est inutile de se demander pourquoi tel ou

61 OROSE, VII, 41, 7-8.

62 LAGARRIGUE, op. cit., p. 160.

63 LAGARRIGUE, op. cit., pp. 160-161. Notons que la conclusion de l'article, assez dépréciative du travail d'Orose, nous paraît excessive, mais ne compromet pas la pertinence d'autres remarques de l'auteur.

64 Pierre Maraval, in *La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin (Triakontaétérkos)*, trad. Pierre MARAVAL, Sagesses Chrétiennes, Le Cerf, 2001, p. 61.

tel hérétique, telle ou telle hérésie sont absents de son récit. La réponse à cette question paraît évidente : il est inutile, voire gênant pour lui de mentionner en détail les divisions du christianisme. Comme le souligne son éditrice, Orose « a rarement déformé ses sources : c'est par le procédé plus subtil de l'omission et de la transposition qu'il a « gommé », en quelque sorte, de la continuité historique, les détails susceptibles de contredire ce qu'il voulait démontrer⁶⁵. » Pour ce qui est de la question de l'hérésie, nous n'hésiterions pas à supprimer les guillemets : Orose a ainsi littéralement effacé du tableau du christianisme tout ce qui pouvait concourir à noircir sa peinture d'un christianisme unificateur et triomphant, élaguant ainsi les événements de la crise arienne, passant sous silence le priscillianisme, ou ignorant nombre d'hérésies mineures, même lorsque ces crises se sont achevés par une victoire de l'orthodoxie.

La question à poser est donc, à l'inverse, celle des raisons de l'évocation incidente mais récurrente de l'hérésie dans son récit. Quel en est l'intérêt pour son argumentation ?

Le livre VII des *Historiae aduersus paganos*, qui traite des temps chrétiens de l'histoire, de la Nativité à l'époque d'Orose, contient dix références explicites à l'hérésie. Un premier examen des dix passages nous permet de constater qu'un seul d'entre eux concerne l'époque pré-constantinienne, les neuf autres concernant le IV^{ème} siècle. Première explication à cette répartition peu équilibrée : alors qu'Orose peut se permettre de passer sous silence les hérésies anciennes, qui ne sont guère connues de ses lecteurs et guère documentées par les historiens païens, il lui est plus difficile de ne pas mentionner des événements qui relèvent d'un passé récent (moins d'un siècle), encore accessible au souvenir et relevant encore de l'actualité par les troubles que ces événements ont causés et par leurs conséquences politiques.

Nous nous proposons d'examiner en détail la narration et les procédés argumentatifs de ces dix passages. Quatre règnes impériaux sont évoqués : Antonin le Pieux, Constantin, Constance et Valens. Même si le premier ne relève pas strictement de la période qui nous intéresse, nous n'hésitons pas à l'étudier à des fins de comparaison.

65 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, p. XXXII.

II.A. Antonin le Pieux

Le seul passage pré-constantinien (VII, 14, 1-2) est bref⁶⁶ :

Anno ab urbe condita DCCCLXXXVIII Antoninus cognomento Pius tertius decimus ab Augusto imperator creatus cum liberis suis Aurelio et Lucio uiginti et non plenis tribus annis rempublicam gubernauit adeo tranquille et sancte, ut merito Pius et pater patriae nominatus sit. Huius tamen temporibus Valentinus haeresiarches et Cerdo magister Marcionis Romam uenerunt. Verum Iustinus philosophus librum pro Christiana religione compositum Antonino tradidit benignumque eum erga Christianos homines fecit. Antoninus ad duodecimum ab urbe lapidem morbo correptus interiit.

« La 888ème année depuis la fondation de la ville, Antonin, surnommé le pieux, fut fait empereur, le treizième depuis Auguste, avec ses enfants Aurelius et Lucius, et gouverna presque vingt-trois ans de façon particulièrement paisible et sainte, de sorte qu'il fut justement appelé Pieux et père de la patrie. C'est pourtant à l'époque de celui-ci que l'hérésiarque Valentin et Cerdon, la maître de Marcion, vinrent à Rome. Cependant le philosophe Justin remit à Antonin un livre composé en faveur de la religion chrétienne et le rendit bienveillant envers les Chrétiens. Antonin mourut frappé par une maladie à la douzième borne depuis la ville⁶⁷. »

Cette simple mention est assez curieuse car elle ne fait que mentionner l'arrivée à Rome de deux hommes, sans pour autant développer leur action : Valentin, qualifié d'« hérésiarque » et Cerdon, caractérisé comme « maître de Marcion ». Ces trois personnages du IIème siècle sont considérés aujourd'hui comme des gnostiques⁶⁸ ;

66 On relèvera aussi la mention, au chapitre 18, 6-7, du lien entre, Mammea, la mère de l'empereur Alexandre Sévère, identifiée comme chrétienne, avec « le prêtre Origène » qui fut selon Orose son maître. Mais Origène n'est pas taxé d'hérésie, ce que confirme l'éloge d'Alexandre Sévère, « à la réputation d'équité méritée » (*digno aequitatis praeconio*).

67 Traduction personnelle.

68 Voir l'ouvrage de David BRAKKE *Les gnostiques. Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, traduction de Marie Chuvin, Les Belles Lettres, Paris, 2019, et particulièrement les pp. 124-143. On pourra consulter aussi le chapitre qui leur est consacré par Simon Claude MIMOUNI & Pierre MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, 2006, pp. 370-379 ou lire le recueil *Ecrits gnostiques, La Bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. Jean-Pierre MAHÉ & Paul-Hubert POIRIER, Gallimard, La Pléiade, Paris, 2007.

Maraval parle, pour Valentin, d'un « théologien chrétien dont la réflexion est encore dans une phase expérimentale ⁶⁹ ». Ils ont été décrits et combattus comme hérétiques par Irénée de Lyon, Tertullien et Justin dès la fin du II^{ème} siècle. Pourquoi donc inclure ces figures de manière allusive dans ce paragraphe consacré au règne de l'empereur Antonin ? Il nous semble que l'on peut répondre à cette question en trois points, en considérant d'abord le portrait qui est fait de l'empereur, puis la logique des événements rapportés, et enfin la structure du discours d'Orose.

Le portrait d'Antonin semble élogieux. Orose détourne son surnom *Pius*, « le pieux », de son sens traditionnel romain (qui désigne celui qui respecte ses devoirs envers les autorités divines, politiques et familiales), en lui donnant le sens qu'on lui connaît aujourd'hui en français, comme pour annexer cette figure impériale au christianisme. Notre historien va plus loin encore en soulignant sa façon « particulièrement paisible et sainte (*sancte*) de gouverner », et son attitude bienveillante (*benignum*) envers les Chrétiens en s'appuyant sur la première *Apologie* de Justin, l'un des adversaires des gnostiques. Nous avons conservé le texte grec de cet ouvrage qui s'adresse effectivement à l'empereur.

Orose rapporte enfin la mort d'Antonin, causée par la maladie, « signe qu'il fut un bon empereur⁷⁰ » comme le souligne Hervé Inglebert. Orose oriente de façon apologétique et sans doute abusive son récit historique dans le sens de sa thèse.

Ensuite, la succession logique des séquences ne peut manquer de frapper le lecteur :

Antonin le Pieux gouverne de manière sainte

tamen

les hérétiques viennent à Rome

uerum

Justin remet son apologie à Antonin et le rend bienveillant envers les chrétiens.

On peut s'étonner d'un apparent désordre logique. Le lecteur aurait plutôt imaginé une succession d'événements différente : quitte à souligner l'opposition entre les deux faits

69 MIMOUNI & MARAVAL, op. cit., p 372.

70 INGLEBERT, op. cit., p. 554.

(la sainteté de l'empereur et l'arrivée des hérétiques) la mention des hérétiques viendrait en premier ou en dernier. Pourquoi insérer cette allusion entre deux éléments positifs ? La succession des deux autres événements suppose en outre que l'empereur se serait comporté en chrétien de façon inconsciente, puis aurait été influencé dans sa politique envers les chrétiens par la lecture de l'ouvrage de Justin. On comprend bien à quels événements Orose fait allusion, mais il les lie de façon curieuse et incomplète : Justin, l'inventeur de la notion d'hérésie, est comme nous l'avons rappelé en introduction l'auteur d'un ouvrage contre les gnostiques mentionnés juste avant par Orose. Mais ce dernier ne mentionne pas l'ouvrage hérésiologique, préférant mentionner son apologie adressée à l'empereur⁷¹. Pourquoi lier la venue des hérétiques à la remise de l'apologie, sans mentionner l'ouvrage polémique ? La logique de ce récit n'a rien d'évident.

Sur ce passage, Orose suit de façon assez rapprochée sa source, à savoir la traduction de la *Chronique* d'Eusèbe par Jérôme⁷² :

Antoninus Pater Patriae appellatur.

Sub Hygino Romanae urbis episcopo Valentinus haeresiarches, et Cerdo magister Marcionis, Romam uenerunt.

Justinus philosophus librum pro nostra religione conscriptum Antonino tradidit.

« Antonin est appelé Père de la Patrie.

Sous l'épiscopat d'Hygin, évêque de la ville de Rome, l'hérésiarque Valentin et Cerdon, maître de Marcion, vinrent à Rome.

Le philosophe Justin remit son livre écrit en faveur de notre religion à Antonin. »

Les ajouts d'Orose sont significatifs : il complète la mention du titre honorifique romain délivré à Antonin par une justification de son surnom réinterprété de façon chrétienne ; et il fait de l'empereur un philochrétien en rajoutant la proposition *benignumque eum erga Christianos homines fecit*. Les faits historiques restent ainsi les

71 JUSTIN, *Apologie pour les Chrétiens*, éd. Charles MUNIER, SC 507, Le Cerf, Paris, 2006.

72 JERÔME, *Eusebii Chronicon ; Hieronymi continuatio*, éd. Rudolf HELM, in GCS 47, Leipzig, 1913, 139b, 140c et 141d, p. 202.

mêmes, mais deux éléments d'interprétation viennent se glisser dans l'exposé et christianisent l'histoire romaine.

L'explication de la logique de la notice réside peut-être aussi dans la structure du discours de notre historien sur chaque empereur. Il se pourrait tout simplement qu'Orose, à la manière de Suétone écrivant ses *Vies des Douze Césars*, suive un plan assez méthodique qu'il répète souvent dans son récit des temps impériaux. Le plan ternaire perçu par Hervé Inglebert⁷³ dans chaque récit des règnes des empereurs persécuteurs (actions profanes, persécution, conséquences négatives) est ici modifié : le règne d'Antonin est immédiatement rattaché à des valeurs chrétiennes, et la fin d'Antonin n'est en rien présentée comme un châtement divin. Il est intéressant de constater que ce qui prend la place de la persécution est tout simplement l'arrivée des hérétiques. Ce lien entre persécutions païennes et hérésies n'aura de cesse par la suite d'être renforcé. Ici les hérétiques remplacent les persécuteurs dans le rôle de la menace qui plane sur l'Empire chrétien. On l'a vu plus haut : seul le christianisme peut préserver, chez Orose, l'Empire de la chute. Pour cela, il a fallu éliminer l'idolâtrie. Maintenant que Constantin a établi le christianisme comme religion légitime, et que la suite des événements, jusqu'au règne de Théodose, en fera de fait la religion officielle de l'Empire, il est nécessaire qu'Orose identifie une autre menace susceptible d'expliquer pourquoi des malheurs peuvent encore survenir : les hérétiques⁷⁴.

Mais les hérétiques ne datent pas de Constantin ; pourquoi, subitement, au détour du règne d'Antonin, évoquer la venue à Rome de deux gnostiques ? On peut lire cette séquence en comprenant que Justin permet au règne d'Antonin de se dérouler paisiblement alors que la venue des hérétiques aurait pu le menacer : les adverbes de liaison nous y invitent. Or, il y a chez Orose une scène parallèle, mais qui ne se termine pas de la même façon : la rencontre entre Constance et « Arius », dont nous allons traiter plus loin. Pourrait-on ainsi lire ce portrait d'Antonin comme celui d'un modèle à suivre, d'une antithèse positive au règne de Constance ? Orose aurait-il été invité à cette lecture par l'épithète traditionnel d'Antonin ? On peut le penser.

Résumons donc ; nous avons trois idées :

73 INGLEBERT, op. cit., p. 553.

74 On observera d'ailleurs la même idée chez SULPICE SEVERE, *Chroniques*, éd. De Senneville-Grave, Paris, 1999, en II, 35 : lorsque Constantin élimine la possibilité du paganisme, c'est alors que survient Arius. Mais Sulpice Sévère fait de la paix des Eglises la cause de leur décadence et de leur division dans une perspective pessimiste qui n'est pas celle d'Orose.

- l'hérésie remplace l'idôlatrie en tant que menace sur le bonheur de l'Empire, et cause de possibles malheurs ;

- la venue de l'hérétique face à l'empereur est présentée comme une sorte d'épreuve de la piété du souverain ;

- Antonin le Pieux est ici l'exemple d'un empereur favorable aux chrétiens, ce qui explique son règne paisible ; c'est évidemment un exemple à opposer à d'autres empereurs à venir, qui favoriseront l'hérésie - ou l'idôlatrie, comme Julien l'Apostat⁷⁵.

Les sept autres références à l'hérésie chez Orose sont toutes consacrées à l'arianisme. Deux traitent d'Arius : la première le présente (28, 23-25) ; la seconde le représente auprès de Constance (29, 2-5). Un troisième passage désigne implicitement l'action arianisante du même Constance (29, 18). Les autres passages (32, 6 ; 33, 1-4 ; 33, 9-12 ; 33, 17-19) désignent clairement l'empereur Valens comme le nouveau promoteur de l'arianisme, en mentionnant brièvement, dans le premier passage, Eudoxe. On s'intéressera d'abord au face-à-face entre Arius et Constantin.

II.B. Arius et Constantin

His diebus Arrius, Alexandrinae urbis presbyter, a ueritate fidei catholicae deuians, exitiabile plurimis dogma constituit. qui simul ut primum Alexandriae uel notus uel notatus inter confusos uulgo sectatores insectatoresque factus est, ab Alexandro, eiusdem tunc urbis episcopo, pulsus ecclesia est. Cumque homines, quos in errorem seduxerat, etiam in seditionem excitaret, apud Nicaeam urbem Bithyniae conuentus trecentorum decem et octo episcoporum factus est, per quos Arrianum dogma exitiabile et miserum esse euidentissime deprehensum, palam proditum ac reprobatum est. (VII, 28, 23-25)

« En ces jours, Arius, prêtre de la ville d'Alexandrie, s'écartant de la vérité de la foi catholique, constitua une doctrine funeste pour beaucoup. Sitôt qu'il s'était fait connaître ou blâmer à Alexandrie, parmi la foule mêlée à ses sectateurs et à ses adversaires, il fut chassé de l'église par Alexandre, alors évêque de cette ville. Et alors qu'il allait jusqu'à pousser à l'émeute les hommes qu'il avait entraînés dans l'erreur, se tint à Nicée, une ville de Bithynie, un concile de trois cent dix-huit

75 Voir les chapitres qui lui sont consacrés : OROSE, VII, 28, 2-3, et 29, 15 à 30, 6.

évêques qui découvrirent, dénoncèrent et condamnèrent au grand jour le dogme des ariens comme évidemment funeste et déplorable⁷⁶. »

Arius est le seul personnage à posséder une individualité dans ce récit. Simple prêtre d'Alexandrie, il est décrit comme *devians ueritate*, ce qui le signale comme hérétique, et comme un activiste conscient du désordre qu'il cause : *constituit dogma exitiabile* (28, 23), et *homines quos in errorem seduxerat etiam in seditionem excitaret* (28, 24) en une gradation continue, de la pensée à l'action en passant par le prêche, vers la révolte. La réaction de la communauté chrétienne est décrite en deux temps et trois mouvements : Arius est chassé de l'église par son supérieur, *ab Alexandro (...) episcopo pulsus ecclesia est* (28, 24), puis l'arianisme est condamné au concile de Nicée et finit « dénoncé et condamné au grand jour », *palam proditum ac reprobatum* (28,25). Le dogme arien est deux fois qualifié d'*exitiabile*, funeste, qui ne peut qu'amener à la perte de ceux qui y croient : c'est précisément ce qu'Orose va chercher à démontrer par la suite, à propos de Constance et de Valens.

Notre visée n'est pas ici de comparer le récit d'Orose avec ce que l'on sait par ailleurs des événements décrits. Ce récit est évidemment incomplet et simplifié⁷⁷. Notre analyse ne vise qu'à mieux cerner la représentation de l'hérétique dans la logique interne de l'oeuvre d'Orose.

La structure de la narration est la suivante :

- un chrétien se manifeste par une pensée déviante (*deuians, errorem, dogma exitiabile*) ;
- il entraîne à sa suite un grand nombre de fidèles (*plurimis, sectatores, homines quos seduxerat*) ;
- il provoque des troubles civils (*seditionem*) ;
- il est individuellement exclu de la communauté chrétienne (*pulsus ecclesia*) ;
- on établit de manière éclatante le caractère néfaste de son dogme (*exitiabile, miserum ; euidetissime*) ;
- on condamne donc clairement l'hérésie (*reprobatum*).

76 Traduction personnelle.

77 Voir le détail des premiers moments de la crise arienne chez Annick MARTIN, « Le fulgurant succès d'Arius », in *Les Premiers temps de l'Eglise*, Marie-Françoise BASLEZ (éd.), Paris, 2004, pp 690-698.

Comme on le voit, le récit est bref et ne fait que reprendre un déroulé assez simple d'événements dont la logique est attendue. On ne sait rien du sort des *sectatores*, comme assez souvent dans les textes historiographiques où seul le sort de l'hérésiarque est mentionné. En revanche, on s'attendait à ce qu'Arius et Constantin soient directement opposés, de la même façon que pour Antonin face à Cerdon et Valentin. Mais il n'en est rien.

Orose abandonne brusquement Arius et s'intéresse ensuite au mystère de la mise à mort de Crispus et Fausta sur ordre de Constantin.

Sed inter haec latent causae, cur uindicem gladium et destinatum in impios punitionem Constantinus imperator etiam in proprios egit affectus. Nam Crispum filium suum et Licinium sororis filium interfecit. (VII, 28, 26)

« Mais au milieu de tout cela, on ignore pourquoi l'empereur Constantin tourna le glaive vengeur et la punition réservée aux impies pour frapper également ses proches, objets de son affection. Il fit en effet tuer son fils Crispus, et Licinius, le fils de sa sœur. »

Orose fait ici une mention partielle de trois meurtres survenus en 325 et 326 : ceux de Crispus et de Licinius sont mentionnés, mais pas celui de Fausta, qui n'est autre que l'impératrice elle-même. Marie-Pierre Arnaud-Lindet souligne⁷⁸ qu'« Orose semble expliquer par l'arianisme les meurtres familiaux qui se produisirent en 326. (...) On ne connaît pas les motifs de ces exécutions. » Une comparaison des sources effectuée par Pierre Maraval⁷⁹ (qui ne cite cependant pas notre texte) aboutit, à propos des meurtres de Crispus et Fausta, souvent conjugués dans la tradition historiographique, à deux alternatives : un silence gêné dans les sources chrétiennes, une histoire d'adultère dans les sources païennes. Cette deuxième version pourrait être véridique : mais il souligne l'influence du modèle de la Phèdre tragique séduisant Hippolyte. Quant à Licinius, exécuté sur ordre de Constantin en 325, il était surtout le fils de l'adversaire de Constantin, Licinius, marié à la sœur de l'empereur, et a été éliminé peu après la défaite de son père⁸⁰.

78 Marie-Pierre Arnaud-Lindet, tome III, p. 78, note 21.

79 MARAVAL Pierre, *Constantin le Grand, Empereur romain, empereur chrétien, 306-337*, Paris, 2011, p.173.

80 MARAVAL, op. cit., pp 167-168.

Ce passage ne concernerait pas notre sujet si une brève phrase ne venait pas suggérer une accusation bien précise. Orose parle de *uindicem gladium et destinatum in impios punitionem*. Que semble-t-il sous-entendre ? Le terme *impios* ne fait plus référence, dans le latin tardif, aux devoirs familiaux du *pious Aeneas* : s'il peut signifier « criminel », il a déjà un sens exclusivement religieux, qualifiant l'impie ou l'hérétique⁸¹. Orose serait donc le seul à parler d'hérésie. Ce qui frappe le lecteur, c'est l'impression qu'Orose insiste par ce fait sur l'expansion de l'hérésie au sein même du palais impérial, dans la famille de l'empereur, qui est obligé de « frapper jusqu'à ses proches affections » *etiam in proprios egit affectus*. L'hérétique est ici décrit comme une sorte d'ennemi intérieur, l'hérésie comme une contagion. On avait une image semblable de diffusion rapide de l'hérésie, dans la confusion, quelques lignes plus tôt, avec Arius décrit « parmi la foule mêlée à ses sectateurs et à ses adversaires », (*inter confusos uulgo sectatores insectatoresque*).

Ainsi, Constantin se retrouve confronté indirectement à Arius et à l'hérésie et réplique par cette punition qu'il n'hésite pas à infliger à ses proches. Le récit du concile de Nicée et cet épisode tracent ainsi, implicitement, un portrait qu'on pourrait penser positif, bien que sévère, de l'empereur : c'est sous son règne qu'Arius apparaît, mais il est condamné aussitôt ; et l'empereur châtie les impies jusque dans sa propre famille. L'hérésie est confirmée dans son rôle de menace, et la présence de l'hérétique ou de l'hérésie face à l'empereur est de nouveau une sorte de test de la piété du souverain. Constantin ne faillit pas⁸².

Ce n'est qu'une fois Constantin mort qu'Orose revient à la doctrine d'Arius (chapitre 29). Et l'on va voir que notre historien, à l'inverse de ces deux premiers *exempla* positifs que nous venons d'analyser, va développer les règnes de deux empereurs qu'il va qualifier d'impies ou d'hérétiques : Constance et Valens.

81 Article « impius », in A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954-1967, revu et corrigé sous la direction de Paul TOMBEUR, Paris, 2005.

82 On verra plus loin que certains auteurs, notamment Jérôme, développent l'image d'un Constantin tombé dans l'arianisme sur son lit de mort. Orose ne l'évoque pas (VII, 28, 31).

II.C. Les empereurs « hérétiques »

II.C.1. Constance

C'est dans un assez long passage du récit du règne de Constance, à peine une page plus loin, qu'Arius réapparaît :

Interea maligna semper aduersus Deum uerum diaboli insectatio, quae ab initio mundi usque ad nunc a sincero fidei religionisque tramite offusis errorum nebulis lubrica hominum corda perturbat, postquam Christianis imperatoribus summam regiae potestatis in meliora uertentibus Ecclesiam Christi zelo idololatriae persequi destitit, aliud machinamentum, quo per eosdem Christianos imperatores Christi Ecclesiam uexaret, inuenit. Fit igitur Arrio, noui erroris auctori, ceterisque discipulis ipsius ad familiaritatem Constantii imperatoris promptus aditus et facilis uia. suadetur Constantio, ut quosdam in Deo gradus credat, et qui per ianuam ab errore idololatriae fuerat egressus, rursus in sinum eius, dum in Deo deos quaerit, tamquam per pseudothyrum inducitur. Peruerso igitur zelo potestas armatur inlusa et sub nomine pietatis uis persecutionis agitur. De noua nominis electione contenditur, ut Arrianorum potius ecclesiae quam catholicorum sint. sequitur terrae motus horribilis, qui plurimas orientis urbes solo strauit. (VII, 29, 2-5)

« Pendant ce temps, l'attaque toujours perfide du diable contre le vrai Dieu, qui depuis le début du monde jusqu'à maintenant trouble les cœurs chancelants des hommes, les entraînant hors du chemin véritable de la foi et de la religion en répandant devant eux des nuées d'erreurs, après avoir cessé de persécuter l'Eglise du Christ par le zèle de l'idolâtrie, - les empereurs chrétiens utilisant à de meilleures fins la puissance royal suprême, - découvrit un autre instrument par lequel elle tourmenterait l'Eglise du Christ au moyen de ces mêmes empereurs chrétiens. Un prompt accès et une route facile vers l'intimité de l'empereur Constance s'ouvrent donc à Arius, l'auteur de la nouvelle erreur, et à ses autres disciples ; on persuade Constance de croire qu'il y a des degrés en Dieu, et celui qui était autrefois sorti de l'idolâtrie par la grande porte est conduit à nouveau en son sein, comme par une porte dérobée, pendant qu'il recherche en Dieu des dieux. Donc, une puissance

abusée s'arme d'un zèle dévoyé et, sous le nom de piété, s'exerce la violence de la persécution ; on cherche à imposer le choix d'un nouveau nom pour que les églises soient ariennes plutôt que catholiques. Il s'ensuit un terrifiant tremblement de terre qui abattit au sol un très grand nombre de villes d'Orient. »

Orose décrit ici en des termes assez imagés la corruption de l'empereur par l'hérésie arienne. Trois éléments sont frappants :

- une description de l'hérésie relevant de l'*euidentia* et d'inspiration hérésiologique, qui insiste sur l'agressivité et l'origine diabolique de l'hérésie (*diaboli insectatio*), se poursuit par une personnification (elle « répand des nuées », *offusis errorum nebulis*, telle un dieu homérique, mais des nuées abstraites « d'erreurs ») ;

- une mise en évidence du passage de la persécution à l'hérésie causé par la conversion des empereurs au christianisme (*postquam Christianis imperatoribus summam regiae potestatis in meliora uertentibus*) ; le diable change d'arme ;

- l'insistance habituelle sur le caractère furtif (*promptus aditus, facilis uia, pseudothyrum*) des hérétiques, qui se mue en dissimulation et mensonge (*sub nomine pietatis uis persecutionis*).

Les hérétiques restent confondus en une seule entité abstraite, sauf lorsqu'il est question d'Arius et « ses autres disciples. » Notons qu'Arius meurt en 336, un an avant que Constance ne succède à son père Constantin et qu'il n'intervienne sur l'élection d'Athanase d'Alexandrie en convoquant un concile chargé de le déposer – toute première intervention du nouvel empereur dans les affaires religieuses⁸³. Il y a donc là une erreur de la part d'Orose, à moins de ne voir dans le nom qu'une métonymie pour la doctrine ou le parti des ariens. Arius n'est plus décrit que comme un instrument (*machinamentum*) et il disparaît assez vite du récit, ne donnant plus que son nom à ses fidèles.

Les métaphores du chemin (*via*) et surtout de la porte (*aditus, ianuam, pseudothyrum*) font à la fois de la cour impériale et de l'empereur lui-même une sorte de citadelle assiégée. Cela donne l'impression d'un parallèle implicite entre l'empereur et l'empire, dont l'intégrité est menacée par l'hérésie. La corruption du pouvoir est clairement blâmée par l'historien : « puissance abusée » (*potestas inlusa*) et « zèle dévoyé »

83 MARAVAL, Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, pp. 323-324.

(*peruerso zelo*) appuient par leur parallélisme la charge contre Constance.

Il faut évidemment s'attendre à ce que cette conversion à l'hérésie arienne implique pour Constance une issue funeste. Orose poursuit ainsi son exposé par le récit, sur quelques pages, des vicissitudes politiques du reste de l'Empire : l'empereur arien participe à « cette horrible bataille » (*bellum illud horribile*) de Mursa, ce qui permet à l'historien de déplorer le « grand gaspillage de forces romaines » (*multa romanarum uirium profligatio*) pour dénoncer la guerre civile en chargeant à nouveau Constance ; puis Orose déroule les événements des luttes de pouvoir entre Constantin et divers prétendants à l'Empire.

Orose revient ensuite à Constance avec un bref paragraphe qui expédie l'empereur *ad patres* :

Constantius Iuliani scelere comperto dismissa expeditione Parthorum dum ad civile bellum reuertitur, in itinere inter Ciliciam Cappadociamque defunctus est. ita ille qui discissa pace et unitate fidei catholicae Christianos aduersum Christianos armans ciuili, ut ita dicam, bello Ecclesiae membra dilacerauerat, totum inquieti tempus imperii molestissimumque spatium uitae suae bellis ciuilibus etiam per propinquos et consanguineos excitatis exercuit exegit expendit. (VII, 29, 17-18)

« Constance ayant appris le forfait de Julien et abandonné l'expédition contre les Parthes pour revenir vers la guerre civile, il mourut en chemin entre Cilicie et Cappadoce. Ainsi celui qui avait déchiré les membres de l'Eglise, rompant la paix et l'unité de la foi catholique, dressant des Chrétiens contre des Chrétiens pour une guerre pour ainsi dire civile, occupa, dépensa, consuma le temps entier de son règne troublé et la durée très fâcheuse de sa vie à des guerres civiles, suscitées même à travers ses proches et ses parents⁸⁴. »

Là encore, la structure générale de la narration est assez limpide :

- l'hérésiarque (Arius) réussit à s'introduire à la cour, dans l'entourage même de l'empereur (Constance) ;
- il convainc l'empereur de la véracité de sa doctrine;
- l'empereur se met à persécuter les chrétiens catholiques, comme autrefois les

84 Traduction personnelle.

empereurs « idolâtres » ;

- comme lors des persécutions précédentes, un tremblement de terre ravage l'Orient, domaine de Constance ;

- la guerre civile fait rage dans tout l'empire, et elle est abondamment détaillée par Orose ;

- l'empereur hérétique meurt lors de son retour précipité pour prendre part à la guerre civile.

Le danger pour l'Eglise vient maintenant de l'intérieur, et provoque une « guerre pour ainsi dire civile, en armant des Chrétiens contre des Chrétiens » (*Christianos aduersum Christianos armans ciuili, ut ita dicam, bello*). Le conflit est donc à la fois politique et ecclésiastique, et l'empereur hérétique divise donc tout autant l'Empire que l'Eglise, gaspillant les forces de l'un et supprimant l'identité de l'autre ; car l'action de Constance se traduit par le « changement de nom des églises », c'est à dire que les églises orthodoxes sont dévolues aux ariens.

Pierre Maraval souligne le caractère catégorique des portraits des empereurs de l'époque fait « par beaucoup d'historiens. (...) On parlera ainsi, (...) à propos de Constance, de l'empereur « arien », voire « arien convaincu » - alors que leurs interventions procédaient en premier lieu d'un choix politique, qui se fondait sur la recherche d'un consensus⁸⁵. » Et citant l'historien Klein, il souligne que ce cliché de Constance l'arien, que nous trouvons donc déployé chez Orose, ne résiste pas à un examen critique des sources, et viendrait de la propagande de son adversaire orthodoxe, l'évêque Athanase. Il développe ensuite une lecture du règne de Constance, appuyée sur un récit factuel et précis, montrant l'empereur conscient de la popularité des thèses ariennes, et à la recherche d'une voie médiane entre deux partis, pour faire cesser ce qu'Orose qualifie de « guerre civile ». Cette étude montre bien sûr qu'une lecture critique des sources est nécessaire et permet de se rendre compte de manière assez flagrante de la schématisation des faits opérés par notre narrateur.

La mention du « choix d'un nouveau nom pour que les églises soient ariennes plutôt que catholiques » (*de noua nominis electione (...), ut Arrianorum potius ecclesiae quam catholicorum sint*) est le seul élément narratif donné par Orose pour montrer en quoi a pu consister cette persécution. Elle apparaît comme une sorte de périphrase pour désigner le

85 MARAVAL, Pierre, *Les Fils de Constantin*, Paris, 2015, pp. 237-238 et suivantes.

remplacement des évêques orthodoxes, déposés par l'empereur, par des évêques ariens,. L'effet principal de cette périphrase est avant tout de « nommer » l'ennemi. Nous ne sommes plus entre chrétiens mais dans un face-à-face entre les catholiques et une hérésie constituée et baptisée, « ceux d'Arius ».

Enfin, au-delà de l'habituelle catastrophe naturelle, ici un tremblement de terre⁸⁶ et de la mort attendue de l'empereur, les événements politiques deviennent eux-mêmes le châtiment de l'empereur hérétique : Constance « occupa, dépensa, consuma le temps entier de son règne troublé et la durée très fâcheuse de sa vie à des guerres civiles, suscitées même à travers ses proches et ses parents » (*totum inquieti tempus imperii molestissimumque spatium uitae suae bellis ciuilibus etiam per propinquos et consanguineos excitatis exercuit exegit expendit*). Le vocabulaire et les procédés rhétoriques classiques (rythmes ternaires, gradations, parallélismes), enchâssés les uns dans les autres, donnent une force oratoire à cette péroraison qui tout à la fois résume le règne « troublé » de Constance et explique le motif des troubles. Là où Constantin, empereur chrétien, châtiât sa famille, c'est ici la propre famille de Constance, l'empereur hérétique, qui se retourne contre lui l'emploi de la préposition *per* (*bellis ciuilibus etiam per propinquos et consanguineos excitatis*) renforce même l'idée d'une punition divine dont les proches et les parents, dressés contre l'empereur, ne seraient que des instruments.

On constate donc que ce récit du règne de Constance confirme totalement la logique sous-jacente à la représentation des hérétiques par Orose.

II.C.2. Valens

On a la nette impression, en lisant le dernier livre des *Historiae*, que le récit gagne en ampleur au fur et à mesure qu'il se rapproche du temps de sa rédaction. On le constate notamment en nous penchant sur les cinq derniers passages évoquant l'hérésie arienne, à l'occasion du récit du règne de Valens. Bien qu'ils soient séparés par quelques paragraphes, nous les livrons ici en une seule fois, ce qui nous permettra, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, d'en reconstituer la logique narrative.

86 Que l'on retrouve, comme beaucoup d'éléments du récit d'Orose, chez Jérôme comme le souligne Stéphane RATTI, p. 189 de son article « Signes divins et histoire politique dans la Chronique de Jérôme » in JÉRÔME, *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, éd. Rudolf HELM, trad. et notes de Benoît JEANJEAN et Bertrand LANÇON, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 179-194.

Valens ab Eudoxio episcopo, Arriani dogmatis assertore, et baptizatus et persuasus, in saeuissimam haeresim declinauit; sed malignam insectationem diu texit nec uoluntati potestatem admiscuit, quoad uiuentis fratris auctoritate conpressus est. (VII, 32, 6)

« Valens, et baptisé et endoctriné par l'évêque Eudoxe, partisan de la doctrine arienne, s'égara dans la plus furieuse hérésie ; mais il cacha longtemps cette violente perfidie et ne mêla pas le pouvoir à ses intentions tant qu'il fut contenu par l'autorité de son frère encore vivant. »

Anno ab urbe condita MCXXVIII Valens tricesimus nonus imperium quattuor annis Valentiniano mortuo tenuit, cui soli, cum impie ageret, potuisset erubescere. Ilico uelut effrenata libertatis audacia legem dedit, ut monachi, hoc est Christiani qui ad unum fidei opus dimissa saecularium rerum multimoda actione se redigunt, ad militiam cogerentur. Vastas illas tunc Aegypti solitudines harenasque diffusas, quas propter sitim ac sterilitatem periculosissimamque serpentum abundantiam conuersatio humana non nosset, magna habitantium monachorum multitudo compleuerat. huc tribuni et milites missi, qui sanctos ac ueros milites Dei alio nomine persecutionis abstraherent. Interfecta sunt ibi agmina multa sanctorum. Quae autem per diuersas ubique prouincias his similibusque iussis aduersus ecclesias catholicas et rectae fidei populos gesta sint, satis significatum ipsa reticendi electione sufficiat. (VII, 33, 1-4)

« En 1128 après la fondation de Rome, le trente-neuvième empereur, Valens, tint le pouvoir impérial pendant quatre ans après la mort de Valentinien, devant lequel seul, dès lors qu'il se comportait en impie, il aurait pu rougir. Aussitôt, avec l'audace effrénée de la liberté, il publia une loi stipulant que les moines, c'est-à-dire les chrétiens qui se consacrent à la seule œuvre de la foi, après avoir abandonné les activités diverses des affaires séculaires, soient contraints au service militaire. Une grande multitude de moines, installés en Egypte, avait alors rempli les solitudes vastes et les sables épars ignorés par la fréquentation humaine à cause de la soif, de la stérilité et d'une dangereuse abondance de serpents. Des tribuns et des soldats y furent envoyés pour en arracher ces saints et vrais soldats de Dieu, par une

persécution d'un autre nom. De nombreuses armées de saints furent mises à mort. Quant à ce qui fut accompli partout dans les différentes provinces, d'après ces ordres et d'autres semblables, contre les églises catholiques et les populations de la foi droite, il suffira de garder le silence pour le laisser entendre. »

Tertio decimo autem anno imperii Valentis, hoc est paruo tempore postea quam Valens per totum orientem ecclesiarum lacerationes sanctorumque caedes egerat, radix illa miseriarum nostrarum copiosissimas simul frutices germinavit. Siquidem gens Hunorum, diu inaccessis seclusa montibus, repentina rabie percita exarsit in Gothos eosque passim conturbatos ab antiquis sedibus expulit. Gothi transito Danuvio fugientes, a Valente sine ulla foederis pactione suscepti ne arma quidem, quo tutius barbaris crederetur, tradidere Romanis. Deinde propter intolerabilem auaritiam Maximi ducis fame et iniuriis adacti in arma surgentes, uicto Valentis exercitu per Thraciam sese, miscentes simul omnia caedibus incendiis rapinisque, fuderunt. Valens egressus de Antiochia cum ultima infelicis belli nsorte traheretur, sera peccati maximi paenitentia stimulatus episcopos ceterosque sanctos reuocari de exiliis imperavit. (VII, 33, 9 – 12)

« Cependant, la treizième année du règne de Valens, c'est-à-dire peu de temps après que Valens avait, à travers tout l'Orient, déchiré les églises et massacré les saints, c'est cette racine de nos misères qui produisit des rejetons très abondants. De fait, le peuple des Huns, longtemps enfermé à l'écart dans des montagnes inaccessibles, emporté par une rage soudaine, s'enflamma contre les Goths, les harcela et les chassa de leurs anciens territoires. Les Goths en fuite furent, après la traversée du Danube, accueillis par Valens sans conclure de traité ; ils ne livrèrent même pas leurs armes aux Romains pour qu'on pût faire plus sûrement confiance à des barbares. Ensuite, à cause de l'insupportable cupidité du duc Maxime, ils furent poussés par la faim et les offenses à s'insurger en armes ; après avoir vaincu l'armée de Valens, ils se répandirent à travers la Thrace en bouleversant tout par des massacres, des incendies et des pillages. Alors que Valens, parti d'Antioche, était entraîné par le destin final d'une guerre malheureuse, aiguillonné par le repentir tardif de son très grand péché, il ordonna que les évêques et les autres saints soient rappelés d'exil. »

Ipse imperator cum sagitta saucius uersusque in fugam aegre in cuiusdam uillulae casam deportatus lateret, ab insequentibus hostibus deprehensus, subiecto igne consumptus est et, quo magis testimonium punitionis eius et diuinae indignationis terribili posteris esset exemplo, etiam communi caruit sepultura. (VII, 33, 15)

« Tandis que l'empereur lui-même, blessé par une flèche et ayant pris la fuite, se cachait après avoir été difficilement transporté dans une cabane de ferme, il fut découvert par les ennemis qui le poursuivaient et brûlé par un feu qu'ils déclenchèrent ; et pour que le témoignage de sa punition et de l'indignation divine fût un exemple terrible pour la postérité, il n'eût même pas la sépulture du commun. »

Sed quid hoc ad consolationem proficit paganorum, qui palam peruidet et in his quoque persecutorem ecclesiarum fuisse punitum ? Unus Deus unam fidem tradidit, unam ecclesiam toto orbe diffudit: hanc aspicit, hanc diligit, hanc defendit; quolibet se quisquis nomine tegat, si huic non sociatur, alienus, si hanc inpugnat, inimicus est. consolentur se gentiles, in quantum uolunt, Iudaeorum haereticorumque suppliciis, tantum et unum Deum esse et eundem personarum acceptorem non esse uel ex hac potissimum Valentis extincti probatione fateantur. Gothi antea per legatos supplices poposcerunt, ut illis episcopi, a quibus regulam Christianae fidei discerent, mitterentur. Valens imperator exitiabili prauitate doctores Arriani dogmatis misit. Gothi primae fidei rudimento quod accepere tenuerunt. itaque iusto iudicio Dei ipsi eum uiuum incenderunt, qui propterea etiam mortui uitio erroris arsurus sunt. (VII, 33, 17-19)

« Mais qu'y-a-t-il en ces événements qui aide au réconfort des païens, eux qui perçoivent clairement que, dans ces événements également, un persécuteur des églises a été puni ? Un Dieu unique a révélé une foi unique, il a étendu au monde entier une Eglise unique : il la regarde, il l'aime, il la protège ; chacun peut bien se cacher sous quelque nom qu'il veuille, s'il ne s'y associe pas, c'est un étranger, s'il l'attaque, c'est un ennemi. Que les gentils se réconfortent autant qu'ils veulent avec les supplices des Juifs et des hérétiques, mais qu'au moins ils reconnaissent, d'une

part qu'il existe un seul Dieu, d'autre part que ce même Dieu n'a rien de partial, surtout si l'on considère la preuve que constitue la fin de Valens. Auparavant les Goths avaient réclamé par des ambassadeurs agenouillés qu'il leur fût envoyé des évêques desquels ils apprendraient la règle de la foi chrétienne. L'empereur Valens, dans sa détestable perversité, leur envoya des prédicateurs de la doctrine arienne. Les Goths s'en tinrent au premier rudiment de foi qu'ils reçurent. Ainsi donc, par un juste jugement de Dieu, les Goths brûlèrent vif Valens, eux qui par sa faute, sont également destinés à brûler après leur mort à cause de leur erreur. »

Ce long récit reconstitué en écartant, d'une part l'exposé des actions des autres empereurs, Valentinien et Gratien, et d'autre part, certains détails narratifs de la bataille d'Andrinople, est intéressant à plus d'un titre. L'enchaînement des événements est celui-ci :

- Valens, devenu empereur, a été en fait converti à l'hérésie arienne par Eudoxe, évêque arien ; du vivant de Valentinien, il cache cette « violente perfidie » (*malignam insectationem*) ;

- Valentinien meurt et Valens devient empereur (de la partie orientale de l'Empire) ;

- Aussitôt, il publie une loi forçant les moines, sous peine de mort, d'effectuer leur service militaire ; comme les religieux semblent refuser, il les fait exécuter ; d'autres atrocités non précisées sont commises, qualifiées de persécutions ;

- Peu après, les Huns mettent en fuite les Goths qui rentrent en armes et en masse sur le territoire romain ;

- à la suite d'exactions commises par des officiers romains, les Goths se soulèvent, pillent la Thrace et vainquent les troupes de Valens qui sont stationnées là ;

- Valens revient d'Orient pour combattre les Goths, et, se repentant, il rappelle moines et évêques d'exil ;

- Il rencontre les Goths à Andrinople et meurt brûlé vif dans son refuge après avoir fui la bataille à cause d'une blessure.

Ce récit est suivi d'un long paragraphe récapitulatif qui resitue l'épisode entier dans l'argumentation d'Orose.

Nous avons encore affaire ici à un passage d'une grande richesse.

La « conversion » de Valens nous est tout d'abord rapportée : elle est concomitante au baptême (*et baptizatus et persuasus*) dispensé par un évêque d'obédience arienne, Eudoxe, évêque d'Antioche puis de Constantinople. Notre hérétique est encore ici placé dans le rôle d'éminence grise, comme Arius auprès de Constance. Le portrait du nouvel empereur est d'emblée opposé à la figure orthodoxe de Valentinien, qui empêche Valens de se révéler.

On a ensuite, à nouveau, le récit d'une « persécution d'un autre nom » (*alio nomine persecutionis*) : Orose apparente à nouveau les conflits entre hérétiques et orthodoxes aux persécutions d'origine païenne ; il nous décrit un vaste massacre (*interfecta sunt ibi agmina multa sanctorum*, « de nombreuses armées de saints furent mis à mort »), et il signale, à l'occasion du repentir de l'empereur, que celui-ci a pris la décision de « rappeler les évêques et les autres saints d'exil » (*episcopos ceterosque sanctos reuocari de exiliis*), punition dont il n'avait pas vraiment fait état. Il ne mentionne d'autres faits de persécution, par une sorte de prétérition, que par la nécessité de les taire, semblant souligner ainsi leur cruauté. Jérôme est la source principale d'Orose ici, et notre texte se démarque à peine de celui du chroniqueur à maintes reprises⁸⁷. Pour le récit du massacre des moines, il semble mixer en une seule phrase deux notices du chroniqueur, en en inversant la causalité :

Multi monachorum Nitriae per tribunos et milites caesi. (375 a)

« De nombreux moines de Nitrie furent massacrés par des tribuns et des soldats »

Valens lege data ut monachi militarent, nolentes fustibus iussit interfici. (375b)

« Valens, après avoir promulgué une loi pour obliger les moines à servir dans l'armée, ordonna que les réfractaires soient battus à mort »⁸⁸

Mais Orose rapporte également ces faits de façon plus imagée que Jérôme : il décrit les moines comme une armée de Dieu (*sanctos ac ueros milites Dei, agmina multa*)

87 JÉRÔME, *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, éd. Rudolf HELM, trad. et notes de Benoît JEANJEAN et Bertrand LANÇON, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004. Voir par exemple 377h, p. 106-107 (révolte des Goths) ou 378c, p. 108-109 (récit d'Andrinople et de la mort de Valens).

88 JÉRÔME, *op.cit.*, pp 106-107.

comme pour mieux l'opposer à l'armée de l'empereur et entretenir chez le lecteur l'image de la guerre civile que nous avons déjà rencontrée.

Cette persécution violente (*ecclesiarum lacerationes sanctorumque caedes*, « mises en pièce des églises et massacres de saints ») est explicitement présentée comme la cause de l'invasion des Goths, et, in fine, de la mort de Valens : *radix illa miseriarum nostrarum copiosissimas simul frutices germinavit*, « c'est cette racine de nos misères qui produit des rejetons très abondants. ». Le rapport de causalité entre la persécution et cette invasion est immédiat : le peuple des Huns « emporté par une rage soudaine, s'enflamma contre les Goths » (*repentina rabie percita exarsit in Gothos*) alors qu'ils avaient été « longtemps enfermés par des montagnes infranchissables » (*diu inaccessis seclusa montibus*). Nulle autre explication n'est donnée : la Providence divine est ici implicite mais inévitablement perçue par le lecteur. Valens paie également ses erreurs, mentionnées par Orose - l'absence de traités, les *foedera*, qui seront plus tard à la base de la politique barbare de Théodose ; le fait de laisser leurs armes aux Goths - et celles de ses *duces* (l'épisode des exactions du Duc Maxime est rapporté également par Ammien Marcellin⁸⁹). La fameuse et traumatisante bataille d'Andrinople, *ultima infelicis belli sorte*, « destin final d'une guerre malheureuse », se retrouve ainsi expliquée par la conversion de Constance à l'hérésie arienne, et comme une rétribution divine à la persécution de la *recta fides*, la « foi droite », traduction latine du terme grec ὀρθοδοξία.

Orose reprend également en grande partie à Jérôme son récit de la mort dégradante de l'empereur hérétique, brûlé vif dans un bâtiment de ferme après sa blessure et sa fuite. Les termes dépréciatifs (*saucius uersusque in fugam aegre, uillulae casam*) et l'insistance sur la punition divine (*punitiois eius et diuinae indignationis*) annoncent au dernier passage relevé, deux phrases plus loin : *itaque iusto iudicio Dei ipsi eum uiuum incenderunt, qui propter eum etiam mortui uitio erroris arsuri sunt*, « Ainsi donc, par un juste jugement de Dieu, les Goths brûlèrent vif Valens, eux qui par sa faute, sont également destinés à brûler après leur mort à cause de leur erreur. » L'erreur est ici le choix de l'hérésie arienne. Cette conclusion est là encore très rhétorique : on a un chiasme entre deux antithèses (*iusto iudicio Dei / uitio erroris et eum uiuum incenderunt / propter eum mortui (...) arsuri sunt*). Elle vient en outre redoubler la chaîne de causalité exposée par notre historien : la persécution des églises catholiques n'est pas seule en cause ; Orose

89 AMMIEN MARCELLIN, *History*, éd. John Carew ROLFE, LCL, Londres, 1939, en XXXI, 4, 9-11.

y ajoute la propagation de la doctrine arienne chez les Goths, à l'instigation de Valens, à l'occasion de leur conversion au christianisme (entre 341 au plus tard et 383⁹⁰) par Wulfila, qu'il ne cite pas nommément.

Ce paragraphe d'Orose nous plonge au cœur de l'utilisation de la notion de persécution par les partis en présence. L'ironie perceptible d'Orose ne la rend que plus glaçante. Après avoir fortement réaffirmé l'unité de l'église (*unus Deus unam fidem tradidit, unam ecclesiam toto orbe diffudit*) par un rythme ternaire (un Dieu, une foi, une église) et la réalité de la providence divine à l'égard de celle-ci (toujours un rythme ternaire : *hanc aspicit, hanc diligit, hanc defendit* : « il la regarde, il l'aime, il la protège »), notre historien se moque des « gentils » qui considèrent les supplices que subissent les hérétiques. Il écrit ainsi : *consolentur se gentiles, in quantum uolunt, Iudaeorum haereticorumque suppliciis*, « Que les gentils se réconfortent autant qu'ils veulent avec les supplices des Juifs et des hérétiques ». Dieu n'est pas arbitraire et les punit à bon droit. Orose utilise une expression biblique : *personarum acceptorem non esse*, qu'on pourrait paraphraser par « [Dieu] n'est pas un hôte systématiquement accueillant envers toute personne ». Le terme *acceptor* implique l'absence de discrimination. L'expression vient de la Vulgate, Acte des Apôtres, X, 34-35 :

Aperiens autem Petrus os suum, dixit : In ueritate comperi quia non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet eum, et operatur iustitiam, acceptus est illi.

« Apercevant son visage, Pierre dit : En vérité, je l'ai compris, Dieu est impartial : il accueille, il accepte, venant de toute nation, celui qui le craint et qui agit avec justice ».

Notre historien, qui condamnait les supplices infligés aux Chrétiens lors des persécutions en insistant sur leur cruauté (VII, 7, 10), justifie ici les supplices infligés à tous ceux qui sont exclus de la communauté chrétienne : Valens, les hérétiques, les Juifs, et les Goths convertis à l'arianisme. L'hérétique n'est donc pas seulement un étranger à l'église, mais surtout un ennemi : *quolibet se quisquis nomine tegat, si huic non sociatur*,

90 FALLUOMINI Carla, *The Gothic versions of the Gospel and Pauline epistles*, Berlin/Boston, 2015, pp. 6-7.

alienus, si hanc impugnat, inimicus est, « chacun peut bien se cacher sous quelque nom qu'il veuille, s'il ne s'y [l'église catholique] associe pas, c'est un étranger, s'il l'attaque, c'est un ennemi. » Le parallèle avec certaines utilisations du concept de « barbare » dans l'Antiquité est net⁹¹ : l'hérétique, c'est l'étranger (*alienus*, qui peut aussi désigner le païen⁹²), c'est l'ennemi (*inimicus*, forcément hostile).

On retrouve également dans ce passage, l'insistance sur le nom sous lequel l'hérétique « se cache » (*teget*). De fait, nommer l'hérésie à partir du nom de l'hérésiarque est une arme d'exclusion, car alors que les hérétiques se pensaient tous chrétiens, les nommer autrement, c'est les exclure.

L'empereur Valens a donc occupé, dans ce passage, le devant de la scène, en incarnant le danger que représente l'hérésie pour l'Eglise et pour l'Empire. On remarque que notre historien n'évoque plus l'empire en tant que communauté : il n'apparaît plus guère dans son discours autrement que pour désigner le pouvoir des empereurs. L'empereur incarne le pouvoir impérial, comme Honorius à la fin du récit, et c'est l'Eglise qui vient prendre la place de l'*imperium* en tant que communauté. Les barbares n'en sont exclus que parce qu'ils sont victimes de « l'erreur » arienne : comme nous l'avons vu en introduction, ceux qui se convertissent au christianisme nicéen intègrent la communauté.

III. Conclusion : les malheurs de l'Empire

Le récit d'Orose construit donc à travers ces dix occurrences de l'hérésie deux couples d'*exempla* historiques opposés (les bons d'abord, Antonin et Constantin ; les mauvais ensuite, Constance et Valens) destinés à appuyer l'argumentation des *Historiae*.

La seule raison qui pousse Orose à évoquer les dissidents (Valentin, Cerdon, mais surtout Arius et Eudoxe) est sa volonté de peindre et de juger les empereurs en fonction de leurs relations avec l'arianisme. Leur apparition dans le récit est une épreuve pour l'empereur régnant, tantôt surmontée (Antonin le Pieux et Constantin), tantôt fatale (Constance et Valens), qui peut expliquer leur chute ; et une menace pour l'unité et

91 DUBUISSON Michel, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain : du concept au slogan », in *L'Antiquité classique* 70, Paris, 2001, pp. 1-16.

92 On le retrouve notamment dans le passage de la préface que nous avons évoqué plus haut (I, pref., 13-14) pour désigner les temps étrangers à la révélation chrétienne : *longius a remedio uerae religionis alienos [dies]*, « les jours plus éloignés du remède de la vraie religion. »

l'intégrité de l'Empire et de l'Eglise confondus (par la guerre civile entre empereurs et entre factions chrétiennes, comme par la guerre étrangère apportée par des barbares gagnés à l'hérésie).

Orose cherche à montrer à ses lecteurs que les temps chrétiens ne peuvent être meilleurs que si les empereurs professent un christianisme orthodoxe, et pas une hérésie qui achèvera leur règne dans le malheur. Cela lui permet aussi d'expliquer, dans la droite ligne de sa thèse générale, pourquoi des catastrophes comme celle d'Andrinople peuvent encore survenir en des temps chrétiens. Le récit d'Orose fait ainsi de l'hérésie la cause de malheurs politiques de l'histoire de l'Empire.

L'image de l'hérétique nous apparaît donc de manière assez claire ; le texte d'Orose semble reprendre certains éléments constitutifs du concept de l'hérésie tel qu'il s'est constitué chez les hérésiologues grecs puis latins : suscités par le diable, successeurs des idolâtres, les hérétiques sont pour Orose des séducteurs qui doivent être exclus de la communauté chrétienne, après en avoir été les ennemis intérieurs.

Mais c'est le motif de l'hérétique comme éminence grise qui frappe le lecteur. Ce n'est pas un motif original : on le retrouvera chez Sulpice Sévère, dans le texte des *Chroniques*, composé une dizaine d'années avant celui d'Orose, par exemple à propos des ariens Ursace ou Valens. Bien loin des textes hérésiologiques centrés sur la polémique dogmatique ou ecclésiale, l'historiographie chrétienne met en scène l'hérétique dans le jeu politique, face au pouvoir. Orose fait de l'hérétique un conseiller de l'ombre fauteur de guerre civile, et de l'hérésie l'une des causes des désordres de l'histoire.

Chapitre II - *Totius orbis discordia*

I. Introduction : Jérôme et l'Histoire¹

Il serait évidemment impossible d'étudier l'historiographie chrétienne d'expression latine sans s'attacher au travail de Jérôme de Stridon. Cette figure capitale du christianisme antique (non seulement traducteur de la Bible en latin, mais aussi l'un des Pères de l'Eglise latine et docteur de l'Eglise) est un auteur prolifique, et parmi son œuvre abondante, on trouve, certes, un seul ouvrage relevant au sens strict du genre historiographique, la continuation de la *Chronique* d'Eusèbe, mais il s'agit d'une œuvre véritablement fondatrice.

Jérôme entreprend de traduire et continuer la seconde partie à proprement parler de la *Chronique* d'Eusèbe. Laissant de côté la compilation historique de la première partie du travail de l'évêque de Césarée, il s'intéresse aux *Canons*, qui établissent sur plusieurs colonnes une chronologie comparée des événements de l'histoire universelle². Même si Jérôme y a apporté quelques ajouts, nous n'étudierons pas la partie traduite d'Eusèbe, mais uniquement la continuation de Jérôme³, dans la perspective d'y déceler sa construction de l'histoire de la crise arienne.

I.A. Une œuvre au fondement de la tradition chronographique latine chrétienne

La *Chronique* de Jérôme est une œuvre fondatrice de la tradition chronographique occidentale, car elle a, comme le soulignent Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, « donné

1 La citation placée en titre de chapitre est issue de JÉRÔME, *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, éd. Rudolf HELM, trad. et notes de Benoît JEANJEAN et Bertrand LANÇON, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, 337a. Nous nous appuyons sur leur édition et leur traduction du texte.

2 Pour un exposé de la structure de l'œuvre d'Eusèbe, voir EUSEBE DE CESAREE, *Chronique*, tome I, éd. Aude COHEN-SKALLI et alii, Les Belles Lettres, La Roue à Livres, Paris, 2020, pp. 14-23. L'ouvrage présente, traduit et commente la première partie de la *Chronique* d'Eusèbe qui n'a pas été conservée dans sa forme et dans sa langue d'origine.

3 Nous désignerons par commodité dans la suite du texte le travail de Jérôme par le titre traditionnel de *Chronique* ; nous la distinguerons de l'œuvre d'Eusèbe en précisant pour ce dernier le nom de l'auteur à la suite du titre.

l'impulsion à la tradition des chroniques latines qui s'est au moins maintenue jusqu'au cœur du Moyen-Âge et qui repose sur le principe même de continuation⁴. » Friedhelm Winckelmann en fait le « texte de référence pour la chronologie mondiale jusqu'à la période de la Réforme⁵ ». Hervé Inglebert l'affirme également : « La tradition de la chronique (...) allait devenir la part principale de l'historiographie médiévale. Dans la culture occidentale, la *Chronique* de Jérôme est donc un événement essentiel »⁶. Il ajoute qu'elle constitue une grande première dans la conception de l'historiographie chrétienne : elle marque « la fin de l'utilisation rhétorique et discontinue de l'histoire dans la latinité chrétienne. Avant Jérôme (...) les exempla illustraient une histoire essentiellement religieuse (...) des propos politiques (...) ou philosophiques. (...) L'apport eusébien – une somme de connaissances organisées selon les peuples, les empires et la chronologie – mit l'histoire humaine au centre du discours chrétien latin. » L'histoire du monde est enfin vue comme un tout suivi qui a son intérêt propre, et l'intention historiographique y est donc centrale. L'influence de Jérôme éclipse nettement en Occident celle d'Eusèbe : Madeline McMahan rappelle qu'il n'y a sans doute plus eu de manuscrit complet du travail d'Eusèbe, qui a donc rapidement été perdu, à la fin du IV^e s., alors que celui du Stridonien était largement diffusé⁷.

Au vu de l'influence et de l'importance de l'œuvre, la représentation des divers mouvements hérétiques par Jérôme est susceptible de constituer une inspiration incontournable pour les écrits historiographiques chrétiens ultérieurs, et en premier lieu les chroniques. Il s'agit ainsi pour nous de retracer de façon la plus précise possible les caractéristiques et les contours de cette représentation des hérésies, et d'en examiner les biais et les non-dits. Caractériser ce « portrait de l'hérésie » nous permet de mieux le percevoir dans la suite de la tradition historiographique ; le critiquer de façon détaillée est un préalable nécessaire à l'utilisation objective des sources anciennes.

4 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, in JÉRÔME, op. cit., p. 15. Sur la postérité du travail de Jérôme en tant que chroniqueur, on pourra lire aussi l'article de Benoît JEANJEAN inclus dans cette édition, « Saint Jérôme, patron des chroniqueurs en langue latine », pp. 137-178.

5 WINKELMANN Friedhelm, « Historiography in the age of Constantine » , in Gabriele MARASCO (éd.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity, Fourth to Sixth century AD*, Brill, Leiden, 2003, p. 20.

6 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-Ve siècles)*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1996, p. 205.

7 McMAHON Madeline, « Polemic in Translation : Jerome's Fashioning of History in the Chronicle », in POHL W. & WIESER V., *Historiography and Identity I: Ancient and Early Christian Narratives of Community*, CELAMA 24, Brepols, Turnhout, 2019, pp. 219-245.

I.B. Les écrits de Jérôme avant la *Chronique*

Situer l'écriture de l'œuvre est avant tout utile pour expliquer le projet de Jérôme de Stridon lorsqu'il entame sa traduction du travail d'Eusèbe. Comparativement à nombre d'auteurs anciens, la vie de Jérôme est relativement bien connue, tant par les éléments autobiographiques disséminés dans ses écrits que par son implication dans les polémiques doctrinales de son époque. Nombre d'éléments ne sont cependant pas fixés de manière sûre.

La *Chronique* n'est ni sa première œuvre originale ni sa première tentative de traduction. Il écrit une *Vie de Paul*, récit de la vie du moine Paul de Thèbes, « le tout premier à habiter dans le désert⁸ », lors de son séjour au désert de Chalcis en 376⁹, avant son séjour à Constantinople. Il est intéressant de noter que Jérôme écrit, selon Pierre Leclerc, cette biographie monastique d'expression latine pour inciter ses amis romains à embrasser l'anachorétisme, espérant qu'elle produise sur eux le même effet qu'avait eu pour lui la lecture de la *Vie d'Antoine* d'Athanase, écrite en grec¹⁰. On retrouve ainsi déjà l'intention de produire pour un public latinophone une œuvre inspirée d'une œuvre grecque, mais aussi l'idée que l'œuvre est écrite pour produire un effet concret, en l'occurrence une incitation à changer de vie.

Sa première œuvre polémique fait suite à l'expérience du désert et précède probablement son travail sur la *Chronique* : il s'agit de l'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* ; même si Aline Canellis souligne que « la date de sa rédaction n'est pas établie de façon certaine à quelques années près¹¹ », elle estime comme l'hypothèse la plus plausible une rédaction à Antioche en 378-379, affirmant en tous cas que la *Chronique* est le travail d'un Jérôme plus âgé que celui qui écrit l'*Altercatio*. Ce dialogue est, on l'a dit, une œuvre polémique. Ce n'est pas, selon Aline Canellis, « un pamphlet contre les ariens » mais un texte qui « prône (...) la réconciliation générale [et] exprime son objectif obsessionnel : l'unité de la foi et de l'Eglise, la communion entre l'Orient et l'Occident¹². »

8 JERÔME, *Vie de Paul*, I, 1 (dans la traduction de P. Leclerc) in *Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, éd. Edgardo Martin MORALES et Pierre LECLERC, SC 508, Le Cerf, Paris, 2007.

9 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 15.

10 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 14.

11 JERÔME, *Débat entre un luciférien et un orthodoxe*, éd. A. Canellis, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 2003, p. 9 (pour la citation) et p. 28-34 (pour la discussion sur la datation).

12 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, pp. 34-35.

Jérôme fustige la position rigoriste des partisans de Lucifer de Cagliari envers les évêques qui se seraient selon lui compromis avec l'hérésie arienne lors du concile de Rimini. Ledit concile est évoqué dans la *Chronique* en 359d :

359d *Synodus apud Ariminum et Seleuciam Isauriae facta, in qua antiqua patrum fides decem primum legatorum, dehinc omnium proditione damnata est.*

« Un synode eut lieu à Rimini et à Séleucie d'Isaurie ; à cette occasion l'antique foi des Pères fut condamnée par la trahison d'abord de dix légats, puis de tous. »

On comprend donc que Jérôme ne nie pas la *proditio*, la « trahison » de ces clercs, mais préfère l'indulgence à l'intransigeance qui consisterait à les déposer purement et simplement. Ce souci de l'unité de l'Eglise est constant chez Jérôme ; mais l'*Altercatio* témoigne également, de la part de Jérôme, d'une volonté de dialogue entre Orient grec et Occident latin sous la bannière d'une seule foi chrétienne. La crise arienne a évidemment mis à mal cet idéal. Cela nous amène donc à tenter de cerner de façon plus précise en quoi consiste le projet de Jérôme quand il entreprend de traduire la *Chronique* d'Eusèbe.

I.C. Caractéristiques de la *Chronique* de Jérôme

I.C.1. Définition du genre

« Le genre de la chronique est beaucoup plus ancien qu'on ne le réalise en général, car il date de bien plus loin en arrière que l'Antiquité tardive¹³. » Richard Burgess et Michael Kulikowski en font un héritage du Proche-Orient ancien passé aux Grecs. En retraçant l'histoire, Hervé Inglebert souligne les innovations imputables aux chrétiens de langue grecque qui permettent une fixation du genre : l'élaboration de computs permettant de dater les événements de diverses aires historiques ; la combinaison des éléments classiques et bibliques ; et la volonté d'embrasser de manière universelle toute l'histoire de

13 BURGESS Richard & KULIKOWSKI Michael, « The History and Origins of the Latin Chronicle Tradition », in *The Medieval Chronicle*, vol. 6, Brill, Leyden, 2009, pp. 153-177. Citation de la p. 154 : « the genre of chronicle is much older than anyone normally realizes, dating back far beyond late antiquity ».

l'humanité (dans un cadre d'ensemble s'appuyant sur le récit chrétien de l'histoire)¹⁴. La chronique d'Eusèbe de Césarée, qui synthétise, de façon rationnelle, en se limitant à une chronologie vérifiable, à partir d'Abraham, les événements bibliques, classiques et contemporains, s'inscrit dans cette démarche. Richard Burgess et Michael Kulikowski dessinent de façon plus formelle les contours génériques dans lequel s'inscrivent ces œuvres : « Ses principales caractéristiques sont sa brièveté dans la description des événements dans chacune des unités de temps établies (en général, mais pas toujours, l'année), même si l'étendue temporelle totale couverte par l'œuvre est énorme ; ensuite, sa composition paratactique, qui évoque en général une collection arbitraire de faits sans narration réelle ou connections explicites entre les événements, ou en leur sein ; et enfin, la préférence accordée à la structure chronologique plutôt qu'au contenu ou à la cohérence narrative¹⁵. » Laconisme, juxtaposition et souci chronologique : tels sont les principales différences entre le genre de la chronique et l'historiographie narrative classique.

Mais des deux parties de la *Chronique* d'Eusèbe, la *Chronographie*, une juxtaposition de cinq récits et chronologies assyro-babylonienne, vétéro-testamentaire, égyptienne, grecque et romaine, qui n'a pas été conservée en grec, et les *Canons*, une « réélaboration sous un format différent des données fournies dans la première (...) sous la forme d'un gigantesque tableau¹⁶ », le lecteur se déplaçant dans le temps par la lecture verticale, et dans l'espace par la lecture horizontale, Jérôme ne traduit que la seconde partie, qu'il prolonge de 327 à 378 : le fil chronologique mêle alors personnages et événements ecclésiastiques aux événements historiques ou littéraires.

I.C.2. Datation et sources de l'œuvre

Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon développent dans leur édition une longue

14 INGLEBERT Hervé, *Le Monde, l'Histoire, Essai sur les histoires universelles*, Presses Universitaires de France, « Hors collection », Paris, 2014, p. 355.

15 BURGESS & KULIKOWSKI, op.cit., p. 156 : « Its chief characteristics are its brevity in the description of events in any given unit of recorded time (generally, though not always, the year), even if the span of years covered by the work as a whole is enormous; second, its paratactic composition, which generally suggests a collection of random facts without overt narrative or explicit connections between or among events; and third, its privileging of chronological structure over content or narrative coherence. »

16 Aude Cohen-Skalli, in EUSEBE DE CESAREE, *Chronique*, tome I, éd. Aude COHEN-SKALLI et alii, La Roue à Livres, Les Belles Lettres, Paris, 2020, pp. 15-16.

réflexion argumentée sur la datation de la *Chronique* à laquelle nous renvoyons le lecteur¹⁷. Nous nous bornerons à nous appuyer sur leur conclusion : si l'on « considère généralement que Jérôme traduisit la *Chronique* d'Eusèbe, la compléta et la publia dans les années 380-381, au cours de son séjour constantinopolitain¹⁸ », « la date la plus vraisemblable de la rédaction de la *Chronique* serait entre le printemps de l'année 379 et novembre 380¹⁹ », à Constantinople donc, où Jérôme demeure de 379 à 382²⁰. Ce travail suit donc de peu l'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*. Séjourner à Constantinople lui permet sans doute de consulter de très nombreuses autres sources que le texte d'origine d'Eusèbe, qui lui permettent de compléter ce dernier : l'*Enmanns Kaisergeschichte*, Aurelius Victor, Nicomaque Flavien, Suétone (essentiellement son *De Viris illustribus*), Eutrope et Festus, ainsi qu'une continuation perdue d'Eusèbe, et les *Consularia Constantinopolitana*, la *Chronica Urbis Roma*, un texte proche de Pseudo-Aurelius Victor ; le *De Viris illustribus* du Pseudo-Aurelius Victor ; une source livienne, peut-être les *Periochae* ; mais aussi Clément d'Alexandrie, Tertullien, Irénée de Lyon et Jules l'Africain²¹.

I.C.3. Construction du texte

La continuation de Jérôme reprend bien évidemment la présentation de la *Chronique* d'Eusèbe : une suite de notices de taille variable, mais généralement assez laconiques, classées chronologiquement, qui mettent en avant un personnage ou un événement, en concordance avec les règnes des empereurs et les différents computs utilisés²². Cette présentation construit bien évidemment une lecture bien différente de celle d'une narration

17 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, pp 19-26.

18 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 19.

19 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 25.

20 Les dates varient selon les commentateurs : U. EIGLER, « Hieronymus - 8, Jerome the Church Father », in CANKIK, Hubert & SCHNEIDER, Helmut (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003, donne la fourchette 381-382 : nous croisons les affirmations de Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, Pierre Leclerc et Aline Canellis, dans leurs ouvrages que nous avons déjà cités.

21 Synthèse opérée à partir des constatations de Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 47 ; de Giuseppe ZECCHINI, « Latin Historiography : Jerôme, Orosius and the Western Chronicles » , in MARASCO Gabriele (éd.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity, Fourth to Sixth century AD*, Brill, Leiden, 2003, pp 317-345 ; et d'Hervé INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1996, pp. 256-263.

22 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, pp. 17-18 (pour les computs utilisés) et pp. 41-46 (pour la forme des notices).

suivie : le temps devient le seul repère, l'unité d'action et de lieu généralement de mise dans les différents épisodes d'une narration est ici éclatée. Les événements sont juxtaposés par le découpage chronologique et séquentiel, et non enchaînés de manière logique ou narrative. La technique narrative est minimale : les épisodes sont rappelés en peu de mots et les péripéties sont rares. On n'étudiera donc pas la *Chronique* comme une narration suivie, mais plutôt comme une juxtaposition d'épisodes brefs.

Pour autant, le travail historiographique suppose, de la part du chroniqueur, le même travail que celui d'un historien « narratif ». Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon citent dans leur introduction à leur traduction de la *Chronique* une partie de cette phrase d'Henri Irénée Marrou²³ : « Il est extrêmement difficile de condenser de façon claire et précise le récit des développements de la crise arienne au cours de la période troublée qui s'étend de 325 à 381²⁴. La réalité historique est une structure polyphonique et il faudrait pouvoir en saisir et combiner tous les aspects à la fois. » Il est intéressant de constater que la forme chronographique rend compte de ce caractère polyphonique, chaotique en apparence, des événements. On retrouve dans le format chronographique le travail habituel de l'historiographe antique : celui-ci opère des choix dans cette polyphonie, mais de façon beaucoup plus implicite, car il ne fait que suggérer une causalité entre eux.

L'analyse du texte sera donc moins narratologique que typologique (comment peut-on classer, typer les événements racontés ?), idéologique (quelles sont les représentations qui affleurent du texte?) et, vu l'importance du choix des mots, accrue par la brièveté des notices, thématique et lexicale (quels motifs reviennent, quels sont les mots qui désignent les faits rapportés?).

I.C.4. Pour qui et pour quoi Jérôme écrit-il ?

La question du lectorat visé est fondamentale, et dérive avant tout de la nature du texte. L'entreprise de Jérôme est avant tout une entreprise de traduction. Pour Hervé Inglebert, « ces traductions n'étaient pas destinées au public de la nouvelle Rome, les Latins de Constantinople connaissant aussi le grec. Jérôme visait donc le public occidental, et en premier lieu, un public romain, les aristocrates chrétiens et le clergé de

23 MARROU Henri-Irénée, *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, Editions du Seuil, Paris, 1985, p. 41.

24 Soit, à quelques années près, la période couverte par Jérôme.

Damase²⁵. » Ce dernier n'en serait pas pour autant l'initiateur. La *Chronique* serait-elle néanmoins adressée, *in fine*, à l'évêque de Rome ? Jérôme ne mentionne que deux dédicataires dans sa préface : *Vincentio et Gallieno suis salutem*. Le second semble particulièrement cher à Jérôme : *mi Vincenti carissime et tu Galliene, pars animae meae*, « mon très cher Vincentius et toi Gallienus, qui es une partie de mon âme²⁶ », écrit-il plus loin. Mais Vincentius est un prêtre de Constantinople et Gallienus n'est pas connu par ailleurs²⁷.

Au vu du public visé et des éléments biographiques entourant l'écriture de la *Chronique*, Hervé Inglebert va même plus loin en affirmant que la traduction de la *Chronique* « fait partie de ce qu'on peut appeler un plan de carrière », une sorte de carte de visite qui le « mettrait en valeur à Rome » lorsqu'il décide de s'y rendre à la suite de Paulin et Epiphane²⁸. Il se serait agi pour Jérôme, qui devient alors le secrétaire de Damase, d'être accepté à la fois dans le milieu sénatorial romain, qui exerçait encore à l'époque une grande attraction, et de poursuivre dans le « cursus honorum ecclésiastique²⁹ » de cet évêché prestigieux. Cet élément d'ordre biographique peut aussi bien être la cause que la conséquence d'une telle mise en avant de Rome dans son texte, mais ne change pas grand-chose à la représentation des hérésies par Jérôme. Notons qu'Yves-Marie Duval, dans son article « Jérôme et l'histoire de l'Eglise au IVème siècle », évacue totalement cette hypothèse au profit d'une autre que nous aborderons plus loin : « Je ne crois pas non plus qu'il s'adresse à Damase, écrit-il, dont il ne sait sans doute pas en 380 (...) qu'il va le rejoindre et se trouver à ses côtés : étrange façon de faire sa cour que de rappeler le massacre qui a suivi son élection (366a) et de ne rien dire de son action dans la décennie qui suit !³⁰ »

Au-delà de la volonté didactique de mettre à plat une histoire complexe, comme il l'indique lui-même dans sa préface³¹, que veut-il transmettre à ses lecteurs ? N'est-ce là qu'une « initiative de sa part (...) pour faire connaître [le texte d'Eusèbe] en Occident³² » ?

25 INGLEBERT, op. cit., pp. 277-278.

26 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, pp. 56-57.

27 INGLEBERT, op. cit., p. 277.

28 INGLEBERT, op. cit., pp. 278 (texte et note 181).

29 INGLEBERT, op. cit., p. 279.

30 DUVAL, Yves-Marie, « Jérôme et l'histoire de l'Eglise au IVème siècle », in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.) *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 2001, pp. 381-408. Citation de la page 390.

31 INGLEBERT, op. cit., p. 217.

32 INGLEBERT, op. cit., p. 277.

On peut distinguer trois perspectives qui semblent orienter ses choix.

I.C.4.a. La « ville du Sénat et des apôtres » et « l'arianisme oriental³³ »

En premier lieu, on constate que la pensée de Jérôme semble accréditer la deuxième partie de la thèse de Walter Bauer qui perçoit Rome, dès les premiers siècles du christianisme, comme un bastion d'une certaine vision du christianisme, devenue l'orthodoxie, et qui aurait cherché à étendre son influence sur l'Orient, perçu comme un foyer d'hérésies³⁴. La *Chronique* contribue ainsi à la fixation, dans le récit historique chrétien d'expression latine, de l'antériorité de l'orthodoxie sur l'hérésie, qui serait conçue comme déviance – en somme, la conception hérésiologique de l'histoire du christianisme que Walter Bauer a voulu soumettre à examen.

On a rappelé dans notre introduction le rôle d'Eusèbe de Césarée : comme l'expliquent Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval, « Eusèbe de Césarée, le fondateur de l'historiographie ecclésiastique, a développé la thèse, longtemps reprise après lui, d'une pureté originelle de la prédication chrétienne, d'une orthodoxie originelle peu à peu pervertie par les hérésies.³⁵ » Jérôme, traducteur et continuateur d'Eusèbe, reprend naturellement ce schéma. Il semble néanmoins l'infléchir en faveur d'une orthodoxie centrée sur Rome, et menacée en Orient. Il « ajoute même [à la *Chronique*] une mention de *Petrus episcopus* et manipule un peu la chronologie pour donner à Rome une place antérieure et prééminente dans les listes épiscopales³⁶. »

Cette représentation peut sembler curieuse de la part d'un homme tel que Jérôme, que sa maîtrise du grec et du latin et ses séjours et voyages en Orient auraient pu pousser à considérer de façon plus égale les deux parties de l'Empire. Mais cette façon de considérer les deux parties de l'Empire sous le prisme d'une attitude différente par rapport à l'hérésie trouve sa source d'abord dans la biographie, et ensuite dans la culture de Jérôme.

Les faits qui nous sont connus montrent que Jérôme fut d'abord et surtout, à la date où il écrit la *Chronique*, confronté à l'hérésie en Orient. Rien ne nous est dit sur ce point

33 INGLEBERT, op. cit., p. 276.

34 BAUER Walter, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Le Cerf, Paris, 2009, et particulièrement le chapitre V, pp. 125-140.

35 MIMOUNI Simon Claude et MARAVAL Pierre, *Le Christianisme des origines à Constantin*, PUF, « Nouvelle Clio » Paris, 2006, p. 364.

36 INGLEBERT, op. cit., p 279.

de sa vie à Rome puis à Trèves, qu'il quitte en 374 : on sait qu'il a rencontré des moines à Trèves ; a-t-il croisé des gnostiques ou des manichéens à Rome ? Il est ensuite confronté, à Antioche, dès 376, à la querelle des hypostases, que Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon décrivent comme une « querelle de termes, certes, mais aussi querelle linguistique qui résume toute la difficulté du dialogue entre orientaux grecs et occidentaux latins tout au long de la crise arienne du IV^{ème} siècle³⁷ » ; puis il s'oppose au schisme luciférien, qui se trouve plutôt en Occident, mais qui est né de la crise arienne. Jérôme vit « à une époque où l'arianisme était soutenu par l'empereur Valens, grand ennemi des moines qui soutenaient le dogme de Nicée³⁸. » A contrario, Valentinien, et dans une moindre mesure Gratien, qui règnent en Occident, sont considérés comme des empereurs positifs³⁹. L'arianisme existe en Occident à cette date, bien sûr, mais sa source reste orientale. C'est ainsi à Constantinople qu'il se renseigne davantage sur l'arianisme⁴⁰. « Lors de son premier séjour en Orient, écrit Benoît Jeanjean, Jérôme découvre donc le caractère actif de l'hérésie⁴¹. » Si cette expérience peut expliquer son parti-pris sur l'Orient, elle n'explique pas sa perception de Rome et de l'Occident.

Pour Hervé Inglebert, la cause n'en est pas tant religieuse que culturelle : ses ajouts à la traduction de la partie eusébienne de la *Chronique* en sont un signe. Jérôme enrichit en effet la *Chronique* d'Eusèbe de notices consacrées à l'histoire de la Rome Républicaine et la culture latine, se faisant l'écho de la tradition sénatoriale latine⁴². Jérôme, on le sait, est pétri de culture classique latine : Cicéron, Virgile furent pour lui des maîtres constants. Ses études romaines l'ont poussé vers une représentation sénatoriale de l'histoire de Rome. Il n'est ainsi pas insensible à la gloire d'une cité dont le siège épiscopal prétend déjà à une certaine influence⁴³. Jérôme imprègne donc sa traduction et sa continuation de son admiration pour Rome, ville des apôtres, foyer de culture littéraire et fondatrice de l'Empire.

37 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 19.

38 INGLEBERT, op. cit., p. 210.

39 INGLEBERT, op. cit., p. 252.

40 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, pp. 16-27.

41 JEANJEAN, op. cit., p. 27.

42 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1996, pp. 255-276. Voir aussi, du même auteur, l'article « La signification de «Rome» dans les *Chroniques* d'Eusèbe et de Jérôme », in *Ktéma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, N°24, Strasbourg, 1999, pp. 181-192.

43 Voir la p. 24 de l'article de Philippe BLAUDEAU, « Exercer le pouvoir dans l'Eglise après 313 » in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et le pouvoir*, Actes du VI^e colloque de La Rochelle (6, 7 et 8 septembre 2013), Caritas Patrum, Royan, 2014, pp. 3-26.

Il n'en faut guère plus pour qu'au sein de sa représentation géographique du christianisme, une opposition culturelle se dessine entre l'Occident latin des *uirtutes* romaines, et l'Orient grec influencé par la multiplicité des philosophies grecques, qui dans la représentation des hérésiologues, depuis Justin et Irénée, reste souvent la source de l'hérésie⁴⁴. A la volonté d'unité religieuse s'opposerait ainsi, dans l'esprit de Jérôme, une tendance culturelle à la discorde.

Reste que Jérôme, qui se fait plusieurs fois l'écho dans d'autres œuvres de cette vision antagoniste entre un Orient hérétique et un Occident orthodoxe⁴⁵, ne sera pas le seul à y souscrire : on verra plus loin que Sulpice Sévère fonde une partie la progression générale de son récit de la crise arienne sur cette idée.

I.C.4.b. Une « épopée de la foi de Nicée »

La partie hiéronymienne de la *Chronique* semble être avant tout une écriture de l'histoire récente polarisée autour des péripéties de la crise arienne. Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon ne font pas mystère des positions orthodoxes de l'auteur : « la *Chronique* d'Eusèbe (...) met en relief l'antériorité de la vraie foi sur l'erreur et la déviance que constituent le paganisme et l'hérésie. La continuation de la *Chronique* contient même une véritable épopée de la foi de Nicée dont les héros, persécutés par l'empereur arien Constance II, triomphent finalement de leurs épreuves pour restaurer la foi authentique⁴⁶. » L'hérésie arienne constitue ainsi le principal antagoniste de l'Eglise dans le récit historique de Jérôme. Cette narration sous-jacente est construite : comme le rappelle Benoît Jeanjean⁴⁷, qui reconstruit la ligne du récit de Jérôme, la *Chronique* « montre l'extension de l'hérésie favorisée par les différents *reges* depuis l'occupation des

44 LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque : IIe et IIIe siècles*, Paris, Etudes augustiniennes, 1985, p. 52-54 (Justin) et 123 (Irénée).

45 Un exemple parmi d'autres, tiré d'une de ses lettres (certes adressée à Damase...) : *Nunc in occidente sol iustitiae oritur, in oriente autem Lucifer ille qui ceciderat super sidera posuit thronum suum*, « C'est en Occident que se lève maintenant le soleil de la justice, alors qu'en Orient ce Lucifer tombé des étoiles a posé son trône. » in *Correspondance*, éd. Jérôme Labourt, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, Paris, 1949, tome I, XV, p. 46. La référence à Lucifer est expliquée par Jean-Marc VERCRUYSSSE, « Les Pères de l'Église et Lucifer (Lucifer d'après Is 14 et Ez 28) », in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 75, fascicule 2, 2001, pp. 147-174.

46 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 19 ; voir aussi la conclusion de l'étude thématique de la *Chronique*, p. 30 : « Les rebondissements de la crise arienne constituent, comme nous venons de le voir, la principale thématique de la *Chronique* ».

47 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, pp. 26-27.

églises par les ariens sous Constantin » (329c, 337a) jusqu'à son apogée, lors des synodes de Rimini et Séleucie, que nous avons déjà évoqués (359d), lors d'une année marquée par l'occupation de « presque toutes les églises dans le monde entier [qui] sont souillées » (*Omnes paene toto orbe ecclesiae (...) polluuntur*, 359i). On suit enfin le recul des ariens, mais un recul relatif, car Valens, on l'a vu, est considéré comme un empereur néfaste par le soutien qu'il leur apporte, alors que l'élection d'Ambroise (374e) correspond, en Occident, « au retour de toute l'Italie à la vraie foi⁴⁸ ». On retrouve le sentiment de Jérôme sur le contraste entre les deux parties de l'empire.

Défense des nicéens, récit de la crise arienne : mais en quoi la *Chronique* de Jérôme constitue une arme polémique contre les ariens ? Quelle intention conditionne la représentation des hérétiques dans le texte ? Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon le rappellent : « si l'on suit le fil thématique de la crise arienne tout au long de la *Chronique*, on peut lire celle-ci comme une "histoire de la persécution arienne"⁴⁹ » (c'est nous qui soulignons). Il est frappant de constater la mise en scène par Jérôme de deux camps antagonistes dont l'un, celui des ariens, est mis en position de persécuteur, de la même façon que le paganisme a pu l'être avant Constantin.

C'est cette perspective que semble adopter Yves-Marie Duval dans son article déjà cité : parlant du « petit groupe d'amis auxquels [la *Chronique*] est destinée », il souligne que celle-ci a pris par la suite une « importance à laquelle son auteur ne pouvait songer au moment où il la composait⁵⁰ », insinuant ainsi que le texte de Jérôme témoigne de « son intransigeance sur la foi de Nicée » et, on le verra aussi, « sa dénonciation de la vénalité⁵¹ » et des vices qui empoisonnent selon lui l'Eglise de son temps, qu'il oppose à la pureté du monachisme. La *Chronique* serait ainsi « une mise en accusation, directe ou indirecte, des empereurs chrétiens et de ceux qui le sont utilisés. Un anti-Eusèbe, à moins qu'il n'annonce Sulpice Sévère⁵²! ».

I.C.4.c. Un sens à donner aux événements historiques

Quel sens Jérôme donne-t-il alors aux événements rapportés ? Toute entreprise

48 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 37.

49 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 34.

50 DUVAL, op. cit., p. 391.

51 DUVAL, op. cit., p. 394.

52 DUVAL, op. cit., p. 399.

historiographique implique de donner un sens à l'histoire. Cela est évident pour la plupart des historiens chrétiens, et plus encore pour ceux qui, comme Jérôme, ont vécu une partie des événements qu'ils décrivent, ou en ont vécu les conséquences. Il est souvent significatif de s'intéresser à la construction générale du récit. On a vu plus haut que la *Chronique* était structurée en un récit de l'ascension puis la chute progressives de l'hérésie arienne. On peut se demander notamment pourquoi Jérôme choisit de terminer son texte sur l'événement de la bataille d'Andrinople.

Tout d'abord, de façon presque évidente, il est difficile pour Jérôme, qui écrit durant l'année 380, sous le règne de Théodose, d'aller plus loin : « Il ne continue pas sa chronique au-delà du règne de Valens (...) pour sacrifier au topos qui veut qu'un historien n'aborde pas le règne des empereurs vivants⁵³ ». Mais là n'est sans doute pas la seule raison.

La vision optimiste d'Eusèbe, qui fait de l'Empire un cadre de paix propice au développement du christianisme, est battue en brèche par les événements militaires du temps de Jérôme, qui culminent avec la défaite d'Andrinople. Hervé Inglebert souligne ainsi que les vertus des empereurs successifs jouent un grand rôle, pour Jérôme, dans les résultats militaires de l'Empire⁵⁴. Or, nous verrons que Jérôme inclut dans la liste des vertus impériales – et cela n'a rien de très étonnant – la fidélité à l'orthodoxie, et pour ce qui est des vices, le soutien à l'hérésie arienne, qu'il reproche à Constance et Valens.

La lecture des notices de la séquence finale de la *Chronique* est intéressante : Jérôme y évoque le départ de Valens à la guerre contre les Goths qui ont envahi la Thrace (*Gothi funduntur in Thracia*, 377a), son « repentir tardif » qui le pousse à « rappel[er] les nôtres d'exil » (*compulsus sera paenitentia nostros de exiliis reuocat*, 378b) et sa défaite à Andrinople, lors d'une guerre qualifiée par l'auteur de « déplorable » (*lacrimabile bellum*, 378c), en insistant sur la mort de l'empereur « de surcroît privé de sépulture » (*sepultura quoque caruit*, 378c). Ce sont là les derniers événements rapportés par la *Chronique*, juste avant un ultime décompte des années écoulées selon les différents computs utilisés. Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon estiment que Jérôme marque ainsi « l'arrêt définitif des persécutions menées par les empereurs pro-ariens⁵⁵ » (puisqu'on sait, et Jérôme le sait également au moment où il écrit, ce qu'il en sera de la politique de Théodose). A la suite

53 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 38 qui s'appuient sur DUVAL, op.cit., p. 390.

54 INGLEBERT, op. cit., p. 265.

55 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 38 ; même référence pour la citation suivante.

d'Aline Canellis, ils ajoutent que cette mort au combat marque sans doute pour lui la clôture de la crise arienne, voire un « manifeste » pour que « l'Orient retrouve enfin, grâce au nouvel empereur, l'orthodoxie dont il a été longtemps privé. »

Jérôme continue ainsi la *Chronique* d'Eusèbe en racontant cette nouvelle période de l'histoire vue d'une perspective chrétienne comme une séquence de guerre civile globale, de chaos généralisé (*totius orbis discordia*, 337a) qui finit par trouver une conclusion militairement catastrophique mais théologiquement juste, par le repentir puis la mort du persécuteur.

I.C.4.d. Une vision de l'hérésie et de l'orthodoxie

L'image de l'hérésie est donc conditionnée par deux intentions de Jérôme repérables dans son texte : l'affirmation, d'abord, des « liaisons dangereuses » entre le pouvoir politique et le mouvement hérétique arien, que nous avons déjà soulignée ; et la construction d'une figure d'adversaire persécuteur de l'Eglise, qui n'est plus le païen, mais l'arien.

Jérôme lui-même le confirme dans un autre de ses textes. Giuseppe Zecchini⁵⁶, de façon assez prudente, et surtout Yves-Marie Duval, on l'a vu⁵⁷, ainsi que Michel Fédou, qui creuse l'analyse, font référence à un passage de la *Vie de Malchus*, le second récit biographique consacré à un moine, écrit par Jérôme à Bethléem vers 388⁵⁸, où « il annonça son projet d'écrire une *Histoire de l'Eglise* – en des termes d'ailleurs très significatifs, qui contrastaient fortement avec ceux d'Eusèbe »⁵⁹. Jérôme entendait en effet décrire « comment, après en être venue aux princes chrétiens, elle est devenue sans doute plus grande en puissance et en richesses, mais plus faible en vertus » : *et postquam ad christianos principes uenerit, potentia quidem et diuitiis maior, sed uirtutibus minor facta sit*⁶⁰. Certes, Edgardo Morales et Pierre Leclerc mentionnent l'influence intertextuelle du

56 ZECCHINI, op. cit., pp. 317-318 : « From 380 to 390 Jerome wavered between this project and another of a great history of the Church, but it is not known what relation this would have borne to that of Eusebius, which was the model. ».

57 DUVAL, op. cit., pp. 398-399.

58 Edgardo Martin Morales et Pierre Leclerc in JERÔME, *Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, éd. Edgardo Martin MORALES et Pierre LECLERC, SC 508, Le Cerf, Paris, 2007, p. 19.

59 FEDOU Michel, « L'écriture de l'histoire religieuse dans le christianisme ancien », in *Recherches de Science religieuse* 92, Paris, 2004, p. 549 (y compris la citation qui suit).

60 *Vie de Malchus*, I, 3, in JERÔME, op.cit., p. 187.

début de l'*Epitome* de Florus : on y retrouve le topos des âges du peuple romain, transposé par Jérôme à l'Eglise chrétienne, parvenue avec Constantin à la vieillesse ; mais cette affirmation n'est pas seulement rhétorique et correspond sans doute à la conception profonde de Jérôme : pour lui, « la seule véritable manière d'être chrétien était le monachisme », rappelle Hervé Inglebert⁶¹. Jérôme, souligne t-il, était « méfiant à propos de ses relations entre l'Eglise et l'Empire. (...) L'Eglise ne se confond (...) ni avec l'ensemble des croyants, comme le pensaient les évêques, ni avec l'empire romain comme le pensait Eusèbe, mais est réduite à une élite de moines et de moniales, dont les clercs semblent pour la plupart exclus⁶². » Il n'est donc pas étonnant que l'hérésie imprègne, dans la *Chronique* de Jérôme, non seulement le pouvoir impérial, mais aussi l'Eglise elle-même, à travers de nombreux personnages d'évêques renégats. Jérôme est ainsi le promoteur d'une vision aristocratique de l'Eglise, et il fait des moines les seuls résistants à l'hérésie.

Le paradoxe souligné par Yves-Marie Duval, est donc que Jérôme, continuateur d'Eusèbe prene, en faisant le récit des événements du IV^{ème} siècle, le contre-pied de la vision de l'évêque de Césarée et blâme, dans des attaques qui « restent générales⁶³ », parfois implicites, une partie des chrétiens de son temps - Hervé Inglebert écrit que c'est « par ses silences » qu'il « prend ses distances avec la théorie eusébiennne de l'empire chrétien.⁶⁴ »

I.C.4.e. Perspectives d'étude

L'ensemble de ces réflexions préliminaires nous autorisent à établir deux questions pour orienter notre analyse du texte :

- comment se traduit, dans le texte, cette idée de discorde générale, au sein de l'Eglise et de l'Empire ? Dans quelle mesure les luttes entre orthodoxes et hérétiques « débordent »-elles sur la vie de la cité ? quelle relation est établie par Jérôme entre le pouvoir impérial et l'hérésie ?

- ensuite, on l'a vu ci-dessus, on verra comment et pourquoi l'on peut, dans la vision

61 INGLEBERT, op. cit., p. 285.

62 INGLEBERT, op. cit., p. 210.

63 DUVAL, op. cit., p. 400.

64 INGLEBERT, op. cit., p. 284.

de Jérôme, devenir hérétique, à travers les quelques portraits de dissidents qu'il esquisse.

On s'intéressera d'abord aux rares mentions des dissidences donatistes, audiennes, macédoniennes, photiniennes et eunomiennes, avant d'étudier en détails le récit sous-jacent de la crise arienne dans la *Chronique* à travers une typologie des événements rapportés, une étude de certains points de lexique, et une analyse de certains éléments du texte.

II. Les occurrences de l'hérésie dans le texte

32 des 147 notices de la chronique traitent d'un événement lié à la dissidence religieuse. Cela paraît assez peu dans l'économie de l'ensemble : l'essentiel des autres notices rapportent des événements purement politiques (politique ecclésiastique ou impériale), un certain nombre d'entre elles mentionnent des personnalités intellectuelles ou des chrétiens remarquables, et enfin 11 autres racontent diverses catastrophes naturelles. Certaines notices paraissent difficiles à classer, aussi préférera-t-on garder des catégories assez larges qui permettent de se rendre compte de la place accordée à la dissidence religieuse dans l'ensemble du texte.

Parmi ces 32 notices, la part du lion revient aux événements liés aux ariens (24) et seulement huit d'entre elles mentionnent d'autres hérésies ou schismes : les donatistes (2), les eunomiens, les audiens, les photiniens et les macédoniens (4). Ce bref décompte confirme l'orientation anti-arienne dominante du récit : « l'essentiel de sa continuation [de la *Chronique* d'Eusèbe] de 325 à 378 consiste en une attaque des hérétiques ariens⁶⁵. »

L'ensemble des notices qui concernent la crise arienne forment, une fois mises bout à bout, une sorte de récit de cette crise, à ceci près que si les événements sont assez exactement datés (c'est l'objectif d'une chronographie), le récit est fragmenté et parfois allusif. Nombre d'éléments ne sont pas expliqués par Jérôme, qui s'adresse à un lecteur relativement averti de son temps : il nous est évidemment nécessaire de les élucider, ou, le

65 McMAHON, op. cit., p. 221 : « much of his continuation from ad 325–78 essentially slanders Arian heretics. »

plus souvent, de rappeler les explications fournies par Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon dans leur édition, dont nous reprenons le texte et la traduction. Notre objectif n'est pas d'élucider les éventuels problèmes posés par telle ou telle notice, sauf si cela concourt à répondre aux questions que nous nous posons.

C'est donc une narration particulière, conditionnée par la forme chronographique, que nous analysons ici : la chaîne de causalité entre les événements n'apparaît pas de façon explicite ; ainsi le texte se prête bien à une analyse des éléments constitutifs du récit, du moins en ce qui concerne la crise arienne.

Examinons rapidement quelles sont les autres dissidences évoquées rapidement par Jérôme. Nous n'analyserons que brièvement ces mentions, à la fois pour montrer le contraste entre ces quelques notices et le récit de la crise arienne, et pour vérifier si nous pouvons déjà esquisser des éléments de réponse à nos questions.

II.A. Les hérésies brièvement évoquées

II.A.1. Donat et le donatisme

Même s'il est plutôt qualifié en général de schisme, on n'hésitera pas à inclure le donatisme dans cette brève liste. La raison en est simple : même si les donatistes préfèrent être qualifiés de « schismatiques » plutôt que d' « hérétiques », le fait est que le terme d'hérésie est employé comme une arme polémique : « surtout après que la législation impériale eut en 381-383 incriminé et pénalisé les hérétiques, créant de fait deux catégories juridiques. (...) Augustin assimila dès lors les donatistes à des hérétiques après les en avoir distingués, pour les faire tomber sous le coup de la loi, et il donna de l'hérésie une nouvelle définition, la concevant comme un "schisme invétéré"⁶⁶. » Toutes les dissidences semblent ainsi pouvoir être rejetées, dans l'esprit des contemporains, sous le vocable d'hérésie.

Les formulations de Jérôme sont assez simples :

66 BASLEZ Marie-Françoise, *Comment les Chrétiens sont devenus catholiques, Ier-Ve siècles*, Tallandier, Paris, 2019, p. 166. Voir également l'article, auquel renvoie Marie-Françoise Baslez, de François-Xavier ROMANACCE, « Etude de la catégorisation dans la répression religieuse : le donatisme, parti, schisme, hérésie », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IVème siècle*, Paris, 2014, pp. 91-138.

328b *Donatus agnoscitur, a quo per Africam Donatiani.*

« Donat se fait connaître ; c'est de lui que les donatistes, en Afrique, tirent leur nom. »

355h *Donatus a quo supra Donatianos in Africa dici memorauimus Carthagine pellitur: quidam sectatores eius etiam montenses uocant eo quod ecclesiam Romae primum in monte habere coeperint.*

« Donat, dont nous avons rappelé plus haut qu'il avait donné son nom aux donatistes d'Afrique, est chassé de Carthage. Certains appellent aussi ses sectateurs les Montenses, du fait qu'à Rome, à leurs débuts, ils ont occupé une église située sur une hauteur. »

A première lecture, on peut penser que Jérôme ne s'intéresse au phénomène que par volonté d'exhaustivité chronologique. On a l'impression que ces deux mentions du schisme donatiste en indiquent le début, par le procédé habituel qui attribue la naissance d'une hérésie à la survenue de l'hérésiarque (*Donatus agnoscitur*, 328b), et la fin (*Donatus (...) Carthagine pellitur*, 355h), matérialisée par l'expulsion de Donat de Carthage. Ecarter l'hérésiarque est la solution généralement adoptée pour mettre fin à la dissidence. Cette lecture fait cependant face à deux problèmes.

D'abord, cette hypothèse ne correspond pas à la réalité ; on date en effet le début du schisme entre 311 et 313, avec l'élection de Cécilien et la contre-élection de Donat au siège de Carthage⁶⁷. Quant à sa fin, elle est difficile à situer : si la conférence consacrée au problème en 411 est la dernière tentative impériale enregistrée de régler le problème, on ne sait pas exactement quand disparaît l'hérésie donatiste. Nous sortons ici du cadre chronologique de la continuation, mais Jérôme ne pouvait guère ignorer les soubresauts, dans l'intervalle, de la politique impériale envers les donatistes, parfois très récents : « Gratien prend des mesures contre les donatistes (...). Une loi de 377 interdit les réunions publiques des donatistes coupables de rebaptiser et ordonne la confiscation de leurs lieux

67 Exposés de l'affaire donatiste chez Henri-Irénée MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, Le Seuil, Paris, 1985, pp 31-35 et Pierre MARAVAL, *Constantin le Grand, Empereur romain, empereur chrétien, 306-337*, Tallandier, collection Texto, Paris, 2014, pp 119-125.

de culte (...) »⁶⁸.

Deuxième problème : les dates ne correspondent pas véritablement aux événements exposés. Dans les notes qu'ils consacrent à chacune des deux notices, Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon soulignent ce point : « Il est difficile de dire pourquoi Jérôme place en 328 sa notice sur le donatisme. On peut cependant faire remarquer que c'est dans les années 324-337 que le schisme connut sa plus grande extension (...) et qu'une lettre de Constantin aux évêques catholiques d'Afrique, datée du 5 février 330, fait notamment allusion à la récente main mise des donatistes sur la basilique catholique de Constantine (ancienne Cirta) ; cet événement est peut-être à l'origine de la notice de Jérôme⁶⁹. » Constantin fait ainsi construire une seconde basilique à Cirta, destinée à remplacer celle que les donatistes ne veulent pas restituer. Jérôme serait peut-être le seul à dater un événement à peine évoqué ailleurs, mais le rapporte de façon assez curieuse, Donat s'étant littéralement fait connaître dès 313. Il en est de même pour la notice de 355 : « Donat (...) avait été exilé en Gaule en 347 (...). La date de 355 où figure cette notice est donc vraisemblablement l'année de sa mort⁷⁰. » C'est effectivement la date couramment avancée.

Doit-on blâmer, pour ces deux notices assez vagues, un manque d'information ? L'Afrique ne semble en effet que peu mentionnée par Jérôme. Ce qui est sûr, c'est que les deux notices manifestent avant tout de l'intérêt pour la tête du mouvement, Donat, plutôt que pour le mouvement en lui-même, pourtant important en nombre ; la seconde notice prend seulement le temps d'expliquer l'origine d'une seconde dénomination du groupe d'hérétiques. Jérôme manifeste ici avant tout le souci de nommer l'hérésie, et de la rapprocher du nom sous lequel elle était connue à Rome. Rien d'autre n'est dit sur le donatisme malgré son importance.

68 GUICHARD Laurent, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens *de haereticis et paganis* » in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^{ème} siècle*, Paris, 2014, pp. 63-89, p. 67.

69 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 77, note b.

70 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 92, note h.

II.A.2. Audeus et l'hérésie audienne

341d Audeus in Syria Coele clarus habetur, a quo haeresis Audiana.

« Audeus jouit d'un grand renom en Coelé-Syrie. L'hérésie audienne vient de lui. »

La formulation de cette notice consacrée, là encore, à une « nouvelle » hérésie (dans le sens où elle est apparue au III^{ème} siècle), est similaire à la première de celles consacrées à Donat (328b). Dans les deux cas, le nom du personnage concerné est placé en premier, pour faciliter l'indexation. Jérôme souligne ensuite sa survenue dans le champ historique : *clarus habetur*, « il est tenu pour célèbre » et *agnoscitur*, « il se fait connaître ». L'hérétique naît-il ainsi de ce qu'on pourrait appeler la réputation, ou l'opinion publique ? Le troisième élément de la notice nomme l'hérésie, ou le groupe d'hérétiques d'après le personnage évoqué. Il n'y a rien de plus sur Audeus dans tout le reste de la *Chronique*. Nous avons ici une forme minimale d'information destinée à situer dans le temps un événement que Jérôme ne développe pas⁷¹.

II.A.3. Les macédoniens

Le cas des macédoniens est un peu particulier. D'abord parce que Macédonius et l'hérésie qui emprunte son nom sont cités plusieurs fois (342h ; 342i ; 359h ; 364d), et d'une façon qui se démarque légèrement de la formulation habituelle, ensuite parce que les macédoniens sont, plus encore que les eunomiens, qu'on pourrait qualifier d'ariens radicaux, « inclus » dans le mouvement arien.

Les quatre occurrences sont les suivantes :

342h Macedonius artis plumariae in locum Pauli ab Arianis episcopus subrogatur, a quo nunc haeresis Macedoniana.

« Macédonius, artiste brodeur, est élu évêque par les ariens en lieu et place de

71 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 84 note d. et p. 156. Voir aussi la notice de Tito ORLANDI « Audiani » in DI BERARDINO Angelo (éd.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Volume I, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 442-43.

Paul. D'où l'hérésie macédonienne qui sévit aujourd'hui. »

342i Paulus crudelitate praefecti Philippi, nam fautor Macedonii partium erat, et Arianorum insidiis strangulatur.

« Paul, victime de la cruauté du préfet Philippe – il était en effet favorable au parti de Macédonius – et de la ruse des ariens, meurt étranglé. »

359h Macedonius Constantinopoli pellitur.

« Macédonius est chassé de Constantinople. »

364d Synodus Antiochiae a Melitio et suis facta, in qua omousio anomoeoque reiecto medium inter haec omoeousion Macedonianum dogma uindicaverunt.

« Un synode eut lieu à Antioche, à l'initiative de Mélèce et des siens, dans lequel, après avoir rejeté les termes *homoousios* et *anomoios*, ils adoptèrent, avec le terme intermédiaire *homoiousios*, le dogme macédonien. »

Le premier passage mêle une notice habituelle situant l'apparition de l'hérésie avec une notation pittoresque concernant son métier d'origine (qui pourrait être une attaque personnelle) et le bref récit d'une usurpation d'épiscopat. Macédonius est élu évêque par les ariens (*ab Arianis subrogatur*) : Jérôme ne nous dit pas où, car il est sous-entendu qu'il parle de Constantinople, et ce même si la notice précédente parlait d'Antioche. L'événement est complété par la seconde notice, qui suit immédiatement la première, et narre l'assassinat de l'évêque déposé par les ariens, accusant le « préfet » (sans plus de précisions) Philippe : il s'agirait alors du préfet du prétoire d'Orient. Cette collusion entre un magistrat et un parti hérétique est mise en avant dans le texte, qui utilise le terme *fautor* (« soutien », « partisan »).

On ne reviendra pas ici en détail sur les imprécisions (ou erreurs) de date de Jérôme, débrouillées par les commentateurs⁷² ; on soulignera juste qu'on ne peut ici les expliquer, comme pour les notices sur les donatistes, par la difficulté à s'informer sur les événements de régions éloignées : tout se passe à Constantinople. Mais Jérôme, qui à

72 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 85, note i.

cette date n'est pas encore né, doit faire confiance à ses sources et établir des concordances entre elles. Ces quatre notices constituent un petit récit qui s'achève sur deux conclusions décalées dans le temps, et discordantes. Dans un premier temps, en 359h, Jérôme indique de façon encore plus lapidaire que de coutume que Macédonius est chassé de Constantinople. Les circonstances sont passées sous silence, mais l'on peut interpréter cet événement comme positif du point de vue du chroniqueur. Lequel finit par évoquer le synode d'Antioche en 364d, qui conduit à l'adoption du *Macedonianum dogma*, le « dogme macédonien ». Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon explicitent les non-dits de cette notice et soulignent « le parti-pris de Jérôme contre Méléce⁷³ », l'instigateur du synode : c'est l'occasion pour nous, à travers cette vision négative d'un événement qui ne l'était pas tant, de nous rendre compte du grand pouvoir de ces « étiquettes » infamantes que sont les noms des hérésies : lorsque le chroniqueur s'en empare, il peut disqualifier individus comme partis sans que leur qualification ne puisse être discutée, à moins d'aller comparer avec d'autres sources... souvent disparues.

Ce petit récit en quatre actes contient d'ailleurs à lui seul nombre de traits qui déterminent assez souvent le portrait de l'hérétique : la *crudelitas* de l'officier romain acquis aux hérétiques, les *insidia* de ceux-ci ; ainsi que divers événements violents (*strangulatur, pellitur*). Violence et tromperies sont attribuées au parti hérétique. Nous reviendrons sur ces événements de Constantinople lorsque nous nous intéresserons aux actes de violence perpétrés par la foule pour des raisons religieuses tels qu'ils apparaissent dans le texte de la *Chronique*.

Quels sont alors les rapports entre ariens et macédoniens ? Les deux semblent liés dans le texte de Jérôme au point que l'on se demande pourquoi on les distingue : le préfet Philippe « était en effet favorable au parti de Macédonius » et s'en prend à Paul, « victime de la ruse des ariens ». Nous sommes en fait face à une sorte de sous-groupe à l'intérieur de la vaste hérésie arienne : Jérôme, comme nombre d'autres auteurs, n'est pas toujours précis, ou en tous cas peu explicite, sur les rapports entre les divers groupes dissidents qu'il mentionne, et l'usage du terme *Macedoniani* est particulièrement flou: le lien de Macédonius avec ce groupe n'est même pas certain⁷⁴. Il s'agit d'un « terme initialement employé pour désigner les ariens réunis au milieu du IV^e s. autour de l'évêque Macédonius de Constantinople (mort avant 364). Plus tard le termes est appliqué aux

73 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 99, note d.

74 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 85, note h.

pneumatomaques, c'est-à-dire tous ceux qui, ariens ou non, nient la divinité du Saint-Esprit. (...) Les sources n'apportent qu'une vague information sur l'usage du terme *Macedoniani*. Il a probablement été utilisé d'abord pour les partisans de l'homéousianisme qui se trouvaient à Constantinople et aux environs immédiat après la déposition de Macédonius⁷⁵. » Cette dernière notation correspond au groupe désigné par Jérôme. « L'identification des homéousiens aux macédoniens (...) s'explique par le fait que Macédonius soutenait le parti de Basile d'Ancyre⁷⁶. » Jérôme cherche ainsi, à travers ces notices dispersées dans sa chronologie, à recréer une généalogie souterraine des mouvements hérétiques qui lui permet d'accuser un contemporain, en l'occurrence Mélèce, à qui il a eu affaire à Antioche, en le taxant d'hypocrisie⁷⁷. La *Chronique* est ici, à travers quatre notices formant un récit apparemment factuel, une arme polémique.

On a vu à propos de la notice 364d que « l'étiquette » d'hérétique pouvait être un outil de la mauvaise foi polémique ; ici, nommer l'hérésie d'après son fondateur supposé déforme une réalité plus complexe et moins manichéenne. On peut rapprocher cette façon de présenter les groupes hérétiques du procédé d'amalgame des hérésiologues⁷⁸. Jérôme complète néanmoins sa notice : c'est en effet la première fois que le récit de Jérôme nous précise, du point de vue du dogme, ce qui fait de la dissidence évoquée une hérésie. *Omousio anomoeoque reiecto medium inter haec omoeousion Macedonianum dogma uindicaverunt* : Jérôme définit ici l'hérésie macédonienne comme un intermédiaire entre les nicéens (promoteurs d'un Fils *omousios*, de même substance que le Père) et les anoméens, que Jérôme mentionne en 373g (à travers leur hérésiarque Eunome). La dissidence est ici, selon le récit, du fait des macédoniens eux-mêmes, et ils l'entérinent par un synode.

En somme, nous sommes en présence d'une série de notices fort intéressantes pour plusieurs raisons :

75 RIST John M., « Macedoniani », in Hubert CANKIK & Helmut SCHNEIDER (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003. ; extrait de la version anglaise : « initially the term for the Arian factions gathered in the mid 4th cent. around bishop Macedonius of Constantinople († before AD 364). Later the name is applied to the pneumatomáchoi, i.e. all those, also non-Arians, who deny the divinity of the Holy Spirit. (...) The sources provide only vague information about the use of the term Macedoniani. It was probably used at first for the party-liners of the Homoiousian type who stayed in Constantinople and the immediate vicinity after the dismissal of Macedonius. »

76 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 99, note d.

77 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, pp. 16-21.

78 JEANJEAN Benoît, « L'élaboration du discours antihérétique dans l'Antiquité tardive », in *Heresis*, 44-45, Centre d'Etudes Cathares, Carcassonne, 2006, pp. 23-25.

- les imprécisions des notices montrent les erreurs ou la partialité de Jérôme ;
- elles mettent en évidence l'utilisation du procédé d'amalgame ;
- elles font apparaître, de façon peu fréquente dans la *Chronique*, une caractérisation rapide d'un dogme hérétique.

II.A.4. Eunome

373g Eunomius discipulus Aeti Constantinopoli agnoscitur, a quo haeresis Eunomiana.

« Eunome, disciple d'Aétius, se fait connaître à Constantinople ; c'est de lui que vient l'hérésie eunomienne. »

Malgré la radicalité des eunomiens, ou anoméens, ou encore aétiens, qui interviennent dans la querelle christologique en niant la moindre communauté de substance entre Père et Fils⁷⁹, Jérôme n'en fait qu'une seule mention dans la *Chronique*. Là encore, la formulation de la notice est figée, et insiste sur l'origine de l'hérésie en mentionnant son fondateur, « Eunome, disciple d'Aetius ». Les historiens remontent plutôt à son maître Aetius, diacre qui officie à Antioche, pour dater l'apparition de ce mouvement. Benoît Jeanjean explique qu'« après la mort d'Aétius, autour de 365, il prit la tête du courant anoméen, qui reçut ensuite le nom de son nouveau chef et s'organisa en église parallèle⁸⁰. » Jérôme traite en hérésie particulière un « courant », un énième surgen de la galaxie arienne. Là encore, il n'y a plus rien sur Eunome dans le reste du texte : Jérôme n'expose ni sa doctrine, ni les autres événements liés à Eunome, pourtant très actif bien avant la date indiquée. Cette brève notice nous permet de remarquer à quel point la *Chronique* de Jérôme est centrée sur un point de vue constantinopolitain, malgré quelques excursions extérieures.

79 Marrou parle, à propos des anoméens, de « surenchère » et de « position si tranchée » qu'elle provoque de nombreuses réactions théologiques : MARROU, op. cit., pp. 47-48.

80 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 104, note g.

II.A.5. Les photiniens

376d *Fotinus in Galatia moritur, a quo Fotinianorum dogma Iudaicum.*

« Photin meurt en Galatie ; c'est de lui que vient le dogme judaïsant des photiniens. »

Nous sommes maintenant habitués à la structure de ces notices signalant l'apparition d'hérésies, que nous retrouvons ici. Deux nuances cependant : ici l'événement qui justifie la notice est la mort de l'hérésiarque, et non pas l'apparition sur la scène publique, comme ce fut le cas pour Donat, Audeus et Eunome, ou l'élection à l'épiscopat comme pour Macedonius ; d'autre part, pour la première fois, le dogme est qualifié : *dogma Iudaicum*, « l'hérésie judaïsante ». Pourquoi ce qualificatif, et pourquoi cette traduction ? Photin est très souvent cité dans les œuvres de Jérôme⁸¹. Celui-ci l'assimile ailleurs que dans la *Chronique*, avec d'autres hérétiques, aux Juifs, et particulièrement aux pharisiens, à travers leur perception de Jésus, à qui ils déniaient son caractère divin, et leur négation de la Trinité. L'ironie de la situation veut que la maître de Photin, Marcel d'Ancyre, ait été nicéen : « les ariens accusaient [Photin] d'incliner, comme [Marcel], pour un modalisme sabellien autrement dit, de ne voir en Dieu qu'une seule personne. (...) Il fut déposé par le concile de Sirmium en 351 et exilé en Galatie⁸². » On se retrouve donc avec un courant hérétique bien distinct des ariens. Là encore, la notice de Jérôme n'explique pas ces détails. On notera que Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon traduisent *iudaicum* par judaïsant ; cet adjectif, équivalent du grec Ἰουδαϊκός, est moins fréquent que *iudaeus*, mais signifie comme lui « juif »⁸³. Leur traduction est déjà une sorte de commentaire, et on pourrait se demander si elle ne réduit pas la portée de l'amalgame opéré par Jérôme⁸⁴. Cette caractérisation de nature dogmatique d'un mouvement hérétique est finalement assez rare, dans la *Chronique* : les quelques notations de Jérôme dans ce domaine sont donc

81 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, p. 169.

82 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 106, note d. Notons que Jérôme ne mentionne aucun des conciles de Sirmium.

83 BLAISE Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954-1967, revu et corrigé sous la direction de P. Tombeur, Paris, 2005, articles « iudaicum » et « iudaeus ».

84 Dans son *Traité sur les Psaumes*, 91 (a.s.), 6, 122-128, cité et traduit par Benoît JEANJEAN, op.cit., p. 170 et note 191, Jérôme écrit : *Ergo si sic dicimus unum Deum, ut Patrem et filium et Spiritum sanctum excludamus a mysterio Trinitatis, Iudaei efficimur* : « Si donc nous affirmons de la sorte qu'il n'y a qu'un seul Dieu tout en vidant le mystère de la Trinité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, nous faisons juifs. »

assez significatives.

On peut conclure de cette notice qu'elle renforce le travail de distinction entre orthodoxes et hérétiques opéré par Jérôme dans sa *Chronique*, et fait une nouvelle fois appel au procédé de l'amalgame, en précisant pour la deuxième fois, de façon allusive, un élément sur le contenu dogmatique de l'hérésie mentionnée.

II.B. Conclusion : dater l'erreur et nommer l'hérésie

Pourquoi Jérôme traite-t-il de ces quelques hérésies, et pas de tant d'autres ? Pourquoi se limite-t-il à marquer leur surgissement, systématiquement incarné par un chef ? Pourquoi se contente-t-il de les nommer ? Ces questions suscitées par la comparaison de ces notices paraissent liées. De fait, il nous semble que l'important, pour Jérôme, est d'abord de recenser chaque nouvelle hérésie dont il a connaissance. Cela permet en premier lieu de charger le portrait de l'Eglise du IV^{ème} siècle, *uirtutibus minor* (« plus pauvre en vertus ») dont il parle dans la *Vie de Malchus* ; mais c'est aussi, ce qui est devenu une habitude en hérésiologie, réduire l'hérésie à une secte dissidente en la nommant systématiquement d'après un hérésiarque. La question que nous nous posons (comment peut-on devenir hérétique ?) peut être renversée : comment n'est-on plus chrétien, c'est-à-dire orthodoxe ? En suivant quelqu'un d'autre que le Christ : on abandonne ainsi le nom de *christianus*, « qui appartient au Christ », pour un nom construit de la même manière mais qui indique un nouveau parti : *audianus*, par exemple. Les hérétiques changent ainsi d'allégeance et appartiennent au parti de l'hérésiarque. On peut s'appuyer sur ce qu'écrit Marie-Françoise Baslez : « Les Romains désignent [du nom de « chrétiens »] un groupe religieux particulier, caractérisé, à leurs yeux, par sa fidélité à son fondateur et par un sentiment très fort d'appartenance personnelle. C'est en effet ce qu'exprime le suffixe *-ianus*, qui s'emploie à l'époque pour les cas d'adoption, pour les coteries politiques (Césariens, Pompéiens) et pour les membres d'une maison ou d'un clientèle (Hérodiens, Augustiens)⁸⁵. » C'est le nom qui, dans l'esprit et dans le texte de Jérôme, marque ainsi la séparation volontaire de l'Eglise chrétienne. « L'hérésie résulte alors d'un choix personnel et purement humain, synonyme d'innovation et, par

85 BASLEZ Marie-Françoise, « Qui sont les chrétiens ? Le point de vue des Romains », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Les premiers temps de l'Eglise, de Saint Paul à Saint Augustin*, Gallimard et le Monde de la Bible, Paris, 2004, pp 171-180.

conséquent, incompatible avec le respect de la doctrine reçue du Christ (...)»⁸⁶ ».

La forme chronographique permet par ailleurs de dater l'apparition d'une hérésie : comme le rappellent Richard Burgess et Michael Kulikowski, qui expliquent en quoi le format de la chronique est particulièrement adapté à l'exercice de l'apologétique, « le monde antique regardait tout ce qui était ancien comme bon, et tout ce qui est nouveau comme ipso facto moins bon, voire possiblement mauvais⁸⁷. » Cette insistance sur la datation de la création des hérésies est à un niveau inférieur la même démarche que lorsqu'il s'agit de prouver l'antiquité de la tradition judéo-chrétienne par rapport au paganisme ou à la philosophie : une secte aussi récente ne peut être qu'un mensonge dangereux. Cette notion d'innovation pour fustiger l'hérésie est importante ; on la retrouve en latin, par exemple, chez Tertullien⁸⁸ ; dans le portrait que Sulpice Sévère trace des suivantes de Priscillien (*mulieres nouarum rerum cupidae*, « des femmes avides de révolution »⁸⁹) ; chez Orose pour qualifier Arius (*noui erroris auctor*, « l'auteur de cette nouvelle erreur »⁹⁰) ; mais aussi en grec chez Sozomène à propos de Justine, la mère de Valentinien (Ἰουστίνα (...) ἐπιχειροῦσα νεωτερίζειν κατὰ τῶν ἐν Νικαίᾳ δοξάντων, « Justine (...) s'efforçant d'innover contre les dogmes décidés à Nicée »⁹¹).

On peut donc constater que lorsque Jérôme mentionne brièvement ces hérésies, relevant simplement leur surgissement et leur dénomination d'après leur chef, c'est qu'il veut, de façon assez commune en hérésiologie, souligner de façon polémique leur séparation de la communauté chrétienne, en fustiger l'origine humaine et donc le caractère faux, et réprover ainsi la tendance trop humaine de son siècle à vouloir révolutionner l'Eglise.

Le reste de l'œuvre de Jérôme nous fournit un point de comparaison intéressant. On peut en effet rapprocher la mention des hérétiques dans la *Chronique* du même

86 JEANJEAN Benoît, « L'élaboration du discours antihérétique dans l'Antiquité tardive », in *Heresis*, 44-45, Centre d'Etudes Cathares, Carcassonne, 2006, pp. 9-36.

87 BURGESS Richard & KULIKOWSKI Michael, « The History and Origins of the Latin Chronicle Tradition », in *The Medieval Chronicle*, vol. 6, Brill, Leyden, 2009, pp. 153-177, citation de la p. 162 : « The ancient world regarded anything old as good, and anything new as *ipso facto* less good, and possibly altogether bad. »

88 JEANJEAN, op. cit., pp. 21-23.

89 SULPICE SEVERE, *Chroniques*, éd. Ghislaine DE SENNEVILLE-GRAVE, SC 441, Le Cerf, Paris, 1999, II, 46, 6.

90 OROSE, *Histoires (contre les païens)*, éd. Marie-Pierre ARNAUD-LINDET, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 2003, tome III, VII, 29, 3.

91 SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, éd. Jacques BIDEZ, trad. André-Jean FESTUGIERE, introduction et notes Bernard GRILLET et Guy SABBAAH, livres VII-IX, SC 516, Le Cerf, Paris, 2008, VII, 13, 2.

phénomène observable dans le recueil *De Viris Illustribus*, recueil de notices biographiques d'écrivains chrétiens, imité de Suétone, publié par Jérôme en 393⁹². Un article de Delphine Viellard⁹³ est consacré à ces apparitions, et pose la question : pourquoi Jérôme mentionne-t-il des hérétiques, sans taire leur dissidence, dans sa liste de grands écrivains ? Delphine Viellard fournit, au-delà de la volonté hiéronymienne d'éloge des qualités d'écrivain, plusieurs éléments de réponse intéressants : d'abord, que ces dissidents restent des chrétiens opposés au paganisme – œuvre polémique parfois à l'appui ; ensuite, que certains d'entre eux ont pu être orthodoxes avant de devenir hérétiques, ou vice-versa : Jérôme semble accepter l'idée qu'entrer dans l'hérésie peut être transitoire⁹⁴. Enfin, « Jérôme fait preuve d'un esprit œcuménique rare » en minimisant l'hérésie et « en présentant des hommes ouvertement en marge de la religion catholique comme des auteurs ecclésiastiques⁹⁵. » Ce dernier argument peut paraître curieux. C'est oublier que Jérôme sait, à rebours de son image habituelle, se montrer indulgent : face à l'intransigeance d'un Lucifer de Cagliari, comme nous l'évoquions plus haut ; ou lucide, comme dans sa Lettre 68 à Castricianus⁹⁶ : païens, Juifs, hérétiques et *diuersorum dogmatum homines*, « des hommes de doctrines opposées » peuvent, selon Jérôme, vivre sans craindre le châtement divin. Condamner l'hérésie n'est pas nier son existence : Jérôme ne dissimule pas, dans son récit historique, les dissidences ; c'est même tout le contraire puisqu'il a tendance, peut-être, à en exagérer les effets – le *totius orbis discordia* est clairement une hyperbole dans une *Chronique* qui reste relativement centrée sur les cités principales de l'Empire, Constantinople au premier chef.

On observe ainsi dans le récit de Jérôme un foisonnement relatif de groupes hérétiques ; Jérôme n'évite ni tri, ni erreurs, ni oublis, ni amalgames. Evidemment, ces « défauts » sont tout aussi bien ceux de l'hérésiologue que ceux de l'historien. En recensant, en nommant les différentes hérésies, il ne raconte pas leur histoire, mais marque leur exclusion de la communion chrétienne véritable sans pour autant les oblitérer.

92 JERÔME, *Gli uomini illustri (De viris illustribus)*, éd. Aldo Ceresa-Gastaldo, Biblioteca Patristica, Florence, 1988.

93 VIELLARD Delphine, « Des dissidents, "hommes illustres" », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 313-326.

94 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, pp. 341-346, sur la possibilité de conversion des hérétiques malgré le pessimisme grandissant de Jérôme à ce sujet.

95 VIELLARD, op. cit., p. 324.

96 JERÔME, *Correspondance*, tome III, lettres LIII-LXX, éd. Jérôme LABOURT, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1953, p. 188.

III. Un récit en filigrane de la crise arienne

La construction du récit sous-jacent à la *Chronique*, le nombre de notices consacrées aux événements de la crise arienne, et le déséquilibre entre les occurrences des différentes hérésies au profit de l'arianisme montrent bien que ce dernier est l'objet principal de la narration. La sélection d'événements opérée par Jérôme pour construire son récit nous force à considérer certains points en particulier. Comme l'écrit Paul Veyne, « les documents, qui nous fournissent les réponses, nous dictent aussi les questions⁹⁷ » ; la lecture de la *Chronique* de Jérôme attire ainsi surtout notre regard sur certaines catégories d'événements, mais aussi sur la partition religieuse tranchée dont témoigne le texte, les luttes politiques parfois violentes, le rôle de la population urbaine, ou la récurrence des mentions de personnages exilés, de conciles. Il semble que le texte nous autorise également à nous poser les questions de l'origine sociale des hérétiques, des motifs et des processus de basculement dans et hors de l'hérésie, ainsi que du rôle des empereurs taxés d'hérésie.

III.A. Les événements rapportés

On peut mettre d'emblée en avant plusieurs points intéressants d'analyse du récit. Jérôme écrit d'abord en tant qu'historien qui privilégie la narration d'événements plutôt qu'en tant qu'hérésiologue qui privilégie la polémique directe : ainsi, il ne s'attarde pas sur le contenu doctrinal des hérésies qu'il rapporte.

Ensuite, si le récit réserve de fait une part à la politique ecclésiastique (Jérôme mentionne les synodes de Rimini en 359d et 360a, de Séleucie d'Isaurie en 359d, d'Antioche en 364d), l'hérésie, qui devrait a priori plutôt être vécue comme un phénomène ecclésiastique, semble avant tout décrite comme un trouble politique. C'est avec la volonté de creuser et de vérifier ce sentiment initial que nous avons travaillé à isoler et relever les motifs⁹⁸ du récit de la crise arienne, puis à les catégoriser. Le tableau suivant

97 VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, coll. « Points-Histoire », Paris, Seuil, 1979, p. 26.

98 « motif » est ici à prendre dans le sens que lui donne le formaliste russe Tomachevski : « thème

est le résultat de ce travail : il recense, en les classant en fonction du type d'événement qu'ils présentent, tous les passages traitant de la crise arienne, principale évocation dans notre texte, on l'a vu, de la lutte entre orthodoxie et hérésie. On a volontairement « gommé », à chaque fois que l'intelligibilité de la syntaxe le permettait, les personnages ou les factions évoqués afin de mettre l'accent sur les motifs du récit eux-mêmes, quels qu'en soient les auteurs. Le résultat est intéressant à plus d'un titre.

Types d'événements	Notice	Texte	Traduction
Manifestations de violence de la foule	342f	<i>magister militiae (...) tractus a populo</i>	[Le] maître de la milice, est traîné par le peuple
	362d	<i>per seditionem populi incenso</i>	[il] fut brûlé lors d'un soulèvement du peuple
Meurtre	342i	<i>strangulatur</i>	[il] meurt étranglé
Exils, transferts	339g	<i>exiliis carceribus et uariis afflictionum modis</i>	[on] infligea exils, emprisonnements et toutes sortes de tourments
	342f	<i>ob episcopum Paulum quem regis imperio et Arrianorum factione pellebat</i>	parce qu'il chassait l'évêque Paul sur ordre du monarque et à l'instigation des ariens
	349b	<i>quo in exilium ob fidem</i>	après son départ en exil à cause de sa foi
	355i	<i>distantibus inter se (...) damnantur exiliis</i>	sont condamnés à l'exil dans des lieux éloignés les uns des autres
	356c	<i>ante triennium in Phrygiam pulsus</i>	exilé trois ans en Phrygie
	356f	<i>in exilium mittitur</i>	[il] est envoyé en exil
	359h	<i>Constantinopoli pellitur</i>	[il] est chassé de Constantinople
	360i	<i>Meletius Sebastiae Armeniorum episcopus ab Acacio et Georgio episcopis Arianis Antiochiam transfertur</i>	Mélèce, évêque de Sébaste en Arménie, est transféré à Antioche par les évêques ariens Acace et Georges

indécomposable en plus petites unités de récit » ; une sorte d'atome de la narration. Voir ADAM Jean-Michel, *Le récit*, PUF, « Que sais-je », Paris, 1996, pp. 21-23.

	362e	<i>de exilio regrediuntur</i>	[ils] rentrent d'exil
Rétrogradations, punitions	343a	<i>cum a Constantio quaereretur ad poenam</i>	alors poursuivi par Constance qui voulait lui infliger un châtement
	348a	<i>de episcopo in presbyterum regradauit.</i>	et d'évêque qu'il était le rétrograda au rang de prêtre
Complots, pièges, tromperies	348a	<i>uaria fraude sollicitans</i>	il fomenta diverses intrigues
	342i	<i>Arianorum insidiis</i>	[victime] de la ruse des ariens
	360a	<i>Gallia per Hilarium Ariminensis perfidiae dolos damnat.</i>	La Gaule condamne par la voix d'Hilaire la tromperie dont s'est servie la foi dévoyée de Rimini
Trahisons, parjures, revirements	348a	<i>cum (...) fuisset presbyter ordinatus et (...) episcopatus promitteretur si ordinationem (...) repudiasset. Diaconus in ecclesia ministravit</i>	[Lui] qui avait pourtant été ordonné prêtre (...) et (...) s'était vu promettre le siège épiscopal à condition de renoncer à l'ordination reçue, exerça dans l'Eglise en qualité de diacre.
	349b	<i>plurimi peierauerunt (...)</i>	Un bon nombre d'entre eux se parjurèrent
	359d	<i>antiqua patrum fides decem primum legatorum, dehinc omnium proditione damnata est.</i>	L'antique foi des Pères fut condamnée par la trahison d'abord de dix légats, puis de tous.
	360l	<i>post non grande temporis interuallum, cum presbyteros qui ab Eudoxio antecessore suo depositi fuerant suscepisset, exilii iustissimam causam subita fidei mutatione delusit.</i>	Bien qu'il eût accueilli dans sa communion les prêtres qui avaient été déposés par son prédécesseur Eudoxe, peu de temps après, il se joua de cette cause tout à fait juste d'exil par un retournement subit de sa foi.
Corruption	373c	<i>tam facilis in recipiendis haereticis fuit ut non nullis suspicionem acceptae pecuniae intulerit.</i>	Il se montra si bien disposé à recevoir les hérétiques dans sa communion que certains le soupçonnèrent d'avoir reçu de l'argent.
Occupations	329c	<i>usque in praesentem diem</i>	L'église y fut occupée jusqu'à ce

d'églises		<i>(...) ecclesiam obtinuerunt</i>	jour
	337a	<i>ecclesiarum rapinae</i>	L'occupation des églises
Discorde, guerre civile	337a	<i>totius orbis est secuta discordia</i>	C'est là l'origine de la discorde universelle
Métaphores militaires	347i	<i>Eusebius Emesenus Arianae signifer factionis</i>	Eusèbe d'Emèse, le porte-enseigne de la faction arienne
	348a	<i>post quem ecclesiam Ariani inuadunt</i>	Après lui l'église est la proie des ariens
Soutien des autorités à l'hérésie	337a	<i>Constantinus extremo uitae suae tempore ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus in Arianum dogma declinat</i>	Constantin, baptisé à la toute fin de sa vie par Eusèbe de Nicomédie, sombre dans la doctrine des ariens.
	339g	<i>impictas Ariana Constantii regis fulta praesidio</i>	L'impiété arienne, soutenue et protégée par le monarque Constance
	342i	<i>crudelitate praefecti Philippi, nam fautor Macedonii partium erat,</i>	Victime de la cruauté du préfet Philippe – il était en effet favorable au parti de Macédonius
	355i	<i>distantibus inter se (...) damnantur exiliis</i>	sont condamnés à l'exil dans des lieux éloignés les uns des autres
	359i	<i>Omnes paene toto orbe ecclesiae sub nomine pacis et regis Arianorum consortio polluuntur.</i>	Presque toutes les églises dans le monde entier sont souillées, au nom de la paix et du monarque du fait de la collusion des ariens
	366a	<i>Valens ab Eudoxio Arianorum episcopo baptizatus nostros persequitur.</i>	Valens, baptisé par l'évêque arien Eudoxe, persécute les nôtres
Reprise de la persécution	339g	<i>impictas Ariana (...) exiliis carceribus et uariis afflictionum modis primum Athanasium deinde omnes non suae partis episcopos persecuta est</i>	L'impiété arienne (...) infligea exils, emprisonnements et toutes sortes de tourments à Athanase, d'abord, puis à tous les évêques qui ne se ralliaient pas à elle

	366a	<i>Valens ab Eudoxio Arianorum episcopo baptizatus nostros persequitur.</i>	Valens, baptisé par l'évêque arien Eudoxe, persécute les nôtres
Evêques ariens « ennemis » ou usurpateurs	329c	<i>quorum idcirco tempora non digessi quod eos hostes potius Christi quam episcopos iudicem.</i>	je n'ai pas détaillé la chronologie de leur épiscopat pour la bonne raison que je les tiens plus pour des ennemis du Christ que pour des évêques
	342h	<i>Macedonius artis plumariae in locum Pauli ab Arianis episcopus subrogatur, a quo nunc haeresis Macedoniana.</i>	Macédonius, artiste brodeur, est élu évêque par les ariens en lieu et place de Paul. D'où l'hérésie macédonienne, qui sévit aujourd'hui
	349b	<i>Verum, cum Felix ab Arianis fuisset in sacerdotium substitutus,</i>	Cependant, quand Félix lui eut été substitué par les ariens dans l'épiscopat
	362d	<i>qui in locum Athanasii ab Arianis fuerat ordinatus</i>	...qui avait été ordonné par les ariens à la place d'Athanase
Souillure ou intégrité	359i	<i>Omnes paene toto orbe ecclesiae (...) polluuntur</i>	Presque toutes les églises dans le monde entier (...) sont souillées
	362e	<i>qui se numquam hereticorum communione polluerat</i>	... qui ne s'était jamais laissé souiller par la communion avec les hérétiques
	370a	<i>numquam se Arianae miscuit prauitati</i>	Il n'avait jamais composé avec a foi dévoyée des ariens
Discussions doctrinales, synodes, conciles	359d	<i>Synodus apud Ariminum et Seleuciam Isauriae facta</i>	Un synode eut lieu à Rimini et à Séleucie d'Isaurie
	364d	<i>Synodus Antiochiae a Melitio et suis facta, in qua omousio anomoeoque reiecto medium inter haec omoeousion Macedonianum dogma uindicauerunt.</i>	Un synode eut lieu à Antioche, à l'initiative de Méléce et des siens, dans lequel, après avoir rejeté les termes homoousios et anomoios, ils adoptèrent, avec le terme intermédiaire homoiousios, le dogme

			macédonien.
Ecriture d'ouvrages apologétiques	347i	<i>multa et uaria conscribit.</i>	[il] rédigea beaucoup d'ouvrages variés
	356c	<i>libros de nostra religione componit.</i>	[il] compose des livres sur notre religion
	359g	<i>cum apud Constantinopolim librum pro se Constantio porrexisset</i>	... après avoir adressé depuis Constantinople un livre d'apologie personnelle à Constance

Constater quels faits sont rapportés et reviennent dans le récit est intéressant. Certains événements sont peu surprenants, car il s'agit de faits ou de thèmes souvent évoqués dans la littérature hérésiologique : l'écriture d'ouvrages apologétiques, les discussions doctrinales, l'insistance sur la souillure que représenterait l'hérésie. Mais l'essentiel des événements rapportés est de nature avant tout politique. Encore une fois, il ne s'agit pas de nier la nature doctrinale ou ecclésiastique des événements mentionnés par Jérôme ; mais on ne peut que constater que le récit les inscrit avant tout dans le champ politique : ils ont des répercussions importantes dans la « vie de la cité ».

On pourrait nous rétorquer qu'en isolant ainsi un aspect des événements, et en en gommant les référents, nous « détricotons » et décontextualisons le récit de Jérôme. Considérons plutôt ce travail comme une façon d'objectiver les événements rapportés, d'en saisir un autre aspect, présent en filigrane dans le texte, qu'occulterait peut-être trop une lecture du texte centrée sur la polémique religieuse.

De fait, cette liste nous donnerait presque l'impression d'une Eglise qui serait un miroir des luttes de pouvoir que peut connaître l'Empire :

- les différents partis (*factio, pars, Ariani, nostri, sui, nostra religio*) sont bien marqués ; on reviendra un peu plus loin sur les termes choisis ;

- les prétendants aux postes d'évêques, les meneurs des mouvements hérétiques ou les autorités intervenant dans le conflit agissent de façon violente ou immorale ; le texte regorge de meurtres (342i), de sentences d'exil (très nombreuses, et pas seulement à cause du récit des malheurs d'Athanase : 339g, 342f, 349b, 355i, 356c, 356f, 359h, 360l, 362e),

de trahisons et de revirements (348a, 349b, 359d, 360l), de pièges et de tromperies - même si l'hérétique trompeur est un poncif de la littérature hérésiologique⁹⁹ (342i, 348a, 360a) ou de faits de corruption (373c) ; on croirait lire le récit des exactions de tyrans ou d'usurpateurs ; jusqu'à l'évêque Libère qui est présenté au détour d'une comparaison comme un empereur victorieux (il « fait son entrée à Rome comme s'il était vainqueur », *Romam quasi uictor intrauerat*, 349b) ;

- de même, les évêques ariens listés par Jérôme sont traités comme des usurpateurs, en des termes parfois forts (*hostes Christi* en 329c, *in locum (...) subrogatur* en 342h)

- la foule, et c'est un point intéressant, est un acteur du conflit, et s'implique dans les événements par deux fois selon le texte (342f, 362d) ;

- de fait, nous pouvons parler de conflit : la « crise » arienne est qualifiée de diverses façons, qui empruntent presque toutes au vocabulaire politique : c'est, on l'a déjà vu, une « discorde universelle » (*totius orbis discordia*, 337a) ; on surprend deux métaphores militaires qui ne sont pas innocentes (*signifer* en 347i, *inuadunt* en 348a) et font des événements une guerre civile dont l'enjeu est la possession des églises (329c, *rapinae* en 337a) ;

- un autre thème, que nous avons évoqué en introduction et que l'on retrouvera dans nombre de textes postérieurs, est ici mis en avant par Jérôme : celui de la reprise de la persécution. Ce n'est pas en soi un événement précis, plutôt une façon, de la part du chroniqueur, de présenter les événements, par un choix de mots précis (*persecuta est* en 339g, *persequitur* en 366a), en englobant plusieurs faits (*exiliis, carceribus et uariis afflictionum modis*, 339g) et en désignant clairement les adversaires de l'orthodoxie comme les auteurs de la persécution (*impictas Ariana*, 339g et *Valens*, 366a). Y font écho certaines formulations qui peuvent rappeler des épisodes des persécutions passées (*crudelitate praefecti Philippi*, 342i) ;

L'enjeu de ce combat est avant tout l'occupation des sièges épiscopaux et la possession des églises, qui semblent autant de petits empires à disputer et tenir ; huit notices, parmi celles que nous avons relevées, évoquent les postes d'évêques de façon plus ou moins directe (329c, 339g, 342f, 342h, 348a, 349b, 360l et 362d) ; on peut y ajouter les trois notices qui déplorent les occupations ou souillures d'églises (329c, 337a, 359i). Un

⁹⁹ JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, chapitre III, B, 1, « L'hérésie comme imposture » (p. 304) et « 3.a. « Les hérétiques trompent les simples et les faibles » (p. 323).

nouvel évêque est désigné (ou un ancien est chassé) par la communauté sous la pression d'une composante arienne, dont on ne peut pas vraiment dire si elle est majoritaire ; et Jérôme n'hésite pas à mettre en avant un paradoxe violent : les orthodoxes sont chassés de l'église. A l'inverse, pour les évêques « vaincus », la prison ou l'exil sont évoqués assez fréquemment (339g, 349b, 356c).

En analysant rapidement les décors de ces événements, on se rend compte qu'ils sont peu détaillés ; les faits se passent, dans leur grande majorité, au sein de l'Eglise (348a), ou dans des lieux précis : les églises elles-mêmes (329c, 337a, 348a) et les conciles (359d, 364d). D'autres, nettement moins nombreux, ont lieu dans la rue, sur la place publique (342f, 362d) ; nombre de faits n'ont pas de cadre précis décrit. Quant aux mentions géographiques, elles sont, pour ce qui concerne l'hérésie, assez nombreuses. Outre les lieux des conciles, on a surtout Constantinople (342 f, 359g, 359h), Antioche (360l) mais aussi la Gaule (360a), la Phrygie, ainsi que nombre de lieux évoqués en lien avec le destin de tel ou tel hérésiarque.

Michel Meslin le soulignait déjà : « Si les préoccupations doctrinales demeurent dans la première moitié du IV^e siècle l'apanage des seuls théologiens orientaux, les questions de personne et de discipline deviennent, elles, les enjeux principaux de la politique religieuse dans tout l'Empire, et concernent autant l'épiscopat d'Occident que celui d'Orient¹⁰⁰. » Le récit de Jérôme est significatif sur ce point : à considérer de façon détachée les événements du récit de Jérôme tout en gommant les (rares) références doctrinales, on commence à mettre à distance la lecture historique habituelle qui nous fait « traduire » les notices en événements enregistrés dans le « canon » historiographique. On s'aperçoit que ce que raconte le chroniqueur de la « crise arienne » est avant tout une forme de guerre civile. Certains termes récurrents renforcent, on va le voir, cette lecture – même si l'on va voir que l'utilisation qu'en fait Jérôme n'est pas forcément nouvelle.

III.B. L'hérésie et les mots de la guerre civile

Nous allons donc nous intéresser aux sens et aux connotations de deux termes (ou séries de termes) récurrents : ceux désignant le parti (*pars*, ou *factio*) ; et le mot désignant la foule, *populus*. On s'intéressera ensuite au motif de l'exil, *exilium*.

100 MESLIN Michel, *Les ariens d'Occident, 335-430*, Le Seuil, Paris, 1967, p. 30.

III.B.1. *Factio* et *pars* : les mots du parti

Les mots désignant les parties en présence dans le récit ne sont pas très variés. On a d'abord *factio*, qui se retrouve dans trois notices :

342f Hermogenes magister militiae Constantinopoli tractus a populo ob episcopum Paulum quem regis imperio et Arrianorum factione pellebat.

« Hermogène, maître de la milice, est traîné par le peuple dans Constantinople parce qu'il chassait l'évêque Paul sur ordre du monarque et à l'instigation des ariens. »

347i Eusebius Emesenus Arianae signifer factionis multa et uaria conscribit.

« Eusèbe d'Emèse, le porte enseigne de la faction arienne, rédige beaucoup d'ouvrages variés. »

356c Hilarius episcopus Pictauensis, factione Saturnini Arelatensis episcopi reliquorumque qui cum eo erant Arianorum ante triennium in Phrygiam pulsus, libros de nostra religione componit.

« Hilaire, évêque de Poitiers, exilé trois ans en Phrygie par la faction de l'évêque d'Arles Saturnin et des autres ariens de son entourage, compose des livres sur notre religion. »

On a également le mot *pars*, dans trois notices :

339g Ex hoc loco impictas Ariana Constantii regis fulta praesidio exiliis carceribus et uariis adflictionum modis primum Athanasium deinde omnes non suae partis episcopos persecuta est.

« A partir de cette date, l'impiété arienne, soutenue et protégée par le monarque Constance, infligea exils, emprisonnements et toutes sortes de tourments à Athanase,

d'abord, puis à tous les évêques qui n'étaient pas de son parti. »

342i Paulus crudelitate praefecti Philippi, nam fautor Macedonii partium erat, et Arianorum insidiis strangulatur.

« Paul, victime de la cruauté du préfet Philippe – il était en effet favorable au parti de Macédonius – et de la ruse des ariens, meurt étranglé. »

362e Eusebius et Lucifer de exilio regrediuntur, e quibus Lucifer adscitis duobus aliis confessoribus Paulinum Eustathii episcopi presbyterum qui se numquam hereticorum communione polluerat, in parte catholica Antiochiae episcopum facit.

« Eusèbe et Lucifer rentrent d'exil. Lucifer, après s'être adjoint deux autres confesseurs, nommé évêque d'Antioche, pour le parti catholique, Paulin, un prêtre de l'évêque Eustathe, qui ne s'était jamais laissé souiller par la communion avec les hérétiques. »

On a enfin une utilisation significative d'un pronom possessif :

366a Valens ab Eudoxio Arianorum episcopo baptizatus nostros persequitur.

« Valens, baptisé par l'évêque arien Eudoxe, persécute les nôtres. »

Jérôme ayant été, par sa formation classique de rhéteur, et en tant que lecteur (et admirateur) de Cicéron, on ne s'interdira pas de partir des usages de chaque mot en latin classique avant de s'intéresser aux usages du terme chez les auteurs chrétiens de son époque.

Pars, mot assez fréquent, au sens initial très général (« portion », « partie ») est également employé depuis le latin classique dans le sens de « partie », « cause » (dans des contextes juridiques) ou « parti » (dans un contexte politique). Le terme implique d'abord la séparation, mais aussi l'opposition lors d'un procès ou d'un débat, voire d'une lutte politique. Lorsqu'en 339g Jérôme écrit *impictas Ariana (...) omnes non suae partis*

episcopos persecuta est, « l'impiété arienne (...) persécuta tous les évêques qui n'étaient pas de son parti », *suae partis* peut aussi être traduit, de manière plus neutre, par « de son côté ». Le pluriel, employé en 342i, a, dans le latin de Cicéron, le sens plus spécifique de « parti politique ». Une chose est certaine : *pars* sous-entend ici une séparation et une opposition (comme dans un tribunal ou une lutte politique) et suggère un conflit.

Les emplois de *pars* dans la littérature chrétienne sont identiques¹⁰¹ : le sens de « parti » est attesté ; mais l'on trouve un nouvel emploi du mot, pour désigner la secte d'hérétiques chez de nombreux auteurs, et notamment Optat de Milève (deuxième moitié du IVème siècle) dans son *Contra Parmenianum Donatistam*. Entre autres occurrences, on trouve par exemple¹⁰² : *seditiosa pars Donati*, « le parti séditieux de Donat ».

Dans le texte de Jérôme, l'expression *parte catholica* en 362e interpelle : le sens de *catholica* est bien sûr ici « orthodoxe », mais cette expression semble opposer deux blocs équivalents, là où les hérétiques seraient plutôt considérés comme une minorité rebelle issue d'une majorité. Cette vision binaire renforce la violence de la division et de l'opposition.

Factio a un sens plus spécifique. Cet emploi d'un vocabulaire politique semble surtout renforcé par l'utilisation de ce terme. La simple contextualisation de ses trois occurrences semblent insister sur le sens de « parti » : la « faction des ariens » (en 342f et 347i), ou « suite », « nombre des suivants » (en 356c, pour désigner les suivants d'un évêque hérétique, Macédonius).

En latin classique, le terme couvre toutes les nuances, du sens le plus neutre de groupe et surtout de corporation, jusqu'à celui, plus fréquent, de ligue, de faction d'intrigants, en passant par celui de parti politique.

Le dictionnaire Blaise¹⁰³ recense, parmi les différences nuances de sens du mot dans la littérature patristique, les sens suivants qui peuvent nous intéresser : « action factieuse, effet de l'intrigue, intrigue, cabale, parti (de schismatiques ou d'hérétiques) » chez Cyprien de Carthage ; mais également « faction », dans l'expression *factio*

101 Résultats obtenus en croisant des recherches effectuées sur BLAISE Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954-1967, revu et corrigé sous la direction de P. Tombeur, Paris, 2005 (article « pars ») et en ligne sur la Library of Latin Texts (« pars » chez les auteurs mentionnés par le Blaise).

102 OPTAT DE MILEVE, *Traité contre les donatistes*, I-II, éd. Mireille LABROUSSE, SC 412, Le Cerf, Paris, 1995, I, 26, pp. 228-229.

103 BLAISE Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954-1967, revu et corrigé sous la direction de P. Tombeur, Paris, 2005, article « factio ».

Christiana, chez Tertullien (Apol. 39), c'est-à-dire la « faction chrétienne » (selon les païens), ou encore « secte », « hérésie ». On trouve ce sens chez Tertullien notamment (*Aduersus Valentinianos*, VII, 6) lorsqu'il évoque de façon détaillée la doctrine des Valentiniens, pour s'en moquer, en la présentant comme une fable mythique : *ergo Bythos et Sige, Nus et Veritas prima quadriga defenditur Valentinianae factionis, matrix et origo cunctorum*, « Bythos et Sige, Nus et Vérité, premier quadrige allégué par la secte de Valentin, sont donc la source et l'origine de tous les autres ». Nombreux sont les auteurs qui l'utilisent, avant comme après Jérôme.

Delphine Viellard rappelle d'ailleurs, au détour de l'article que nous avons évoqué plus haut¹⁰⁴, que Jérôme utilise dans le *De Viris Illustribus* les termes de *factio* et de *pars* pour désigner la secte des ariens dans les notices consacrées à Astérius, Lucius et Eunome¹⁰⁵, dont nous avons parlé plus haut. Au sujet d'Astérius, Jérôme écrit ainsi :

Asterius, Arianae philosophus factionis, scripsit, regnante Constantio, in Epistolam ad Romanos et in Euangelia et Psalmos commentarios, et multa alia, quae a suae partis hominibus studiosissime leguntur.

« Asterius, philosophe de la faction arienne, a écrit sous le règne de Constance des commentaires de l'Épître aux Romains et de l'Évangile et des Psaumes, et de nombreux autres qui sont lus avec le plus grand intérêt par les hommes de son parti¹⁰⁶. »

Les deux termes sont ici strictement synonymes, et désignent clairement une faction opposée aux orthodoxes. Maria Victoria Escribano Pano recense le terme *factio* dans une liste du « vocabulaire du dénigrement appliqué à l'hérésie¹⁰⁷ » qu'elle expose dans un article récapitulant diverses pistes de recherche sur la construction de l'image de l'hérétique.

104 VIELLARD Delphine, « Des dissidents, "hommes illustres" », in DELAGE, Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Église et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 313-326.

105 Notice 94 pour Astérius, 118 pour Lucius, et 120 pour Eunome.

106 Traduction personnelle.

107 ESCRIBANO PANO Maria Victoria, « Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía Teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación », in *Mainake*, n°31, La investigación sobre la Antigüedad Tardía en España: estado de los estudios y nuevas perspectivas, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga, 2009, pp. 95-113. La liste p. 100 voit le terme cohabiter avec *seditio* et *dissentio*.

On ne peut donc pas créditer ici Jérôme d'une originalité particulière car ces deux mots se retrouvent employés dans le même sens dans la littérature patristique. Son sens, à l'origine politique, est passé assez tôt chez les auteurs chrétiens. Mais certaines nuances, insistant sur un conflit entre deux blocs ou stigmatisant la faction ainsi désignée comme un petit groupe de rebelles à l'orthodoxie renforcent l'idée déjà perçue de guerre civile.

C'est également le cas de l'utilisation du possessif *nostros* associé à *persequitur* en 366a : les orthodoxes, du côté desquels se range le chroniqueur, sont tels les chrétiens persécutés d'avant Constantin ; cela rejette par conséquent les hérétiques du côté des persécuteurs, et donc, des incroyants, des païens.

Ainsi, on observe que le vocabulaire employé par Jérôme pour désigner les hérétiques emprunte au vocabulaire politique du latin classique, dans la lignée d'auteurs chrétiens précédents. Groupes hérétiques ou orthodoxes sont assimilés à des partis.

III.B.2. Le *populus* et la violence : l'opinion publique existe t-elle ?

Ce titre volontairement provocateur fait référence à un article célèbre de Pierre Bourdieu¹⁰⁸, qui démontre l'illusion que constituent les sondages comme moyen d'accéder à l'état réel de l'opinion publique. L'avis d'une fraction de la population, choisie selon des critères obscurs et dont la réflexion serait biaisée par les questions posées, serait ainsi élevé au rang d'opinion au prix d'une double erreur de méthode. Qu'on nous pardonne cet anachronisme : il s'agit avant tout de rappeler ici les limites de notre lecture forcément partielle, forcément partielles, des sources antiques.

L'autre question soulevée est celle des violences religieuses dont nos textes se font l'écho. La violence religieuse, liée à la question du pouvoir, fut réelle¹⁰⁹. La question ici n'est pas tant de mesurer le degré de violence des luttes religieuses de l'époque : la question est complexe et se heurte justement à l'incomplétude et à la partialité de nos sources, voire à nos préjugés sur la question¹¹⁰. Notre perspective reste celle de la critique

108 BOURDIEU Pierre, « L'opinion publique n'existe pas », in *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, pp. 222-235.

109 Voir les articles de Philippe BLAUDEAU, « Exercer le pouvoir dans l'Eglise après 313 » in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et le pouvoir*, Actes du VIe colloque de La Rochelle (6, 7 et 8 septembre 2013), Caritas Patrum, Royan, 2014, pp. 3-26, et Harold A. DRAKE, « Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 79, no. 1, Oxford University Press, 2011, pp. 193-235.

110 La question a été traitée récemment par Peter VAN NUFFELEN, *Penser la tolérance durant*

interne des sources : sous quels angles et avec quel parti-pris Jérôme représente t-il des faits de violence religieuse ? Et de quelle thèse ces faits sont-ils des *exempla* ?

On est frappé à la lecture de quelques notices de la *Chronique* par la présence, en tant qu'acteur du récit, de la population de deux villes, Constantinople et Alexandrie :

342f *Hermogenes magister militiae Constantinopoli tractus a populo ob episcopum Paulum quem regis imperio et Arrianorum factione pellebat.*

« Hermogène, maître de la milice, est traîné par le peuple dans Constantinople parce qu'il chassait l'évêque Paul sur ordre du monarque et à l'instigation des ariens. »

362d *Georgio per seditionem populi incenso, qui in locum Athanasii ab Arianis fuerat ordinatus, Athanasius Alexandriam revertitur.*

« Georges qui avait été ordonné par les ariens à la place d'Athanase fut brûlé lors d'un soulèvement du peuple ; Athanase revient alors à Alexandrie. »

Les deux événements rapportés sont violents : le magister militiae est *tractus a populo*, « traîné par le peuple » dans la ville ; un évêque est *incens[us] per seditionem populi*, « brûlé lors d'un soulèvement du peuple ». On pourrait s'attendre à ce que ces deux événements soient à imputer aux ariens persécuteurs des orthodoxes, selon le schéma narratif développé par Jérôme tout au long de sa continuation de la *Chronique* d'Eusèbe. Or, ce n'est pas le cas : les deux victimes sont à ranger dans le camp des ariens ; le maître de la milice Hermogène est décrit comme coupable d'avoir chassé un évêque « sur ordre du monarque et à l'instigation des ariens » ; et Georges a usurpé le siège épiscopal d'Athanase. Est-ce à dire que le *populus* est orthodoxe ? L'opinion publique a t-elle une si grande importance ? Ces deux faits de violence ont-ils valeur de « sondage » de l'avis du *populus* ? Que sait-on par ailleurs de ces deux événements ? On s'attardera sur le premier d'entre eux. Evoquons rapidement le second à grands traits : la scène prend place à Alexandrie ; c'est un évêque arien, Georges de Cappadoce, qui est brûlé par la population qui s'est révoltée (*per seditionem populi*), a priori favorable au parti orthodoxe d'Athanase.

l'Antiquité tardive, Conférences de l'École Pratique des Hautes Études, Le Cerf, Paris, 2018.

L'événement est plus complexe que le récit de Jérôme ne le laisse entendre. On possède de nombreuses sources parallèles sur cet épisode, et les récits sont à ce point divergents que nous éviterons un trop long excursus pour tous les examiner. Le seul point qui nous intéresse est la désignation très générale de la foule par le mot *populus*.

III.B.2.a. Le meurtre d'Hermogène

Le premier événement évoqué est l'élection de l'évêque de Constantinople en 342, à la mort du titulaire. La succession des faits est répartie, dans le texte de Jérôme, sur trois notices (342f, 342h, 342i). L'épisode de la mort d'Hermogène, venu chasser l'évêque nicéen Paul du siège de Constantinople, sur ordre de Constance II, est détaillé par les commentateurs du texte¹¹¹ qui livrent aussi des sources parallèles (Socrate et Sozomène). En s'appuyant sur celles-ci, Pierre Maraval rappelle l'épisode et indique que « l'émeute de 342 (...) provoqua (...) la colère de l'empereur, qui réduisit un temps les annones accordées à la ville¹¹². » S'appuyant sur Libanios, il précise ailleurs : « A la mort d'Eusèbe de Nicomédie [un arien], à l'automne 341, le parti nicéen de Constantinople voulut remettre sur le siège épiscopal celui qu'il avait supplanté en 337, Paul, mais les partisans d'Eusèbe élurent Macédonios, son ancien rival. Ces choix opposés provoquèrent de graves émeutes, dont la nouvelle parvint à Constance alors qu'ils se trouvait à Antioche. Comme le proconsul urbain, dépourvu de personnel pour maintenir l'ordre, s'était enfui, Constance donna l'ordre au maître des milices Hermogène de se rendre à Constantinople et d'en expulser Paul. Lors de cette opération, faite avec un détachement insuffisant de soldats, le maître des milices fut lynché par la populace¹¹³. » Les événements sont violents, et la population attaque très directement les représentants du pouvoir impérial. Il faut noter que ce sont ici les partisans de l'évêque nicéen qui déclenchent ici la violence contre Hermogène, et donc, in fine, contre Constance. Jérôme s'empresse donc ici de montrer que la population est du côté des orthodoxes, sans s'émouvoir de cette violence.

Le rôle de Constance est cependant évoqué de façon très lapidaire : Constance semble être, à lire Jérôme (*regis imperio*), un soutien actif mais lointain des ariens ;

111 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 84, note f (tribulations de Paul et mort d'Hermogène), et p. 85, note i (exil et mort de Paul, et erreur de chronologie de Jérôme).

112 MARAVAL, *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, pp 177-178.

113 MARAVAL, op. cit., p. 249. Sur Hermogène, voir « Hermogenes 1 », in PLRE II, pp. 422-423, qui cite d'autres sources reprenant le même épisode assorti de rares détails.

l'affaire est cependant plus complexe. La réaction de Constance paraît avoir été moins simpliste, et même peut-être embarrassée : Erika Manders explique que « l'attitude de l'empereur envers Macédonius semble avoir été caractérisée par la *clementia*. Bien qu'il ait tenu Macédonius pour responsable des nombreux morts (parmi lesquels il faut compter le meurtre d'Hermogène) et fut irrité parce que Macédonius fut nommé sans son consentement, il autorisa Macédonius à continuer son œuvre pastorale dans la cité. L'empereur quitta néanmoins Constantinople sans confirmer son ordination. Sans surprise, cette « non-solution » de la part de Constance ne mit pas un terme à la rivalité pour le trône épiscopal, et en 343, au concile de Sardique, les évêques occidentaux réinstallèrent Paul¹¹⁴. » Comment comprendre la réaction de Constance ? Il faut prendre garde au fait que l'empereur cherche avant tout à préserver l'unité religieuse de l'Empire¹¹⁵ ainsi que son autorité, qui plus est sur la capitale impériale. Pierre Maraval souligne que si un empereur comme Constance semble favoriser le parti arien, c'est parce que les empereurs, « attentifs à l'opinion majoritaire chez les évêques et les populations de leur territoire (...) souhaitaient favoriser, voire imposer une unanimité de doctrine qui assurerait l'unité du culte, qui à leurs yeux était un facteur de paix. » Si c'est la paix civile que recherche Constance – à rebours du portrait qu'en font les écrivains nicéens - on peut comprendre sa prudence, destinée à ne pas prolonger les troubles. Ses sanctions visent avant tout à calmer l'agitation sans envenimer la situation épiscopale, en espérant conserver le statu quo.

Or, Jérôme semble ignorer, volontairement ou non, tout ceci. L'inversion des événements opérée par Jérôme, qui situe le meurtre d'Hermogène avant l'élection de Macédonius, change la logique des événements : la mise à l'écart de Paul – puis sa mort, troisième événement de la séquence – semblent ainsi le produit de l'acharnement de l'empereur, soucieux d'apporter son aide au parti arien ; alors que Constance n'a envoyé Hermogène qu'après l'élection de Macédonius, dans le but de faire respecter le résultat de l'élection – fût-il en faveur des ariens. Le texte de la *Chronique* reste silencieux sur la

114 MANDERS Erika, « Macedonius, Constantius and the Changing Dynamics of Power », in Carmen Angela Cvetković and Peter Gemeinhardt (éd.), *Episcopal Networks in Late Antiquity*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2019, pp. 249-266. Citation des pp. 254-255 : « the emperor's attitude towards Macedonius seems to have been characterized by *clementia*. Although he held Macedonius responsible for the many killings (amongst which numbered the murder of Hermogenes) and was irritated because Macedonius was ordained without his consent, he allowed Macedonius to carry on with his pastoral work in the city. Yet, the emperor left Constantinople without confirming his ordination. Unsurprisingly, this “non-solution” of Constantius did not put an end to the rivalry for the episcopal throne and in 343, at the council of Serdica, the western bishops reinstated Paul. »

115 MARAVAL, op. cit., p. 238.

décision de Sardique et le maintien de Paul sur le trône épiscopal est implicite.

La suite des événements est rappelée par Erika Manders, qui s'appuie sur les textes Socrate, Sozomène, et l'analyse de Timothy Barnes : « Peu après, en 344, Constance ordonna au préfet du prétoire, Philippe, d'expulser à nouveau Paul et d'installer Macédonius comme évêque de Constantinople. Après l'expulsion de Paul, le préfet et Macédonius vinrent à l'Eglise Sainte-Irène, accompagnés par des soldats. Les soldats crurent que la foule qui s'était massée autour de l'église résistait à leurs ordres de dispersion, et ils tuèrent alors des milliers de personnes¹¹⁶. » Cet événement violent, pourtant du pain béni pour Jérôme, qui aurait pu ainsi blâmer l'accord du pouvoir et du parti arien, coupables ici de massacres, est ignoré (aucune notice à ce sujet pour 344, et Constantinople n'est à nouveau évoquée qu'en 357i) et remplacé par deux notices qui conclut l'année 342 – et l'affaire de l'évêché constantinopolitain - de façon pessimiste. Nous les avons déjà citées lorsqu'il s'est agi d'examiner les mentions de l'hérésie macédonienne :

342i Paulus crudelitate praefecti Philippi, nam fautor Macedonii partium erat, et Arianorum insidiis strangulatur.

« Paul, victime de la cruauté du préfet Philippe – il était en effet favorable au parti de Macédonius – et de la ruse des ariens, meurt étranglé. »

359h Macedonius Constantinopoli pellitur.

« Macédonius est chassé de Constantinople. »

Jérôme préfère, à travers la première notice, attirer l'attention du lecteur sur le destin de l'évêque nicéen, dont nous avons suivi la persécution par les ariens et le pouvoir impérial, en appuyant sur cette dernière collusion (le préfet Philippe est *fautor Macedonii partium*) et en dressant un bref tableau pathétique, voire tragique : Paul est étranglé (*strangulatur*, le détail souligne l'horreur) et ce meurtre est expliqué par deux vices, la

116 MANDERS, op. cit., p. 255 : « Shortly thereafter, in 344, Constantius commanded the praetorian prefect, Philip, to expel Paul again and to install Macedonius as the bishop of Constantinople. After Paul was ejected, the prefect and Macedonius went to the St Eirene Church, accompanied by soldiers. The soldiers thought that the multitude that had gathered around the church resisted their order to give way, so they killed thousands of people. »

cruauté (*crudelitate*) du représentant du pouvoir impérial et la ruse (*insidiis*) des hérétiques. En s'attardant sur cet événement, Jérôme fait le choix d'incarner la persécution des nicéens et d'insister sur la culpabilité conjointe de Constance et des ariens.

La conclusion de l'affaire intervient bien plus tard, lorsque Jérôme note sobrement l'expulsion de Macédonius : passant sous silence sa participation active à la formule homéousienne¹¹⁷, il n'explique pas non plus que sa déposition en 359 est en fait décidée par Constance, qui récusé alors les évêques du parti homéousien¹¹⁸. On voit ainsi que le choix des notices et les modalités du récit n'ont rien de neutre.

III.B.2.b. Empereurs, évêques et révoltes populaires

Venons-en au rôle de la foule et rappelons l'explication de Pierre Maraval et que nous citons plus haut : les empereurs seraient attentifs à l'opinion majoritaire chez les évêques et les populations de leur territoire par souci de la paix civile. Si les conciles sont utiles pour connaître l'opinion de l'Eglise, comment un empereur peut-il évaluer quelle est l'opinion majoritaire de la population ? Les violences et soulèvements populaires sont-ils un signal de cette opinion ? La question reste celle, sans cesse posée, de la représentativité des manifestations.

Les mentions de séditions et de soulèvement du peuple touchant aux affaires religieuses ne sont pas rares dans l'historiographie chrétienne. La population d'Alexandrie est d'ailleurs réputée pour sa propension à la manifestation, voire à l'émeute. En s'intéressant à ce que nous disent les sources des actes de violence pour des motifs religieux, Ramsay MacMullen aurait fait le compte suivant sur l'ensemble de l'Empire : « Nos sources pour les deux siècles et quart après Nicée permettent un décompte approximatif des victimes des querelles doctrinales : pas moins de 25000 morts. Un nombre important ; mais seul un petit nombre de victimes appartenaient au clergé ; le reste était des participants dans la foule¹¹⁹. »

La *Chronique* de Jérôme traite d'autres épisodes de révolte populaire, par exemple

117 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 95 note h.

118 MARAVAL, op. cit., p. 333.

119 MACMULLEN Ramsay, *Voter pour définir Dieu : trois siècles de conciles (253-553)*, Les Belles Lettres, Paris, 2008, p. 83.

en 350a et 350b ; mais la raison est purement politique, la cible étant l'usurpateur Magnence. On peut sinon opérer un rapprochement avec un autre épisode contemporain : la tentative de prise de la basilique Portiana de Milan, tenue par Ambroise, par les soldats de l'empereur Valentinien et sa mère Justine (386) ; il est ici raconté par Rufin dans sa continuation de l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe¹²⁰ :

Cum interim Iustina mater eiusdem, Arianae haeresos alumna, impietatis suae uenena, quae, uiuente uiro, suppresserat, filio facile decepto fidenter aperuit. Igitur apud Mediolanum posita, conturbare Ecclesiarum statum, comminari sacerdotibus depulsiones, exilia, nisi Ariminensis concilii decreta, quibus fides patrum temerata fuerat, reuocarent. Quo bello Ecclesiae murum et turrim ualidissimam pulsabat Ambrosium. Eumque minis, terroribus atque omni oppugnationis genere fatigans, primum sibi aditum debellandae rimabatur Ecclesiae. Sed quamuis illa Iezabel spiritu pugnaret armata, resistebat tamen Ambrosius, Eliae uirtute repletus et gratia. Ipsa autem in Ecclesiis garrere, strepere, animare, et inflammare ad discordiam populos : sed quod minus res ex sententia cederet, iniuriam putare, et pro hoc apud filium conqueri. Unde adulescentulus pro contumeliae inuidia, quam falso conflauerat mater, accensus, armatorum globum ad Ecclesiam mittit : confringi ianuas, oppugnari sancta, Sacerdotem pertrahi, atque in exilium agi, protinus iubet. Sed tantia fuit perseuerantia fidelium populorum, ut animas prius amittere, quam Episcopum mallent.

« Alors entre-temps sa mère Justine, disciple de l'hérésie arienne, découvre avec assurance à son fils, facilement trompé, le venin de son impiété, que du vivant de son mari elle avait caché. Or donc, alors qu'elle était à Milan, elle ne cessait de troubler l'état des églises, de menacer de chasser les prêtres, de les exiler, s'ils ne revenaient pas aux décrets du concile de Rimini, par lesquels la foi des pères avait été souillée. Mais dans cette guerre, elle se heurtait au mur et à la tour solide de l'Eglise, Ambroise. Et le harassant par des menaces, des terreurs et toutes sortes d'assauts, elle se ménagea un premier accès à l'Eglise à force de combattre. Mais bien que cette Jézabel combatte avec arrogance, Ambroise résistait pourtant, rempli

120 RUFIN D'AQUILEE, *Historia Ecclesiastica*, XI, 15 ; éd. Theodor MOMMSEN, in GCS 9, Leipzig, 1903-1909. La traduction du passage est personnelle.

de la vertu et de la grâce d'Elias. Mais elle de jacasser, de gronder, de s'agiter dans les Eglises, et d'enflammer le peuple à la discorde : mais comme cela ne fonctionnait pas, elle s'estime injuriée et se plaint de cela auprès de son fils. De là le jeune homme, brûlant de haine devant l'affront que sa mère avait faussement essuyé, envoya un peloton armé vers l'église : et il ordonna aussitôt de briser les portes, d'assaillir le sanctuaire, de traîner le prêtre et de l'envoyer en exil. Mais la résistance de la foule des fidèles fut si grande, qu'ils préféreraient remettre leurs vies plutôt que l'évêque. »

On ne s'attardera pas ici sur la façon dramatisée et partielle dont Rufin rapporte l'événement, mais seulement à son utilisation du mot *populus*, mise en évidence en gras. La première occurrence de *populus* dans le texte de Rufin est sensiblement identique à l'emploi qu'en fait Jérôme : le peuple, « enflamm[é] à la discorde » n'est pas caractérisé. Il s'agit de la masse indistincte des habitants de la ville. Il n'agit cependant pas, subissant seulement les tentatives de Justine qui restent vaines. La deuxième occurrence est différente : *populus* est adjoint à *fidelium*, et tous deux sont compléments du nom de *perseuerantia*. Le peuple ne désigne plus la masse des Milanais, mais plus spécifiquement la foule des fidèles. Ici, comme dans les deux notices de Jérôme, le *populus*, qui désigne en fait les fidèles chrétiens, n'hésite pas à s'opposer aux ariens, au pouvoir impérial ou à ses représentants, pour défendre l'orthodoxie.

Le *populus* est-il alors exclusivement orthodoxe ? Non, bien sûr : il semble plutôt que nos historiens chrétiens mentionnent plus souvent les soulèvements populaires qui vont dans leur sens : le soulèvement populaire devient alors une preuve de colère face à une injustice, et la *uox populi* devient alors un reflet de la *uox Dei*. L'action de la foule, d'ordinaire circonscrite au domaine politique (usurpations, révoltes...), investit le domaine religieux, et notamment dans les élections d'évêques : comme l'expliquent Yvette Duval, Charles et Luce Pietri, « en ce domaine se manifeste de plus en plus nettement une tendance à la "politisation" - au sens d'adoption des usages de la polis, de la cité - qui est liée, semble-t-il, en grande partie au rôle croissant d'une plèbe laïque transposant dans le domaine ecclésial les comportements civiques ; cette tendance est en tous cas assez puissante pour susciter inquiétudes et réactions des autorités spirituelles. » Les fidèles sont présents lors de la nomination de leur évêque, et « par son intervention, le peuple

concour[t] à la réalisation de l'*universae fraternitatis suffragium*, le consensus de toute la communauté chrétienne, conforté, dans le cas des élections épiscopales, par le consensus des évêques du voisinage appelés à la consécration de l'élu : une unanimité qui est signe de la volonté de Dieu ¹²¹. »

C'est qu'au-delà de la méfiance proverbiale envers la foule, il est évident que la révolte populaire n'est pas le seul apanage des partis identifiés par nos sources comme orthodoxes. On citera à titre d'exemple un souvenir de lecture d'un passage de Socrate de Constantinople (*Histoire ecclésiastique*, V, 13 : l'incendie de la maison de l'évêque Nectaire) qui nomme en effet très explicitement les ariens comme les auteurs de l'attaque. On imagine bien que tous ces prêtres ou évêques ariens qui s'emparent de sièges épiscopaux disposent d'un soutien populaire : Annick Martin, qui analyse dans un article le « fulgurant succès d'Arius », situe l'église où officiait ce dernier dans « le quartier du port occidental » d'Alexandrie, une église « fréquentée par les dockers, les meuniers et les voyageurs ». L'enseignement d'Arius, « qu'il sut faire passer en cantiques faciles à mémoriser par ses ouailles qu'il faisait déambuler en processions dans les rues du quartier¹²² », témoigne avant tout de l'existence d'un public réel, d'origine populaire, qui prend sa source dans un cadre géographique précis avant que la doctrine ne s'étende à tout l'Orient, puis l'Empire. Le fait que Jérôme les dissocie du *populus* pour leur réserver le seul nom d'*Ariani* ne fait que démontrer sa volonté de les tenir exclus de la communauté chrétienne et de faire penser que la majorité serait du côté des nicéens. Mais ces *Ariani* sont aussi du *populus*. L'étiquette hérétique permet aussi de disqualifier des foules.

La violence de la foule dépeinte par Jérôme est grande : Hermogène est « traîné » dans toute la ville, il s'agit donc d'un lynchage ; Georges de Cappadoce subit quant à lui rien de moins qu'une immolation. Le texte de la *Chronique* de Jérôme abonde en manifestations de violence populaire, clairement mentionnées ou sous-entendues. Rappelons que nous n'avons relevées que celles qui concernent le phénomène de l'hérésie : Jérôme mentionne aussi des faits de violence (contre les moines, 375a et b ;

121 PIETRI Charles, PIETRI Luce et DUVAL Yvette, « Peuple chrétien ou Plebs : le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident. » in *Actes de la table ronde autour de l'oeuvre d'André Chastagnol* (Paris, 20-21 janvier 1989), Collection de l'École française de Rome, 159, Rome, 1992, p. 373-395. Repris dans PIETRI Charles, *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Publications de l'École française de Rome, 23, Rome, École Française de Rome, 1997, pp. 1059-1081. Citation des p. 1059 et 1061.

122 MARTIN Annick, « Le fulgurant succès d'Arius », in *Les premiers temps de l'Eglise, de Saint Paul à Saint Augustin*, Marie-Françoise BASLEZ (éd.), Gallimard et le Monde de la Bible, Paris, 2004, pp 690-698 (citations extraites des pages 692 et 693).

contre des nobles suspectés de magie, 371b, ou de rébellion, 350b, 366d), sans parler de la répression de révoltes juives (352f) ou des persécutions de chrétiens chez les barbares (369i). Les conflits entre hérétiques et orthodoxes ne sont bien sûr pas les seules causes de violence.

MacMullen explique comment on pouvait en arriver à une telle violence : « Tandis que certaines victimes trouvaient la mort par des moyens inhabituels et variés, soient qu'elles aient été poignardées, brûlées vives ou piétinées, c'était bien entendu le fer qui faisait le plus de victimes. Cela voulait surtout dire les soldats. Apparemment, ils étaient stationnés dans chaque ville, quelle que soit sa taille, directement dans les rues ou dans les faubourgs. Disposer de la force militaire n'était donc jamais un problème, pourvu qu'on ait soi-même l'autorité, ou de l'influence sur les autorités, afin de donner les ordres ; et les officiers éprouvaient sans doute de l'amitié pour leur propre évêque. » Ces éléments peuvent donc s'appliquer aux villes telles que Constantinople et Alexandrie, où le christianisme est assez répandu, y compris chez les militaires¹²³. Les cas d'Hermogène et de Georges sont sensiblement différents : pour le premier, c'est un militaire, le maître de milice d'un empereur que la propagande nicéenne qualifie volontiers d'hérétique, qui se retrouve opposé au *populus* ; et pour le second, la *seditionem populi* vise directement l'évêque hérétique.

On conclura avec Peter Brown qui souligne la place grandissante des évêques dans la vie politique en insistant particulièrement sur leur rôle dans le maintien de l'ordre, « au niveau local, comme « surveillants des masses populaires » (...). La menace permanente de la violence urbaine constitua la toile de fond des luttes ecclésiastiques de l'époque¹²⁴. » Peter Brown ajoute que la foule en colère pouvait avoir l'impression d'aller jusqu'à adresser par ce biais ses protestations à l'empereur par l'intermédiaire des évêques.

Il semble ici que Jérôme n'exagère pas, et ne s'écarte guère des autres sources qui toutes corroborent ce climat. Mais on l'a déjà souligné : on constate que Jérôme ne mentionne, en matière religieuse, que les émeutes qui permettent de ranger le *populus* dans le camp orthodoxe. La conséquence est relevée par MacMullen¹²⁵ : si ces violences

123 Les chrétiens ne seraient pourtant pas majoritaires à Constantinople, et en lutte avec le paganisme à Alexandrie jusqu'au siècle suivant : voir ce qu'écrit Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, PUF, Paris, 2005, p. 91 pour Constantinople et p. 67 pour Alexandrie.

124 Peter BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive, Vers un Empire chrétien*, Le Seuil, Paris, 1998, p. 204.

125 MACMULLEN, op. cit., p. 85.

sont exercées contre des ariens ou leurs partisans, c'est qu'elles sont le fait de chrétiens orthodoxes. Mais au-delà de la question impossible de l'allégeance du *populus* – il nous faudrait des sources impartiales et exhaustives pour évaluer les forces en présence et nous ne les avons pas - la question posée reste celle de l'opinion publique, de l'image et du rôle de la population chez les historiens anciens, et particulièrement dans le cadre des luttes religieuses.

On peut néanmoins conclure qu'il semble indéniable que l'hérésie est un phénomène politique au sens premier du terme : les conflits religieux concernent la cité, ils provoquent des troubles et des morts de la même manière qu'une émeute sociale, qu'une révolte politique ou qu'une usurpation militaire, trois phénomènes par ailleurs évoqués dans l'historiographie antique. A lire Jérôme, l'opinion publique existe bel et bien, et les notices de sa *Chronique* témoignent de sa volonté de l'associer à sa cause, soulignant ainsi son importance.

III.B.3. *Exilium* : l'exil, une arme politique

L'exil est sans aucun doute dans la *Chronique* la sentence privilégiée (9 occurrences relevées en lien avec l'hérésie) qu'on inflige aux évêques que l'on veut éloigner de leur épiscopat pour une raison ou pour une autre, que l'initiative en revienne aux synodes et conciles ou à l'empereur. Peter Van Nuffelen en précise les contours : « En étudiant les troubles ecclésiastiques du quatrième siècle surtout, il devient clair que la peine de l'exil était un outil dans les mains du pouvoir séculier afin d'éliminer des évêques de la scène et de promouvoir ainsi l'une ou l'autre foi¹²⁶. » Les différends de doctrine débouchent ici sur une action politique. Jérôme lie plusieurs fois l'exil au désaccord doctrinal : Damase est envoyé *in exilium ob fidem*, 349b, Paulinus et Rhodanius également en 354f ; et surtout :

Ex hoc loco impietas Arriana Constantii regis fulva praesidio exiliis carceribus

126 VAN NUFFELEN Peter, « Arius, Athanase et les autres: dimensions juridiques et politiques du retour d'exil au IV^e siècle », in BLAUDEAU, Philippe (éd.), *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (Ier-VIe s. ap. J.-C.)*, actes du colloque organisé par le Centre Jean-Charles Picard, Université de Paris XII-Val de Marne (17-18 juin 2005), De Boccard, Paris 2008, pp. 147-175 (citation de la p. 147). Voir aussi STEVENSON Walt, « Exiling Bishops : the Policy of Constantius II » in *Dumbarton Oaks Papers*, 68, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Harvard, 2014, pp. 7-27.

et uariis afflictionum modis primum Athanasium, deinde omnes non suae partis episcopos persecuta est (339g).

« A partir de cette date, l'impiété arienne, soutenue et protégée par le monarque Constance, infligea exils, emprisonnements et toutes sortes de tourments à Athanase d'abord, puis à tous les évêques qui ne se ralliaient pas à elle. »

Cette notice contribue à mettre en place le schéma qui est présent en filigrane dans toute la *Chronique* de Jérôme : le pouvoir impérial allié aux hérétiques persécute (*persecuta est*) les nicéens. La référence implicite est non seulement celle des persécutions subies par les chrétiens jusqu'au règne de Constantin, mais également, de façon plus lointaine, la confrontation entre le Christ lui-même et les autorités romaines. Athanase est ici une figure de martyr qui subit toutes sortes de peines énoncées en un rythme ternaire qui laisse imaginer le pire sur la nature des « toutes sortes de tourments » (*uariis afflictionum modis*). Notons que s'il y a gradation, l'exil n'est que la moindre des peines citées ici.

Les peines de bannissement sont anciennes dans le droit romain : le cas d'Ovide en est le plus célèbre exemple. Yann Rivière en retrace l'historique à travers un choix de textes juridiques éclairant : sous la République, cette sentence « se traduisait par un évitement de la peine de mort pour celui qui l'encourait, mais elle signifiait également un arrachement à la cité, définitif dans son principe, une perte de l'existence civique et de tous les liens à la patrie. »¹²⁷ Dans le cas d'un évêque, cela signifiait surtout, bien sûr, la perte du lien avec les fidèles, et donc de son influence politique et bien sûr religieuse.

Le texte de Jérôme reflète bien ces réalités : ce n'est pas tant la fréquence des occurrences qui en marque l'importance que le fait que le chroniqueur considère qu'il s'agit là de faits importants dignes d'être signalés dans son texte : on peut se demander pourquoi il signale de préférence cette sentence plutôt que celle d'excommunication, que l'on attendrait plutôt de la part d'un auteur chrétien évoquant la question de l'hérésie. On ne compte que trois références à la question de la communion en 360l, 362l, et 373c, mais absolument aucune mention d'une sentence d'excommunication. Peter Van Nuffelen

¹²⁷ *Histoire du droit pénal romain, de Romulus à Justinien*, textes introduits, traduits et commentés par Yann RIVIERE, Les Belles Lettres, La Roue à livres, Paris, 2021, pp. 724-769. La peine d'exil infligée aux évêques semble être celle de *relegatio*, p. 758 sqq, plutôt que celle de *deportatio*, même si Peter Van Nuffelen rappelle que cette distinction n'était pas forcément respectée par les acteurs judiciaires.

rappelle que la condamnation à l'exil est le fait du pouvoir impérial, pas de l'Eglise, et que l'Etat prononce parfois une telle peine sans attendre la décision de l'Eglise¹²⁸. C'est un acte de nature politique qui doit être mis à exécution par l'autorité impériale : Jérôme mettant l'accent sur l'action – qu'il condamne en général – des empereurs sur les affaires ecclésiastiques, cette insistance sur la sentence d'exil lui permet de les présenter comme des *exempla* d'abus de pouvoir.

Son récit est partiel et donc évidemment partial : de manière générale, Jérôme insiste particulièrement sur les faits de violence à l'encontre des nicéens, n'évoquant aucun des « formes de contrainte, conçues comme des mesures pédagogiques, (...) acceptées au sein de la communauté chrétienne (...) : formes non-violentes, comme la réprimande, la pénitence et l'excommunication¹²⁹ » qu'évoque Peter Van Nuffelen. La violence est également toujours le fait des hérétiques – sauf dans le cas, nous l'avons vu, de la foule, dont la mention renforce la légitimité des évêques orthodoxe. Jérôme renforce également la focalisation de son récit sur les conséquences politiques néfastes de l'hérésie.

III.B.4. Et les conciles ?

Alors que leur succession constituera chez Sulpice Sévère, on le verra, l'essentiel du récit de la crise arienne, les conciles et synodes semblent peu évoqués par la *Chronique*. On relève les mentions suivantes :

- la notice rapportant les exils de Paulinus et Rhodanius en 354f semble faire allusion aux conciles d'Arles (353) et de Béziers (356)¹³⁰ ;

- la notice en 355i liste les conséquences du concile de Milan (exils d'Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, Denys de Milan notamment) sans que celui-ci ne soit nommé ;

- les synodes (ou conciles) de Rimini et Séleucie d'Isaurie (359) sont clairement nommés ; et le comportement des participants y est lourdement blâmé par Jérôme (359d) comme une trahison de « l'antique foi des Pères » ; l'évocation de la question doctrinale reste ici très générale ;

128 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 152.

129 VAN NUFFELEN Peter, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Conférences de l'École Pratique des Hautes Études, Le Cerf, Paris, 2018, p. 129.

130 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 91 note f.

- Jérôme résume le synode d'Antioche en 364d (avec une erreur d'un an, les historiens s'accordant sur 363) : il évoque clairement la question doctrinale.

La période couverte par le texte original de Jérôme n'inclut pas le concile de Nicée (évoqué en 321h, dans la partie traduite d'Eusèbe, avec une erreur de 4 ans, ou peut-être une anticipation narrative, la notice s'ouvrant sur l'ordination d'Alexandre), mais néglige, au-delà des trois conciles cités nommément (Rimini, Séleucie d'Isaurie et Antioche) et de deux allusions, nombre d'autres conciles majeurs : celui de Tyr (335), le concile de la Dédicace (341) – alors qu'il évoque, avec un décalage d'un an, l'événement qui lui donne son nom, c'est-à-dire la dédicace de la basilique dorée de Constantinople – celui de Sardique (343), ceux de Sirmium (347, 351, 357, 358), ou celui de Constantinople (360) pour ne citer que les plus importants liés à la crise arienne. Il est évidemment difficile pour Jérôme d'être exhaustif : Ramsay MacMullen recense, entre 327 et 378, pas moins de 70 conciles¹³¹. C'est le signe, de la part du chroniqueur, d'un désintérêt pour ces rencontres d'évêques. Les évêques demeurent les protagonistes, mais c'est l'ordination, la déposition, l'exil, le retour ou la succession des évêques à la tête de divers évêchés qui est plus souvent évoquée : c'est le sujet des notices 329c, 330f, 331a, 342h, 348a, 349b, 354f, 355i, 359g, 359h, 360l, 362d, 362e, 366e, 373c, 374e, soit une quinzaine de notices. Là encore, le texte insiste sur des données de politique ecclésiastique plutôt que de dogme.

En somme, la *Chronique* de Jérôme est au diapason du climat de violence dont témoignent les sources évoquées par Ramsay MacMullen¹³² : la division en factions variées est réelle, ne touche pas que les clercs mais aussi la population. L'enjeu de la possession d'églises et de l'exercice du pouvoir épiscopal pousse les protagonistes à divers actes qui semblent bien éloignés de considérations dogmatiques, sans parler de la morale¹³³. Jérôme nous montre un monde où l'hérésie déborde des conciles, peu évoqués. Exils, trahisons, manœuvres politiques sont énumérées avec un sentiment de désolation perceptible de la part de Jérôme. La chronique hiéronymienne de la crise arienne semble faire de l'hérésie non un simple problème doctrinal, mais une vraie question de politique, à la fois ecclésiastique et civile par le retentissement qu'elle a sur la cité. Faut-il en déduire

131 MACMULLEN, op. cit., pp. 16-17.

132 MACMULLEN, op. cit., p. 84.

133 Jérôme n'hésite pas à manier le blâme en pointant tel ou tel vice chez les personnalités historiques qu'il évoque, comme par exemple l'orgueil de Basile de Césarée (376e), la vénalité de Pierre d'Alexandrie (373c) ou l'excessive sévérité de Valentinien (365a) mal interprétée, selon Jérôme, par ses contemporains.

que les protagonistes de la *Chronique* qui se tournent vers l'hérésie ne le font que pour des motifs basement politiques ? Quel intérêt Jérôme a-t-il à évacuer toute donnée doctrinale pour préférer exposer les désordres engendrés par ces luttes de pouvoir ?

III.C. *Stasis et hairesis* : Jérôme et Clément de Rome

La lecture croisée de l'article d'Hervé Inglebert, que nous avons évoqué dans notre introduction générale¹³⁴, et d'un passage de l'ouvrage de référence d'Alain Le Boulluec¹³⁵ nous conduit à éclairer la vision de l'hérésie dont témoigne la *Chronique* hiéronymienne par l'analyse que ces deux chercheurs font de la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome.

III.C.1. Deux modèles d'hérésie

Clément de Rome est traditionnellement identifié comme évêque de l'Urbs à la fin du Ier siècle - à partir de 92, selon la date avancée par Eusèbe de Césarée¹³⁶. La réalité n'est peut-être pas aussi simple¹³⁷. Nous avons conservé une lettre qui lui est attribuée¹³⁸ et qui enjoint les chrétiens de Corinthe à régler des querelles internes ayant mené à une tentative de déposition des presbytres par un groupe de dissidents. Remarquons que le terme d'*hairesis* n'apparaît pas chez Clément ; il n'existe bien sûr pas encore et n'est pas applicable. Le motif de la rébellion, s'il est doctrinal, n'est pas précisé¹³⁹. Mais ce premier exemple de conflit au sein d'une église locale montre bien que le problème doctrinal n'est pas le seul motif possible de dissension.

Hervé Inglebert distingue ainsi, à partir du travail d'Alain Le Boulluec, deux

134 INGLEBERT Hervé, « L'histoire des hérésies chez les hérésiologues », p. 109-110, in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 2001, pp 105-125.

135 LE BOULLUEC Alain, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1985, pp. 21-28.

136 EUSEBE DE CESAREE, *Ecclesiastical History*, éd. E. SCHWARTZ, trad. Kirsopp LAKE, LCL, Londres, 1926, III, 15, p. 232.

137 Voir Simon Claude MIMOUNI et Pierre MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Presses universitaires de France, Paris, 2006, deuxième partie, chapitre VI, « Un chrétien d'origine judéenne : Clément de Rome », pp 231-243.

138 Pour le texte de la lettre : CLEMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*, éd. Annie JAUBERT, SC 167, Le Cerf, Paris, 1971. Le contexte de la lettre est analysé par Walter BAUER, op. cit., pp. 125-140.

139 MIMOUNI et MARAVAL, op. cit. p. 239.

conceptions de l'hérésie chez les hérésiologues : « le premier [modèle], d'origine judéo-chrétienne, comprenait l'hérésie comme un problème politique, un problème de pouvoir à l'intérieur des églises. Le schisme précédait l'hérésie ; c'est le cas dans le Nouveau Testament, chez Clément de Rome et chez Hégésippe. Le second, pagano-chrétien, définit l'hérésie comme une doctrine fautive, une erreur démoniaque. » Marie-Françoise Baslez distingue les catégories du schisme et de l'hérésie sur les mêmes critères : « "Hérésie" et "schisme" nous apparaissent aujourd'hui comme deux formes de dissentiment et de divisions internes à une communauté religieuse qui sont bien distinctes. La première relève d'une innovation doctrinale qui entraîne un rejet, tandis que la seconde résulte d'un conflit d'autorité qui conduit un groupe à se séparer du reste de la communauté ; le choix, liturgique, disciplinaire ou doctrinal qui a été fait est alors jugé anti-ecclésial¹⁴⁰. »

Il convient cependant de ne pas trop schématiser les deux concepts : d'abord parce qu'en retraçant l'histoire de l'emploi des deux notions au cours des siècles, Marie-Françoise Baslez montre bien que les deux termes recouvrent des phénomènes qui peuvent se recouper¹⁴¹. François-Xavier Romanacce montre que jusqu'au début du Ve siècle, le législateur ne définit clairement aucune des deux notions¹⁴². « Les termes d'"hérétiques" et d'"hérésie", ajoute-t-il, offrent une polysémie qui permet de les employer en jouant en même temps sur ces différents registres. L'hérésie est à la fois rupture doctrinale, aptitude au mal et indice de rébellion. Dans la polémique comme dans la législation, elle ne remplace pas le schisme, mais s'ajoute à lui¹⁴³. » Ensuite parce que le rejet d'une innovation doctrinale peut également entraîner la remise en cause d'une autorité, surtout depuis que le pouvoir impérial s'en mêle : l'hérésie est alors forcément un problème politique, puisque l'intervention impériale amène à la rédaction de lois, et une affaire de lutte de pouvoir, du fait de l'influence qu'acquièrent peu à peu les évêques sur la vie de la cité.

On peut aussi suggérer que la différence entre hérésie et schisme soit également une question de poids des partis impliqués : l'hérésie serait le fait d'un groupe limité, alors que le schisme pourrait impliquer davantage de fidèles, jusqu'à constituer une structure

140 BASLEZ Marie-Françoise, *Comment les Chrétiens sont devenus catholiques, Ier-Ve siècles*, Tallandier, Paris, 2019, p. 163.

141 BASLEZ, op. cit., pp. 162-166.

142 ROMANACCE François-Xavier, « Etude de la catégorisation dans la répression religieuse : le donatisme, parti, schisme, hérésie », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^eme siècle*, Paris, 2014, pp. 91-138.

143 ROMANACCE, op. cit. p. 138.

parallèle à l'Eglise, tel le donatisme : « La dissidence donatiste s'installa dans la très longue durée, et , sans qu'il n'y ait eu de rupture doctrinale ni d'opposition dogmatique, elle développa une théologie particulière (...), s'autodésigne comme "schisme" et refuse d'être étiquetée comme une "hérésie". Un mouvement réduit comme celui des lucifériens constitue cependant un contre-exemple.

Jérôme, qui fait de l'hérésie arienne la responsable de la « discorde universelle », ne parle cependant pas de schisme. C'est que les nicéens, devenus minoritaires, sont taxés d'hérésie par Constance : l'arianisme n'est pas un schisme puisqu'il s'impose un temps comme une orthodoxie appuyée par le pouvoir impérial. Jérôme reste donc dans la catégorie de l'hérésie : le phénomène qu'il décrit est celui d'un renversement complet, momentané mais scandaleux, des forces en présence.

III.C.2. Combat doctrinal et lutte de pouvoir

Le récit de la *Chronique* de Jérôme fait néanmoins de la crise arienne une crise davantage politique que doctrinale – ce qui relève évidemment d'une vue partielle, peut-être même caricaturale des événements. L'abondance des termes et des événements politiques, l'insistance sur la possession des églises et les luttes de pouvoirs entre évêques et l'importance donnée au récit d'une quasi-guerre civile entre chrétiens au détriment d'une argumentation visant à réfuter l'erreur hérétique (la notion d'erreur n'apparaissant presque pas) en témoignent. La caractérisation dogmatique des mouvements hérétiques évoqués par Jérôme ne se retrouve brièvement que dans deux notices (364d et 376d) : et encore cette caractérisation est erronée et relève dans les deux cas du procédé hérésiologique d'amalgame. Jérôme n'ignore pas totalement le cliché de « la nouveauté de l'erreur » qui définit l'hérésie doctrinale » : la présentation du synode de Rimini, où les termes de *proditio* (359d), de *perfidia* (360a) impliquent une rupture par rapport à la *fides* ; l'adoption du dogme macédonien (364d) et l'écllosion de diverses doctrines sous l'impulsion d'hérésiarques (328b, 341d, 373g) attestent discrètement de cette conception de l'hérésie.

Cette focalisation sur une vision de l'hérésie en tant que problème politique n'est pas surprenante : Jérôme saura réserver à ses nombreux textes polémiques les questions de

dogme¹⁴⁴. La chronique historique n'est pas le lieu de tels développements théoriques ; cette peinture du phénomène de la dissidence est peut-être avant tout liée aux contingences du genre littéraire pratiqué : le récit historique est avant tout le lieu de l'action, l'explication ne vient en général qu'en second et peut même relever de l'excursus. L'hérésie telle qu'elle apparaît dans le texte de la *Chronique* paraît simplement une réalité plus politique que strictement religieuse : la division est dans la cité, pas seulement dans les têtes. Les partis semblent parfois soutenir davantage des personnalités engagées dans une lutte de pouvoir que des idées. Quel est le sens d'un tel tableau ?

Cette insistance sur les aspects politiques de la crise est sans doute une arme polémique qui permet de souligner, davantage que leur erreur, l'ambition déplacée et la duplicité intéressée des hérétiques, ainsi présentés comme avides de pouvoir.

Les détails de la réflexion d'Alain Le Boulluec sur la vision de l'hérésie chez Clément de Rome nous paraissent éclairants pour comprendre la façon dont Jérôme donne une réalité concrète au phénomène hérétique au sein du genre historique. Alain le Boulluec explique ainsi que « les troubles de Corinthe sont produits par une révolte, une *stasis*¹⁴⁵ », la division n'a « pas d'origine diabolique, les rebelles portent l'entière responsabilité de la querelle¹⁴⁶ ». C'est une terminologie politique qui est mise en évidence par le commentateur. « L'origine du mal est la jalousie, *zelos*, terme employé péjorativement¹⁴⁷ » : le même mal qui ronge les usurpateurs. Walter Bauer rappelle les analyses de deux commentateurs du texte, von Harnack et Lietzmann : « Il s'est agi d'une affaire en rapport avec une clique et non des idées », motivée par « le désir d'une répartition nouvelle du pouvoir¹⁴⁸ ». Ici le diable, celui qui divise, est humain.

Le terme de *stasis*, qui semble correspondre à ce que décrit Jérôme, est donc particulièrement intéressant. M. F. Baslez, qui évoque la lettre de Clément de Rome¹⁴⁹, le traduit par « lutte de factions », parle de « rivalités de personnes » au sein de l'Eglise, « d'oppositions et de tensions internes pouvant aller jusqu'à la sédition ou au soulèvement ». Le combat n'est pas forcément asymétrique. Alain Le Boulluec ne manque

144 Voir l'étude de ce topos de l'hérésiologie chez Jérôme par Benoît JEANJEAN, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, chapitre III, B, 2, b. « L'hérétique jouet du diable et des puissances adverses » (p. 304) et c. « L'hérésiarque complice du diable » (p. 289 sqq).

145 LE BOULLUEC, op. cit., p. 21.

146 LE BOULLUEC, op. cit., p. 27.

147 LE BOULLUEC, op. cit., p. 27.

148 BAUER, op. cit., p. 126.

149 BASLEZ Marie-Françoise, *Les Premiers bâtisseurs de l'Eglise, Correspondances épiscopales, IIème-IIIème siècle*, Fayard, Histoire, Paris, 2016, p. 166.

pas de rappeler que malgré l'objectif premier de la missive, ramener la paix, l'intention de Clément est d'une certaine façon polémique : il s'agit de combattre les fauteurs de trouble. Walter Bauer parle de mise en cause violente ; cela fait écho à l'expression *hostes Christi* employée par Jérôme (329c) et à cette atmosphère de guerre civile, davantage que de révolte, que l'on retient du texte.

La *stasis* remplace ainsi, dans le récit historique de la *Chronique*, l'*hairesis* : la même division de la communauté chrétienne se retrouve dans les deux textes, à trois siècles de distance ; Clément de Rome et Jérôme expliquent cette division par les mêmes causes, le premier de façon explicite, le second de façon plus implicite. Les vicissitudes de la crise arienne retenues par le chroniqueur ne sont pas la conséquence de déclarations dogmatiques mais plutôt des actes de violence et des luttes de pouvoir causées par l'ambition. L'épisode de la mort du maître de milice Hermogène, lynché par le peuple dans une ambiance d'émeutes qui force l'empereur à réagir par deux fois à la situation, en est un exemple flagrant. Car l'empereur participe évidemment aussi à ces luttes de pouvoir : en jouant de son autorité pour imposer un seul *credo* à son empire, il met en jeu cette même autorité et doit donc intervenir à tous les niveaux : doctrinal et ecclésiastique.

Maria Escribano Pano souligne ainsi que l'hérétique est de plus en plus vu par la législation comme un ennemi public, un ennemi de l'intérieur : « Une analyse comparative du statut juridique de l'*hostis publicus* et des groupes hérétiques dans les lois compilées dans le Code théodosien montre un transfert de l'idéologie qui justifie la ségrégation de l'*hostis publicus* à celle qui sous-tend l'exclusion sociale de l'*haereticus*. Cette influence est visible dans la double nature rhétorique et réglementaire des lois. Non seulement les mots faisant référence à la conspiration et à la trahison (*conspiratio, seditio, turba*) sont utilisés dans la législation, mais la répression pénale des hérétiques intègre également certaines des actions punitives utilisées contre les ennemis publics. »¹⁵⁰

La représentation de l'hérésie par la *Chronique* de Jérôme est ainsi avant tout politique. Certes, la nature du genre historiographique se prête à cette perspective. Mais

150 ESCRIBANO PANO, Maria, « The Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus XVI », in Jean-Jacques AUBERT & Philippe BLANCHARD (éd.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Genève 2009, pp. 39-66. Citation de la p. 39 : « A comparative analysis of the legal status of *hostis publicus* and of the heretical groups in the laws compiled in the *Codex Theodosianus* shows a transfer from the ideology justifying the segregation of the *hostis publicus* to that underlying the social exclusion of the *haereticus*. This influence can be seen in the twin rhetorical and regulatory nature of the laws. Not only words referring to conspiracy and treason (*conspiratio, seditio, turba*) were used in the legislation, but the penal repression of heretics also incorporated some of the punitive actions used against public enemies. »

on voit bien que le récit de Jérôme entend montrer, en l'exagérant, les effets négatifs de la division des chrétiens sur la vie politique de l'Empire. Le problème historique posé par une telle présentation des faits reste d'en évaluer la portée : malgré l'implication des empereurs dans cette *stasis*, elle n'a sans doute pas été aussi générale, ne serait-ce que parce que les chrétiens étaient encore loin de représenter une majorité dans l'Empire¹⁵¹. Il faudrait non seulement une étude plus large que la nôtre pour le confirmer, mais aussi la possibilité à faire face à la difficulté que représente l'incomplétude de nos sources.

III.D. *Hostes Christi* : être et devenir hérétique

Dans cette guerre civile au sein de la communauté chrétienne, telle que la présente Jérôme, deux camps se font face ; et l'un des intérêts de la *Chronique* est qu'à travers le récit de la lutte pour la possession des églises et des sièges épiscopaux, nous rencontrons nombre d'ecclésiastiques accusés d'hérésie par le chroniqueur. De quelle façon ont-ils, dans le récit de Jérôme, basculé dans l'hérésie ?

Car il s'agit bien, dans la conception de l'auteur, de basculement : la construction hérésiologique, déconstruite par Walter Bauer, qui veut que les hérésies soient des rejetons pervertis de l'orthodoxie implique ainsi que le récit nous présente des cas de prêtres ou de laïcs qui passent d'un côté à l'autre et « tombent » dans l'hérésie, vécue comme une chute.

On trouve un assez grand nombre d'individus qualifiés d'hérétiques dans le texte de Jérôme. On a compilé les passages du texte qui les mentionnent dans le tableau suivant : on a relevé à chaque fois les différents éléments du texte qui permettent de les situer, de les caractériser ou d'indiquer comment ils ont basculé.

<i>Notice</i>	<i>Texte</i>	<i>Traduction</i>
328b	<i>Donatus agnoscitur</i>	Donat se fait connaître
329c	<i>Ariani ecclesiam obtinuerunt, id est Eulalius Eusebius Euphronius</i>	l'église y fut occupée par des ariens, à savoir Eulalios, Eusèbe, Eufronios,

151 Voir l'ouvrage de Ramsay MACMULLEN, *Christianisme et paganisme du IV^{ème} au VIII^{ème} siècle*, Perrin, Paris, 2011, pp. 14-19 ; ainsi que l'article de Pierre MARAVAL, « Païens, chrétiens et dissidents », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Les premiers temps de l'Eglise*, Gallimard/folio histoire, Paris, 2004, pp. 646-657.

	<i>Placillus Stefanus Leontius Eudoxius Meletius Euzoios Dorotheus rursum Meletius, quorum idcirco tempora non digessi quod eos hostes potius Christi quam episcopos iudicem</i>	Placillos, Stéphanos, Léontios, Eudoxe, Mélèce, Euzoïos, Dorothée, à nouveau Mélèce. Cependant je n'ai pas détaillé la chronologie de leur épiscopat pour la bonne raison que je les tiens plus pour des ennemis du Christ que pour des évêques.
337a	<i>Constantinus extremo uitae suae tempore ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus in Arianum dogma declinat</i>	Constantin, baptisé à la toute fin de sa vie par Eusèbe de Nicomédie, sombre dans la doctrine des ariens.
339g	<i>impictas Ariana Constantii regis fulta praesidio (...) omnes non suae partis episcopos persecuta est</i>	l'impiété arienne, soutenue et protégée par le monarque Constance, (...) persécuta tous les évêques qui ne se ralliaient pas à elle.
341d	<i>Audeus in Syria Coele clarus habetur</i>	Audeus jouit d'un grand renom en Coelé-Syrie
342h	<i>Macedonius artis plumariae in locum Pauli ab Arianis episcopus subrogatur</i>	Macédonius, artiste brodeur, est élu évêque par les ariens en lieu et place de Paul.
347i	<i>Eusebius Emesenus Arianae signifer factionis multa et uaria conscribit.</i>	Eusèbe d'Emèse, le porte enseigne de la faction arienne, rédige beaucoup d'ouvrages variés.
348a	<i>ecclesiam Ariani inuadunt. Id est Cyrillus, Eutychius, rursum Cyrillus, Hireneus, tertio Cyrillus, Hilarius, quarto Cyrillus. (...)</i>	l'église est la proie des ariens, à savoir Cyrille, Eutychius, de nouveau Cyrille, Irénée, Cyrille pour la troisième fois, Hilaire, Cyrille pour la quatrième fois.
348a	<i>Quorum Cyrillus, cum a Maximo fuisset presbyter ordinatus et post mortem eius ita ei ab Acacio episcopo Caesariensi et ceteris Arianis episcopatus promitteretur si ordinationem Maximi repudiasset. Diaconus in ecclesia ministravit. Ob quam impietatem sacerdotii mercede pensatus Heraclium, quem moriens</i>	Cyrille qui avait pourtant été ordonné prêtre par Maxime et qui, à la mort de ce dernier, s'était vu promettre le siège épiscopal par l'évêque Acace de Césarée et les autres ariens à condition de renoncer à l'ordination reçue de Maxime, exerça dans l'Eglise en qualité de diacre. Quand pour le prix de cette impiété il eut reçu l'épiscopat, il

	<i>Maximus in suum locum substituerat, uaria fraude sollicitans de episcopo in presbyterum regradauit.</i>	fomenta diverses intrigues contre Héraclius, que Maxime avait désigné à sa mort pour lui succéder, et d'évêque qu'il était le rétrograda au rang de prêtre.
349b	<i>Romanae ecclesiae XXXIV ordinatur episcopus Liberius, quo in exilium ob fidem truso omnes clerici iurauerunt ut nullum alium susciperent. Verum, cum Felix ab Arianis fuisset in sacerdotium substitutus, plurimi peierauerunt et post annum cum Felice eiecti sunt, quia Liberius taedio uictus exilii et in haeretica prauitate subscribens Romam quasi uictor intrauerat.</i>	A Rome, Libère est ordonné 34e évêque. Mais après son départ en exil à cause de sa foi, tous ses clercs firent le serment de n'accepter aucun autre évêque. Cependant, quand Félix lui eut été substitué par les ariens dans l'épiscopat, un bon nombre d'entre eux se parjurèrent et furent chassés un an plus tard avec Félix, car Libère, vaincu dans son exil par le découragement, avait souscrit à la foi dévoyée des hérétiques et fait son entrée à Rome comme s'il était vainqueur.
356c	<i>factione Saturnini Arelatensis episcopi reliquorumque qui cum eo erant Arianorum (...)</i>	la faction de l'évêque d'Arles Saturnin et des autres ariens de son entourage
359d	<i>antiqua patrum fides decem primum legatorum, dehinc omnium prodicione damnata est.</i>	l'antique foi des Pères fut condamnée par la trahison d'abord de dix légats, puis de tous.
360l	<i>Meletius Sebastiae Armeniorum episcopus ab Acacio et Georgio episcopis Arianis Antiochiam transfertur et post non grande temporis interuallum, cum presbyteros qui ab Eudoxio antecessore suo depositi fuerant suscepisset, exilii justissimam causam subita fidei mutatione delusit.</i>	Mélèce, évêque de Sébaste en Arménie, est transféré à Antioche par les évêques ariens Acace et Georges et, bien qu'il eût accueilli dans sa communion les prêtres qui avaient été déposés par son prédécesseur Eudoxe, peu de temps après il se joua de cette cause tout à fait juste d'exil par un retournement subit de sa foi.
362d	<i>Georgio, qui in locum Athanasii ab Arianis fuerat ordinatus (...)</i>	Georges qui avait été ordonné par les ariens à la place d'Athanase (...)
366a	<i>Valens ab Eudoxio Arianorum episcopo baptizatus nostros</i>	Valens, baptisé par l'évêque arien Eudoxe, persécute les nôtres.

	<i>persequitur.</i>	
373c	<i>(...) Petrus, tam facilis in recipiendis haereticis fuit ut non nullis suspicionem acceptae pecuniae intulerit.</i>	Pierre (...) se montra si bien disposé à recevoir les hérétiques dans sa communion que certains le soupçonnèrent d'avoir reçu de l'argent.
373g	<i>Eunomius discipulus Aeti Constantinopoli agnoscitur</i>	Eunome, disciple d'Aétius, se fait connaître à Constantinople
374e	<i>Post Auxenti seram mortem (...) omnis ad fidem rectam Italia conuertitur.</i>	Après la mort bien tardive d'Auxence (...) toute l'Italie se trouva convertie à la vraie foi.

On s'aperçoit d'abord que le nombre de personnalités hérétiques nommées est assez important : on en compte pas moins de 29, plus trois empereurs, et un grand nombre de légats, donc des évêques, non nommés au synode de Rimini. Une partie non négligeable des notices relatives à l'hérésie semblent de fait destinées à désigner ces personnalités hérétiques, en les situant géographiquement, et cette intention est renforcée par la structure formulaire mise en évidence par Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon comme procédé d'indexation¹⁵². Le chroniqueur se doit par ailleurs d'être précis et doit donc nommer les protagonistes de l'action. On constate sans surprise, puisque Jérôme s'est employé plusieurs fois à le préciser, qu'il y a des hérétiques à peu près partout, même si l'accent est mis sur l'Orient. Le tableau suivant recense leurs noms, en excluant les empereurs, en fonction de la situation géographique telle qu'elle est indiquée par le texte.

<i>Lieux</i>	<i>Hérétiques nommés</i>
Antioche	Eulalios, Eusèbe, Eufronios, Placillos, Stéphanos, Léontios, Eudoxe, Méléce, Euzoïos, Dorothee
Constantinople	Macédonius, Eunome
Jérusalem	Cyrille, Eutychius, Irénée, Hilaire
Rome	Libère, Félix
Alexandrie	Georges, Pierre
Arles	Saturnin

152 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, pp. 41-46.

Italie	Auxence
Afrique	Donat
Coelé-Syrie	Audeus
Situation géographique précisée non	Eusèbe de Nicomédie, Eusèbe d'Emèse, Acace de Césarée, Georges (d'Alexandrie), Aétius

Les quelques informations qu'apporte le récit de Jérôme peuvent susciter quelques interrogations :

- peut-on avoir une idée de l'origine sociale des hérétiques décrits par Jérôme ? Y a-t-il des indices sur une origine sociale particulière des hérétiques, à l'instar de ce qu'on a pu dire à une époque sur les premiers chrétiens, recrutés avant tout parmi les pauvres et les femmes ?

- sur quoi Jérôme se fonde-t-il pour affirmer que des empereurs sont hérétiques ?

- que semble refléter le texte de Jérôme des façons dont un orthodoxe bascule dans l'hérésie ?

- que nous disent les notices des raisons qui font basculer dans l'hérésie ?

- le récit de Jérôme se fait-il l'écho de la possibilité d'un retour des hérétiques dans l'orthodoxie ?

III.D.1. L'origine sociale des hérétiques

Il est une restriction que nous impose le genre historiographique, et plus particulièrement la chronique : ne sont mentionnés, parmi les hérétiques comme les orthodoxes, que les acteurs majeurs de l'histoire, ce qu'on appelle communément un « personnage historique ». Nombre d'entre eux gagnent ce statut parce qu'ils sont les fondateurs ou les promoteurs de l'hérésie. D'autres sont mentionnés à l'occasion d'un événement. Jérôme met cependant souvent en avant divers groupes ou individus, qu'il connaît ou apprécie personnellement pour leurs qualités éminentes ; on peut citer par exemple les clercs d'Aquilée qualifiés de *chorus beatorum*, en 374f ; ou le *signifer factionis Arianae*, Eusèbe d'Emèse, paradoxalement loué pour la variété de ses ouvrages

en 347i. Il n'y a pas de mentions de personnages plus modestes, et le plus souvent, les hérétiques cités sont des évêques (on compte 25 évêques sur les 29 noms d'hérétiques cités) ou des empereurs (au nombre de 3). Notre lecture du texte ne nous permettra donc pas de répondre à la question du basculement des gens du commun dans l'hérésie, mais plutôt à celui de quelques individus. De rares détails des notices peuvent peut-être nous orienter quant à l'origine sociale des personnages évoqués.

La question de la composition sociale des communautés chrétiennes est vaste et délicate. Peter Brown parle de « l'indéniable diversité sociale des communautés chrétiennes¹⁵³ ». L'introduction à son étude sur « la richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme » affirme la nécessité de « récrire (...) l'histoire du recrutement et des horizons sociaux de[s] évêques et d[u] clergé » à la lumière des récentes avancées dans l'étude des « conditions concrètes dans lesquelles vivait (...) la société romaine tardive dans son ensemble¹⁵⁴ ». L'étude d'Eric Rebillard à propos de l'identité des chrétiens dans l'Afrique romaine, qui cherche à briser les représentations d'« oppositions binaires entre chrétiens et non-chrétiens¹⁵⁵ » en explorant de façon précise « la différence entre l'expérience sociale et les constructions discursives élaborées par nos sources », aborde à l'occasion la question de la classe sociale : se posant la question des destinataires des lettres et sermons d'Augustin, il balaie les diverses conclusions des chercheurs, oscillant entre un auditoire issu exclusivement des élites et un public plus populaire, pour souligner que cet échantillon n'est malheureusement en rien représentatif de l'ensemble des chrétiens du diocèse d'Hippone : façon de dire, comme à propos du rôle de la foule, que nos sources sont largement incomplètes et témoignent de divers biais littéraires (l'historiographie ne traite pas des humbles) ou idéologiques (seule l'histoire de l'Eglise importe).

Quant à la question de l'origine sociale des évêques, elle est mieux délimitée, mais pas forcément plus simple. Dans son ouvrage sur le rôle des évêques dans l'Eglise au cours du II^{ème} et III^{ème} siècle, Marie-Françoise Baslez écrit : « aucun prédéterminé n'est nécessaire pour devenir chrétien, ni pour prendre la tête d'une communauté – qu'il soit

153 BROWN Peter, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, Le Seuil, Paris 1998, p. 109. Il dit s'appuyer sur Robin LANE FOX, *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Presses Universitaires du Mirail, 1997. Les pages 306-316 évoquent la présence de chrétiens dans les diverses classes sociales de l'Empire.

154 BROWN Peter, *A travers un trou d'aiguille : la richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, pp.XX – XXI.

155 REBILLARD Eric, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 11.

ethnique, culturel ou statutaire. » Elle souligne néanmoins « la question du genre et de l'exclusion progressive des femmes dans les fonctions d'autorité¹⁵⁶ », la prééminence des hommes âgés, et souligne qu'il a existé des « lignées » d'évêques. Elle relève, au III^{ème} siècle, avant les changements progressifs induits par la politique constantinienne, l'origine servile de certains évêques. Nombre d'évêques sont néanmoins, on le sait par nos sources, également issus des classes élevées de la société : Christoph Marksches indique qu'au « III^{ème} s., il devint plus habituel qu'aux côtés des *confessores*, des hommes d'influence ou de statut social élevé soient élus évêques¹⁵⁷ » : nobles, hommes riches ou politiquement influents, ainsi que c'est le cas pour Ambroise¹⁵⁸. Ils sont également souvent issus de milieux cultivés : Augustin, rhéteur avant sa conversion, en est l'exemple le plus connu.

Pour nombre d'individus cités, Jérôme ne précise évidemment rien sur ce sujet. Un seul cas émerge du fait de son caractère quelque peu baroque : celui de Macédonius, qui est qualifié en 342h d' « artiste brodeur » (*artis plumariae*, c'est à dire brodeur au plumetis, artisan de produits de luxe, selon Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon). On a déjà souligné les erreurs et les parti-pris du discours de Jérôme à son propos. Pourquoi ce détail de la part du chroniqueur ? S'agirait-il ici d'un sarcasme polémique à l'encontre de son activité d'artisan ? Macédonius est impliqué dans les émeutes sanglantes décrites par Jérôme en 342f et 342i, Paul étant chassé pour lui laisser la place et, d'après Jérôme, qui semble faire erreur, tué plus tard. Socrate le Scolastique¹⁵⁹ dénonce la cruauté de l'artisan devenu évêque, à travers des exemples assez extrêmes, soulignant les défections dont il fit l'objet, jusqu'à celle de l'empereur. La mention de son métier nous permet seulement que les ecclésiastiques, orthodoxes comme hérétiques, peuvent être issus de corporations variées – même si Jérôme s'en indigne, ce qui est peut-être l'indice du caractère exceptionnel de ce cas. En définitive, la *Chronique* ne nous aide pas beaucoup sur cette question de l'origine sociale des hérétiques.

156 BASLEZ Marie-Françoise, *Les Premiers bâtisseurs de l'Eglise, Correspondances épiscopales, II^{ème}-III^{ème} siècle*, Fayard, Histoire, Paris, 2016, p. 28.

157 MARKSCHIES Christoph, « Episkopos, Episkopoi » in CANCIK, Hubert & SCHNEIDER, Helmut (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003 ; extrait de la version anglaise : « In the 3rd cent. it became more common that, alongside *confessores*, men of influence or high social standing were also elected bishops. »

158 BROWN, op. cit., pp. 120-124.

159 SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, éd. Gunther Christian HANSEN, traduction et notes de Pierre PERICHON & Pierre MARAVAL, Le Cerf, Paris, livres II-III, SC 493, II, 38.

III.D.2. L'empereur hérétique

Au-dessus des gens du commun ou même des ecclésiastiques, les protagonistes naturels des récits historiques de l'Antiquité tardive restent les figures impériales, et singulièrement en matière religieuse depuis le règne de Constantin. Les historiens orthodoxes semblent accoler sans sourciller une telle étiquette à certains empereurs consacrés comme tels par la tradition. Jérôme, de ce point de vue-là, ne se distingue pas d'Orose : à plusieurs reprises, il accuse des empereurs d'être passés dans le camp des ariens.

Constantin est le premier visé (337a) : *Constantinus extremo uitae suae tempore ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus in Arianum dogma declinat*, « Constantin, baptisé tout à la fin de sa vie par Eusèbe de Nicomédie, sombre dans la doctrine des ariens ». Pierre Maraval déconstruit dans un article¹⁶⁰ cette affirmation de Jérôme, qui a pu parfois convaincre des historiens modernes, en faisant appel aux autres sources de l'époque. Il conclut ainsi que si « Constantin a reçu le baptême d'Eusèbe de Nicomédie, c'est parce que, tombé malade dans les faubourgs de cette ville, il était normal qu'il soit baptisé par l'évêque du lieu, un évêque dont on a vu que Constantin lui avait demandé, après son rappel, de se rallier au concile de Nicée, qui de surcroît avait depuis longtemps des rapports avec la famille impériale, à laquelle il était apparenté. L'accusation de Jérôme, à savoir que la réception de son baptême par Eusèbe prouve qu'il partageait les idées des ariens, est insoutenable. Elle s'explique quand on se souvient que Jérôme était prêtre à Antioche dans une communauté ultra-nicéenne qui avait fait schisme d'avec l'évêque en place et restait fidèle à la mémoire d'Eustathe, nicéen certes, mais déposé pour sabellianisme, puis exilé comme tous ceux qui étaient alors déposés. Jérôme ne pouvait qu'être violemment hostile à ceux qui l'avaient déposé, au nombre desquels il comptait (peut-être à tort) Eusèbe de Nicomédie ; on sait d'autre part qu'Eustathe tenait Eusèbe pour un hérétique. Jérôme partage son point de vue et étend son hostilité à celui qu'il a baptisé. » Jérôme rend néanmoins « le prince mourant responsable des discordes

160 MARAVAL Pierre, « Constantin est-il devenu arien ? » in VILELLA MASANA, Josep (éd.), *Constantino, ¿el primer emperado cristiano? : religión y política en el siglo IV, Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona i Tarragona, del 20 al 24 de març de 2012*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2015, pp. 249-256.

qui suivirent, les ariens pouvant se prévaloir du prince défunt¹⁶¹. » Ce sera en effet le cas de Philostorge, l'un de nos rares historiens à ne pas être nicéen : « Après le concile œcuménique [de Nicée] (...) l'empereur Constantin (...) envoya partout des lettres qui déchiraient l'homoousios et confirmaient l'hétéroousios¹⁶². » Pour Madeline McMahon, c'est toute la vision eusébienne de l'histoire qui s'en trouve comme renversée avec cette notice : « dans la *Chronique* de Jérôme, il n'y a plus de division nette entre certitude biblique et doute païen. (...) Au lieu de célébrer la conversion de Constantin comme le début d'une ère de paix pour les Chrétiens¹⁶³, (...) Jérôme adopta une posture critique face à l'empereur et à ses réussites (...). Bien qu'il en fasse toujours un événement historique majeur, ce fut le début de la « discorde », et pas de la paix¹⁶⁴. »

Le deuxième empereur qualifié d'hérétique est Constance : *impietas arriana Constantii regis fulva praesidio*, « l'impiété arienne [est] soutenue et protégée par le monarque Constance », accusé d'être un persécuteur (339g). Le terme militaire *praesidium* fait de l'empereur le gardien, le bras droit armé de l'hérésie ; l'utilisation du verbe *fulcio*, « soutenir » (au participe passé, *fulva*, appliqué à l'hérésie), le place dans un rôle actif et prépondérant ; et l'accusation de persécution le range parmi la longue liste d'empereurs persécuteurs fustigés par les auteurs chrétiens, de Lactance à Sulpice Sévère. Contrairement aux deux autres, le « basculement » de Constance n'est pas expliqué : il semble en fait, dans l'esprit du chroniqueur, opérer dans la continuité de la politique de son père Constantin, mort en arien, comme le soulignent Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon¹⁶⁵.

Valens est le troisième empereur fustigé par la *Chronique* : *Valens ab Eudoxio Arianorum episcopo baptizatus nostros persequitur*, « Valens, baptisé par l'évêque arien

161 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 81 note a.

162 PHILOSTORGE, *Histoire ecclésiastique*, éd. Joseph BIDEZ, trad. Edouard DES PLACES, introduction, révision et notes Bruno BLECKMANN, Doris MEYER & Jean-Marc PRIEUR, Le Cerf, SC 564, Paris, 2013, II, 1.

163 On pourra remarquer que c'est la vision eusébienne de l'histoire qui est cependant restée dominante dans la représentation de l'époque dans la culture scolaire et la culture générale, et ce encore aujourd'hui. Une étude des programmes et manuels scolaires d'histoire le montrerait sans doute.

164 Madeline McMAHON, « Polemic in Translation : Jerome's Fashioning of History in the Chronicle », in Walter POHL & Veronika WIESER, *Historiography and Identity I: Ancient and Early Christian Narratives of Community*, CELAMA 24, Brepols, Turnhout, 2019, pp. 219-245. Citation de la p. 226 : « In Jerome's *Chronicle*, there is no longer a clear divide between biblical certainty and pagan uncertainty. (...) Instead of celebrating Constantine's conversion to Christianity as the beginning of an era of peace for Christians (...), Jerome took a critical position to the emperor and his achievement. (...) Though still a historical marker, it signified the beginning of 'discord', not peace. »

165 Cette continuité politique est soulignée par Pierre MARAVAL, *Les fils de Constantin*, CNRS éditions, Paris, 2013, p. 63.

Eudoxe, persécute les nôtres. » (366a). C'est à nouveau ici le baptême, donc le catéchisme d'un évêque hérétique, qui marque l'appartenance de l'empereur à l'hérésie et explique ses actes. Valens est encore attaqué dans les dernières notices de la *Chronique* pour son impiété (375a, b, 378b). Comme Constance, c'est pour Jérôme un persécuteur des nicéens.

On peut peut-être percevoir une certaine prudence de la part de Jérôme, qui transparait dans la similitude de deux des trois notices évoquées : elles soulignent à chaque fois le rôle d'un évêque qualifié par ailleurs d'hérétique (Eusèbe de Nicomédie et Eudoxe), en utilisant le cliché de l'hérétique-éminence grise, qu'on trouve aussi chez Orose. Charles Pietri présente ainsi Eusèbe de Nicomédie comme « un nouveau type de prélat, engagé dans les intrigues de la cour, attentif à rechercher appuis et influences¹⁶⁶ ». Ce cliché correspond à l'un des traits de l'hérétique chez Jérôme : sa capacité de séduction, son goût de l'intrigue¹⁶⁷. Si l'empereur peut lui-même devenir hérétique, c'est parce que l'hérétique, qui séduit les faibles, peut aussi se révéler séducteur des puissants. La dimension politique est ici évidente. Jérôme n'excuse pas les souverains mais explique toujours leur basculement par une influence extérieure.

Le paradoxe de ce qui pourrait être considéré comme une évidence apparaît dès lors qu'on considère le problème de la légitimité des accusations d'hérésie : pourquoi et par qui un empereur est-il décrété hérétique ? On peut distinguer plusieurs étapes :

- avant que l'empereur ne s'en mêle, l'hérésiologie était une affaire de théologiens et d'hérésiologues. Le « statut » d'hérétique était d'ordre purement dogmatique, et le seul pouvoir de l'hérétique était certes de nature politique, mais limitée aux communautés chrétiennes, résidant dans son enseignement et sa capacité à diviser les communautés ;

- à partir du moment où l'Eglise construit des églises, développe des évêchés, exerce une influence politique (sur l'empereur) et sociale (car elle agit de plus en plus sur l'ensemble de la société)¹⁶⁸, l'hérétique devient porteur d'un pouvoir sur un groupe social plus vaste : la cité ;

- dans les deux cas, l'influence des hérétiques est un pouvoir que leurs rivaux

166 PIETRI Charles, « L'épanouissement du débat théologique et ses difficultés sous Constantin : Arius et le concile de Nicée » in Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI et alii (éd), *Histoire du Christianisme, tome II, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, pp. 249-288 (citation de la p. 275).

167 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, pp. 317-321.

168 Sur le développement du rôle social des évêques, on pourra aller lire bien sûr Peter BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive, Vers un Empire chrétien*, Le Seuil, Paris, 1998, et notamment la synthèse consacrée au pouvoir de l'évêque dans la cité, pp. 202-210.

orthodoxes cherchent à supprimer, d'où la sentence d'exil : il s'agit de les couper physiquement de la communauté et de la cité ;

- la politique religieuse constantinienne, qui amène l'empereur à s'impliquer dans les affaires religieuses, achève de faire de l'hérésie une question politique à travers la question des biens matériels des églises, à commencer par les bâtiments.

L'empereur est ainsi en concurrence avec les évêques – considérés dans leur individualité - les conciles et les hérésiologues : ces quatre autorités sont celles qui manient l'étiquette d'hérétique ; l'ironie est qu'elles peuvent également en être les victimes : Constance, par exemple, comme Athanase comme le concile de Rimini ont été déclaré hérétiques à un moment donné. Hilaire de Poitiers, qui polémique contre les ariens, a été exilé par Constance pour son refus de communier avec le concile de Sirmium. On devient ainsi hérétique par la décision d'autres personnes que soi-même.

Les tournures narratives des notices de la *Chronique* semblent néanmoins faire de l'hérésie une réalité dépendant totalement d'une décision personnelle. De quelle façon se révélerait-on ou s'affirmerait-on, selon le récit de Jérôme, hérétique ?

III.D.3. Comment devient-on hérétique ?

On peut relever quatre possibilités évoquées par Jérôme, qu'on examinera successivement.

III.D.3.a. L'hérétique écrivain

D'abord, on est révélé publiquement (c'est-à-dire hors de son église ou de sa communauté d'origine) parce qu'on se fait connaître : c'est le cas, déjà relevé, de Donat, d'Eunome, et surtout d'Audeus, que Jérôme caractérise par sa célébrité : *Audeus clarus habetur* (341d) ; il est intéressant de constater qu'à l'instar des maîtres d'écoles philosophiques, les hérésiarques sont des gens célèbres, et que leur nom est diffusé, y compris par leurs ennemis. Le modèle est ici la première partie de la *Chronique*, dans laquelle Eusèbe date systématiquement l'apparition des hérésies pour les distinguer de la foi orthodoxe en en montrant la nouveauté, donc la fausseté¹⁶⁹.

169 McMAHON, op.cit., p. 234.

Mais surtout, on se fait connaître parce qu'on écrit des ouvrages ; comme toute doctrine, l'hérésie doit se répandre, et l'écriture de livres y aide. Le curieux éloge, construit sur le modèle d'autres notices¹⁷⁰, d'Eusèbe d'Emèse, « porte-enseigne » de l'arianisme qui « rédige beaucoup d'ouvrages variés » semble paradoxal sous la plume d'un défenseur de l'orthodoxie. Jérôme consacre également une notice, plus longue, de son *De Viris illustribus* au personnage¹⁷¹ :

Eusebius, Emesenus episcopus, elegantis et rhetorici ingenii, innumerabiles, et qui ad plausum populi pertinent, confecit libros, magisque historiam secutus, ab his qui declamare uolunt, studiosissime legitur, e quibus uel praecipui sunt aduersum Iudaeos, et Gentes, et Novatianos, et ad Galatas libri decem, et in Euangelia homiliae breues, sed plurimae. Floruit temporibus Constantii Imperatoris, sub quo et mortuus, Antiochiae sepultus est.

« Eusèbe, évêque d'Emèse, aux grandes qualités de rhétorique et de style, a composé des ouvrages en grand nombre qui ont rencontré l'approbation du public, où il suit principalement l'histoire, et il est lu avec attention par ceux qui veulent s'exprimer en public ; ses principaux ouvrages sont ses réfutations des Juifs, des Gentils et des Novatiens, ses dix livres aux Galates, et ses courtes, mais nombreuses, homélies sur l'Évangile. Il connut son succès à l'époque de l'empereur Constance, et quand il mourut, toujours sous Constance, fut enterré à Antioche. »

Le contraste entre le qualificatif peu amène de porte-enseigne des ariens et le ton constamment élogieux de la notice du *De Viris* est étonnant. Seul point commun entre les deux notices : sa grande productivité littéraire. Le *De Viris* mentionne même une réfutation des Novatiens, une hérésie née au III^e siècle dont Jérôme ne parle pas dans la *Chronique*. Il semble que Jérôme sépare ici l'écrivain, loué pour ses qualités littéraires, de l'évêque, qu'il considère comme hérétique. Cela peut rappeler ses contradictions fréquentes face à la culture classique païenne. Yves-Marie Duval a néanmoins montré comment Jérôme a appliqué dans ses textes polémiques, avec plus ou moins de constance,

170 On citera par exemple la notice 356c (éloge des œuvres apologétiques d'Hilaire). La plupart des notices louant l'enseignement de rhéteurs bien précis (353b par exemple) relèvent de la même intention.

171 JÉRÔME, *De Viris illustribus*, notice 91 (édition consultée : *Gli uomini illustri*, éd. Aldo CERESAGASTALDO, Biblioteca Patristica, Florence, 1988). Traduction personnelle.

un principe qui peut nous surprendre : « s'en prendre à l'erreur, et non à la personne de celui qui la soutient », en « ennemi de l'hérésie, non de l'hérétique¹⁷². » Certains hérétiques sont même loués pour leur travail polémique contre d'autres hérétiques¹⁷³.

Cela met néanmoins en évidence l'importance de la littérature pour la diffusion des idées hérétiques : le croisement des deux notices souligne le succès des nombreux écrits d'Eusèbe d'Emèse (*ad plausum populi pertinent*, « ils ont rencontré l'approbation du public »), et donc de la diffusion des idées ariennes. L'éloge de l'adversaire est donc ici surprenant, puisqu'il porte sur le problème-même dénoncé par Jérôme : l'expansion de l'hérésie. On a pu dire de la *Chronique* qu'elle fournissait aussi au lecteur des éléments d'histoire littéraire et d'histoire de la rhétorique¹⁷⁴. La conséquence est que Jérôme donne une image des hérétiques comme des individus d'une grande culture : rhétorique, histoire, réfutation théologique sont au programme des œuvres du combattant de la cause arienne qu'est Eusèbe.

III.D.3.b. L'évêque hérétique

Ensuite, des hérétiques sont nommés, parfois déjà en position d'évêques, sans que Jérôme n'indique qu'ils ne l'aient pas été auparavant : c'est le cas d'un grand nombre de personnages cités dans les notices, notamment lorsque Jérôme établit des listes d'évêques ariens sur les sièges d'Antioche (329c) et de Jérusalem (348a) ou mentionne les évêques Georges, à Alexandrie (362d) ou Auxence, en Italie (374e). On n'apprend rien de ce qui les a poussés dans l'hérésie, et le chroniqueur n'hésite pas à nier leur titre d'évêque pour les qualifier, on l'a vu, d'« ennemis du Christ », *hostes Christi* (329c), de façon absolument polémique – à rebours de l'indulgence dont nous parlions plus haut.

172 Yves-Marie DUVAL, « Jérôme, ennemi de l'hérésie, non de l'hérétique : de la proclamation d'un principe à son application pratique », in Jean-Michel POINSOTTE (éd.), *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, Publications de l'Université de Rouen, Rouen, 2001, pp. 211-230.

173 Voir l'article de Delphine VIELLARD, « Des dissidents, "hommes illustres" », in DELAGE, Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Église et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 313-326.

174 McMAHON, op.cit., p. 230. Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 27, dénombrent, dans la partie de la *Chronique* propre à Jérôme, 20 notices liées à la « vie intellectuelle », les « écrivains et leurs œuvres. » Jérôme ajoute aussi à la traduction de la partie eusébiennne de nombreuses notices concernant des écrivains latins.

III.D.3.c. L'hérétique par trahîse

Troisième possibilité, plus qu'intéressante dans le cadre de notre étude : on se parjure, on trahit, un retournement subit de sa foi ; quatre « trahisons » du parti orthodoxe sont rapportées par Jérôme :

C'est le cas de Cyrille, d'abord, à Jérusalem (348a) : prêtre ordonné par Maxime, présenté implicitement par Jérôme comme un orthodoxe (*post quem ecclesiam Arriani inuadunt* : « Après lui l'église est la proie des ariens »), il se voit promettre, nous dit la notice, l'épiscopat par le parti arien « à condition de renoncer à l'ordination reçue de Maxime » (*episcopatus promitteretur si ordinationem Maximi repudiasset*). Il est élu évêque et dépose ainsi Héraclius, successeur désigné de Maxime, et par « diverses intrigues (...) d'évêque qu'il était le rétrograda au rang de prêtre » (*uaria fraude sollicitans de episcopo in presbyterum regradauit*). Ce jeu de chaises musicales est le résultat d'un reniement de l'ordination reçue par le camp orthodoxe ; le passage d'un camp à l'autre comporte deux étapes : répudiation puis adhésion.

Jérôme évoque ensuite Libère, à Rome (349b) : ordonné évêque de Rome, Libère, nous dit le chroniqueur, est exilé, et remplacé par un certain Félix. On assiste alors à une double trahison : non seulement, « plusieurs » de ses clercs « se parjurèrent et furent chassés un an plus tard avec Félix » (*plurimi (...) peierauerunt et post annum cum Felice eiecti sunt*) malgré leur serment initial de n'accepter personne d'autre que Libère ; mais celui-ci aussi trahit l'orthodoxie : *in haeretica prauitate subscribens*, « [ayant] souscrit à la foi dévoyée des hérétiques », *Romam quasi uictor intrauerat*, « il [avait] fait son entrée à Rome comme s'il était vainqueur ». La façon dont Jérôme raconte son retour souligne l'ironie de la situation, et rapproche, on l'a dit plus haut, Libère d'un usurpateur, et on a l'impression d'une trahison généralisée. On voit qu'il s'agit là d'un récit destiné à créer cet effet, puisque les commentateurs soulignent que Jérôme condense en fait ici plusieurs années d'événements¹⁷⁵.

Le récit du concile de Rimini en 359d est l'occasion de rapporter la « trahison d'abord de dix légats, puis de tous » (*decem primum legatorum, deinde omnium proditione*), opposée de façon particulièrement dramatique à l'« antique foi des Pères » (*antiqua patrum fides*) : cette expression peut faire sourire s'agissant du symbole de Nicée,

¹⁷⁵ Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 88, note b. Nous reviendrons sur le cas de Libère dans notre chapitre sur la crise arienne vue par Sulpice Sévère.

qui ne date que d'une quarantaine d'années auparavant, mais on a là un énième exemple de procédé d'affirmation de l'antériorité de l'orthodoxie sur les hérésies. L'important est néanmoins de noter que dans le cas de Libère comme dans celui du concile de Rimini, Jérôme, en orthodoxe intransigeant, n'évoque pas les pressions, rapportées par d'autres sources¹⁷⁶, que les « traîtres » auraient subies. Cela est sans doute à rattacher à l'intention générale du chroniqueur : peindre la corruption de l'Eglise de son temps, dans une perspective anti-eusébiennne.

Mélèce, enfin, à Antioche (360l), voit son cas développé par Jérôme de façon peu claire. Le texte indique que Mélèce est transféré de Sébaste à Antioche par deux évêques ariens, Acace (cité en 348a) et Georges (cité en 362d). Suit une phrase à valeur concessive : *cum presbyteros qui ab Eudoxio antecessore suo depositi fuerant suscepisset*, « bien qu'il eût accueilli dans sa communion les prêtres qui avaient été déposés par son prédécesseur Eudoxe », évêque arien placé à Antioche cité en 329c ; et enfin la proposition principale, qui indique qu'il « se joua de cette cause tout à fait juste d'exil » (*exilii justissimam causam delusit*) « par un retournement subit de sa foi » (*subita fidei mutatione*). C'est ainsi que nous le trouvons dans la liste des *hostes Christi* en 329c. Les commentateurs s'attachent à expliquer la notice en la comparant aux événements établis par les historiens modernes et en situant Mélèce, plus subtilement que notre chroniqueur, dans le schéma des hérésies de l'époque¹⁷⁷. Pour notre part, on se bornera à constater que ce que Jérôme souligne à nouveau dans cette notice, c'est une énième trahison, doublée d'une simulation : Mélèce feint l'orthodoxie en réintégrant des prêtres nicéens chassés.

On a donc avec ces cas de passage vers l'hérésie un catalogue complet des vices prêtés à l'hérétique: reniement, parjure, trahison, duplicité.

III.D.3.d. L'hérétique par corruption

Mais ce n'est pas tout : car Jérôme rapporte également un cas curieux : la corruption supposée d'un évêque orthodoxe. Il s'agit de Pierre, à Alexandrie, « si bien disposé à recevoir les hérétiques dans sa communion que certains le soupçonnèrent d'avoir reçu de l'argent » (*non nullis suspicionem acceptae pecuniae intulerit*, 373c). Au parjure et à la

176 MARAVAL Pierre, *Les fils de Constantin*, CNRS éditions, Paris, 2013, p. 270-271 (pour Libère) et p. 274-275 (pour le récit du concile de Rimini).

177 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 96, note 1.

duplicité s'ajoute la vénalité. Le successeur d'Athanase est ici la victime d'un ragot de Jérôme, car il n'est pas véritablement un hérétique : d'abord, Athanase l'avait désigné lui-même; ensuite, la succession connut un hiatus entre 373 et 378, avec un évêque arien nommé Lucius, qui avait forcé Pierre à l'exil ; enfin, il semble que Pierre ait plutôt cherché à réintégrer des ariens dans l'Eglise par souci d'unité.¹⁷⁸ Ce n'est pas ce que laisse entendre Jérôme, et voilà de fait un orthodoxe conciliant accusé de collusion avec les hérétiques. Le chroniqueur ne l'assimile pas absolument, sinon en l'incluant dans sa liste des traîtres et des trompeurs, mais l'insinuation fonctionne ainsi dans l'esprit du lecteur.

On constate que parler de « basculement » plutôt que de « glissement » vers l'hérésie est pertinent : la plupart des cas de passage du côté de l'hérésie évoqués par le chroniqueur nous montrent des conversions immédiates ; Jérôme ne les décrit pas vraiment comme un processus progressif, mais plutôt comme des gestes décisifs : *subita mutatione, proditio, peierauerunt, in haeretica prauitate subscribens...* Retournement subit, trahison, parjure et dépravation sont par ailleurs des termes systématiquement (et sans surprise) péjoratifs. Seul le cas de Libère est à mettre à part, du fait du motif allégué par le chroniqueur. Quels sont donc les (rares) motifs mis en avant par le chroniqueur ?

III.D.4. Pourquoi devient-on hérétique ?

La mention des causes du basculement vers l'hérésie sont rares dans le texte de la *Chronique* hiéronymienne. La plupart des évêques ariens élus, cités par Jérôme dans ses listes (329c, 348a) ne se voient crédités d'aucune motivation particulière. Ils sont essentialisés par Jérôme, c'est-à-dire réduits à leur seule qualité d'ariens, d'hérétiques, sans même que l'on évoque une quelconque personnalité : à vrai dire, une accusation est d'autant plus définitive et moins contestée qu'elle reste inexplicée.

Mais lorsque les motivations sont citées, elles sont en général très concrètes, et appartiennent à un registre moral plutôt que religieux. Le diable joue ici sur les passions humaines. On en compte trois : l'ambition, le découragement et l'argent.

178 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 104, note c. Pour un récit complet de la succession d'Athanase et de la politique de Pierre, lire Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVème siècle (328-373)*, Ecole française de Rome, Paris/Rome, 1996, pp. 789-817.

L'ambition est celle d'obtenir, en général, un épiscopat (Cyrille en 348a, Méléce, peut-être, en 360l). On peut la deviner en filigrane dans l'élection de Macédonius (342h), l'évocation de son métier d'origine étant peut-être un indice d'une volonté d'ascension sociale ; mais cela reste implicite. On la devine plus encore dans l'attitude triomphale de Libère en 349b.

Parlons de Libère, justement, que Jérôme décrit comme « vaincu dans son exil par le découragement » (*taedio uictus exilii*) jusqu'à répondre, après plusieurs années d'exil, aux injonctions de Constance et désavouer Athanase¹⁷⁹. Le terme de *taedium*, assez fort, évoque ce que l'on appellerait aujourd'hui la dépression : à la fois, tristesse, dégoût et maladie ; mais l'antithèse *uictus/quasi uictor* de la dernière phrase de la notice 349b ne fait que dévaloriser, par une ironie violente, le personnage de l'évêque de Rome, réduit à sa prétention injustifiée.

Reste l'évocation de la vénalité de Pierre, l'évêque d'Alexandrie (373c) dont on a vu qu'elle tenait plus de la médisance que de la véracité historique : elle complète néanmoins un portrait peu reluisant des personnages d'hérétiques dans la *Chronique* de Jérôme, un stéréotype sans grandes surprises dominé par les accusations de trahison et d'impiété.

III.D.5. Retrouver l'orthodoxie

Quelques brèves notices racontent néanmoins comment certains pans de l'Empire finissent par échapper à l'hérésie. Le moins qu'on puisse dire est que la façon très succincte dont la *Chronique* raconte un tel événement ne peut qu'attiser la curiosité du lecteur.

C'est notamment le cas de l'Italie toute entière (374e) : *Post Auxenti seram mortem Mediolanii Ambrosio episcopo constituto omnis ad fidem rectam Italia conuertitur*, « Après la mort bien tardive d'Auxence et une fois Ambroise établi évêque de Milan, toute l'Italie se trouve convertie à la vraie foi. » Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon rappellent que l'impatience manifestée par Jérôme est due au fait qu'Auxence « représente l'ultime poche de résistance qui empêche l'Occident d'adhérer unanimement à la foi de Nicée¹⁸⁰. »

Ici, la chute de l'évêque hérétique permet presque comme par magie d'éliminer

179 MARAVAL, op. cit., p. 270-271.

180 Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, p. 105, note e.

l'hérésie de la région concernée. Il est évident que Jérôme fonctionne ici par métonymie : une métonymie qui affirme le rôle prépondérant des évêques dans les choix doctrinaux et semble reléguer les fidèles au rang de simples suiveurs. Comme l'écrit Walter Bauer à l'occasion de l'analyse d'un passage d'Eusèbe de Césarée, dans « la manière de voir d'un homme d'Eglise du IV^e siècle (...) les Eglises sont (...) des enclos dans lesquels le pasteur garde et protège les brebis. Les hérétiques sont semblables à des loups qui rôdent à l'extérieur, impatients de saisir leurs proies, dessein que contrarient les mesures appropriées des « pasteurs »¹⁸¹. » Quand le loup meurt, le berger est de retour.

III.E. Le portrait de l'hérétique

Le portrait de l'hérétique selon le continuateur d'Eusèbe de Césarée est à inscrire dans une perspective nicéenne influencée par l'ascétisme : sa vision des rapports entre pouvoir politique et religion est relativement pessimiste, et le blâme domine sa peinture de l'Eglise de son temps. Ce portrait est donc, de façon peu surprenante, une série de poncifs que l'on peut retrouver dans les textes hérésiologiques ; mais ces poncifs sont montrés en action, insérés dans la trame chronologique et les effets de loupe des notices, brossés par petites touches ; et ils développent une vision polémique plus subtile, moins directe que dans les traités d'hérésiologie. Ils sont également situés à un niveau plus concret : le Diable n'intervient pas dans le récit, sinon pour inspirer les personnages évoqués au travers de passions bien humaines, et Jérôme évoque très peu d'éléments doctrinaux. La peinture morale des évêques est quelque peu négative, mais reste globalement dirigée à l'encontre des ariens.

Le portrait-type de l'évêque arien, figure la plus souvent décrite, est celle d'un « ennemi du Christ » ; rien n'est dit de ses origines, très peu des ses motivations en dehors de l'ambition, du découragement ou de l'argent ; et son action est souvent placée sous le signe de l'intrigue, la tromperie, la duplicité et la trahison. Mais, heureusement pour le récit, les quelques interventions de la foule des cités se chargent de venger « l'antique foi des Pères » en usant d'une violence présentée comme libératrice envers tel ou tel évêque hérétique, ou l'un de leurs soutiens politiques. Le soutien des empereurs aux mouvements

181 BAUER Walter, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, trad. Philippe Vuagnat, révisée et complétée par Christina et Simon Claude Mimouni, Le Cerf, Paris, 2009, p. 162.

dissidents, présenté comme total pour trois d'entre eux, est évidemment réprouvé par le chroniqueur en des termes très directs, allant jusqu'à les assimiler à des persécuteurs. Quelques hérésiarques, peu décrits, sont bien sûr mentionnés : mais la *Chronique* ne s'attarde que peu sur ces figures ; elle préfère mettre en avant les exploits ou les trahisons des évêques des deux camps ; et nous croisons également au détour du texte des personnages plus secondaires, décrits en action : prêtres, foule urbaine, soldats chargés d'occuper les églises. Les empereurs demeurent quant à eux des figures essentielles, et le portrait des monarques accusés d'hérésie, souvent flanqués de l'évêque qui les a baptisés et convertis au mauvais côté de la foi, reste minimal : leur déviance ne se traduit qu'en actes.

IV. Conclusion : la cause du désordre

L'hérésie n'est pas caractérisée de façon très originale par Jérôme : c'est une maladie, qui se répand par contagion en touchant tout l'Empire. Mais le climat de guerre civile décrit par la *Chronique* est une donnée assez nouvelle. Les quelques évocations d'épisodes violents, qui n'ont pas grand'chose à voir en définitive avec le fond de la doctrine, mais relèvent plutôt la lutte de partis pour la possession d'églises, et donc pour le pouvoir, soulignent à la fois la nature politique des luttes religieuses depuis les changements majeurs introduits par la politique constantinienne et le concile de Nicée, et la place grandissante prise par les évêques dans le paysage politique impérial : ils font appel à l'empereur, traitent avec lui, l'influencent souvent, quand ils ne subissent pas l'exil ou la mort, à l'instar des usurpateurs. Tous deux sont ainsi perçus comme des « ennemis », des *hostes*. Ces destinées communes montrent bien la nature politique des conflits à l'intérieur de l'Eglise, qui « débordent » de leur cadre premier pour investir la cité et occuper l'Empire. Malgré la tentation du monachisme, un écrivain tel que Jérôme ne pouvait pas ne pas s'engager dans de tels conflits.

Car force est de souligner la dimension polémique du texte. Rares sont les notices qui se contentent de mentionner un fait : la plupart d'entre elles relèvent de l'éloge ou du blâme. Richard Burgess et Michael Kulikowski soulignent à raison qu'il n'est « nul besoin d'un grand talent rhétorique pour construire une chronique.¹⁸² » Et pourtant la chronique

182 BURGESS Richard & KULIKOWSKI, Michael, « The History and Origins of the Latin Chronicle Tradition », in *The Medieval Chronicle*, vol. 6, Brill, Leyden, 2009, pp. 153-177. Citation de la p. 166 :

de Jérôme recèle une intention et une construction, fondée sur des effets d'écho, sur l'appel à certaines émotions (l'indignation, la colère, voire l'horreur) à travers l'évocation de scènes marquantes et d'épisodes significatifs sélectionnés par le chroniqueur (massacre d'Hermogène, élection de Macédonius le brodeur et meurtre de Paul, catastrophes naturelles¹⁸³, bataille d'Andrinople, et bien d'autres), susceptibles de devenir de véritables images d'Epinal, malgré leur peu de fondement (Constantin baptisé par un arien sur son lit de mort, par exemple). La rhétorique de la *Chronique* hiéronymienne ne réside donc pas tant dans l'*elocutio* que dans la *dispositio*. On pourrait oser un anachronisme : chaque notice est comme la vignette d'un livre d'histoire scolaire tels qu'on les concevait de la IIIème République aux années 1980 : une scène iconique, réduite à quelques détails, qui présente une vision orientée et choisie de la réalité.

La *Chronique* de Jérôme demeure, malgré son aspect a priori factuel, l'œuvre d'un historien ; mais c'est un historien qu'on pourrait presque qualifier de militant : ce récit des luttes religieuses est aussi une histoire en lutte contre les hérétiques. Le récit de Jérôme vise en effet à mettre en cause l'hérétique, source de la discorde dans la cité et dans l'Empire, et à faire des ariens de véritables ennemis intérieurs qui portent la guerre jusqu'au-dedans des Eglises. La *Chronique* hiéronymienne montre bien la montée, puis le reflux, de la menace, avec pour point d'orgue la « trahison de Rimini¹⁸⁴ » ; mais sa conclusion, qui suspend le récit à la bataille d'Andrinople, reste inquiétante. A cet égard, la date de rédaction de la *Chronique* et son issue équivoque indiquent peut-être que Jérôme a pu la concevoir comme un élément de polémique anti-arienne au service de Grégoire de Nazianze¹⁸⁵, dans les mois qui précèdent la tenue du Concile de Constantinople, de mai à juillet 381¹⁸⁶.

« no great rhetorical skill was needed to compile a chronicle. »

183 Voir l'article de Stéphane RATTI, « Signes divins et histoire politique dans la *Chronique* de Jérôme », in SAINT JERÔME, op. cit., pp. 179-194.

184 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, p. 27.

185 JEANJEAN, op. cit., p. 26.

186 MARAVAL, op. cit., pp. 341-345.

Chapitre III - *Periculum cunctis ecclesiis*

I. Introduction : les *Chroniques* de Sulpice Sévère¹

Le récit des *Chroniques* de Sulpice Sévère résiste à une interprétation trop univoque car il comporte de réelles étrangetés, que nous devons d'abord nous attacher à exposer : le choix du titre, l'ampleur chronologique du récit, sa fin, ses destinataires supposés (ses « lecteurs-modèles », aurait dit Umberto Eco²), sa tonalité pessimiste voire millénariste et sa postérité plus que marginale en font un texte historiographique particulier. Mais le ton qui se dégage des deux longs passages qui nous intéressent (en fait toute la fin du livre II) nous paraît encore plus sujet à interprétations.

On va voir que le texte évoque largement les hérésies chrétiennes, mais que le récit se concentre sur l'émergence et la postérité de seulement deux d'entre elles : l'arianisme et le priscillianisme. Ghislaine de Senneville-Grave, qui a pris en charge l'édition, la traduction et le commentaire du texte dans la collection des Sources chrétiennes³, souligne que l'œuvre est « unique (...) pour l'histoire des deux hérésies d'Arius et de Priscillien », ajoutant de façon peut-être légèrement abusive d'un point de vue historique, qu'« il est le plus souvent digne de foi »⁴. Le jugement d'Hervé Inglebert est plus précis : Sulpice est scrupuleux, mais son esprit critique, son travail de documentation et ses efforts

1 La citation placée en titre de chapitre est issue de Sulpice Sévère, *Chronique*, éd. Ghislaine de Senneville-Grave, SC 441, Le Cerf, Paris, 1999, II, 35, 1.

2 Eco Umberto, *Lector in fabula*, Grasset/ Livre de Poche, Paris, 1985, pp. 61-83. Le lecteur modèle est selon lui le destinataire du texte pensé par l'auteur et qui serait capable de lui restituer son sens ; il compare l'auteur au stratège qui se dessine un modèle d'adversaire pour élaborer sa stratégie. « Naturellement le lecteur empirique, pour se réaliser comme Lecteur modèle, a des devoirs « philologiques » : il se doit de récupérer, avec la plus grande approximation possible, les codes de l'émetteur. » (p. 78). Cette notion de « modèle d'adversaire » nous paraît intéressante dès lors que l'on étudie un texte avec une visée argumentative.

3 Nous nous appuyons sur cette édition facilement accessible au public français tout au long de notre travail. Ghislaine de Senneville-Grave suit globalement dans l'édition du texte le travail de Karl Halim, *Sulpicii Severi libri qui supersunt*, CSEL, vol. I, Gerold, Vienne, 1866, qu'elle a corrigé en consultant l'unique manuscrit conservé de l'œuvre. Une nouvelle édition que nous avons également consultée, est parue entretemps, due à PierGiorgio Parroni, *Chronica*, CCSL 63, Brepols, Turnhout, 2017. Les différences de leçons sont rares, tout au moins pour les chapitres qui nous intéressent. Il a été aisé d'aller consulter directement le manuscrit, car il a été entièrement numérisé par la Bibliothèque Palatine du Vatican à l'adresse https://digi.vatlib.it/view/bav_pal_lat_825. Nous reviendrons sur l'histoire de ce manuscrit plus loin.

4 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 8.

de résolution des problèmes chronologiques ne l'empêchent pas de « fai[re] des choix selon ses convictions⁵. »

Cette question est centrale : jusqu'à quel point avoir confiance en un récit qui est quasiment notre source historiographique unique pour l'affaire priscillianiste ? Il faut également réfléchir à la contemporanéité assez immédiate du récit avec les événements : si le bon sens nous pousse à considérer que le récit est plus fiable, on peut aussi penser que la distance critique manque. Enfin, lire le récit de Sulpice Sévère, c'est y trouver deux éléments opposés : d'un côté, un blâme stéréotypé des hérétiques, et de l'autre, ce que certains commentateurs ont cru comprendre comme une forme étrange de sympathie pour l'un d'entre eux : Priscillien.

Parce qu'ils représentent deux épisodes construits de façon quasi-étanche dans le récit des *Chroniques*, on s'intéressera donc successivement au récit de l'hérésie arienne (II, 35-45) – dans le présent chapitre - puis à celui de l'hérésie priscillianiste (II, 46-51) – dans le chapitre suivant - à plusieurs niveaux :

- une analyse du premier passage permettra de mettre en évidence la façon dont Sulpice décrit la propagation de l'hérésie arienne au sein d'une vision très précise de l'histoire, qui sous-tend la structure du récit, puis, par l'étude des personnages, le moyen par lequel il caractérise et délimite cette identité, à travers la réutilisation explicite du schéma narratif de la persécution, en lien avec sa vision eschatologique ;

- l'analyse du deuxième passage permettra, après en avoir dégagé la structure narrative et le type d'argumentation qu'on pourrait qualifier de judiciaires, de nous attarder sur les accusations portées par Sulpice Sévère et sur sa façon très personnelle de pratiquer l'amalgame hérésiologique ; on s'intéressera ensuite sur les portraits individuels des protagonistes du récit : Priscillien, bien sûr, personnage d'ascète dévoyé, au centre du récit, mais aussi Maxime et Martin, qui jouent tous deux un rôle fondamental lors du procès de Trèves.

I.A. Sulpice Sévère

La vie de Sulpice a fait l'objet de vastes travaux de la part de Jacques Fontaine⁶,

5 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, p. 369.

6 On pourra consulter bien sûr l'introduction à Sulpice SEVERE, *Chronique*, éd. Ghislaine de

même s'il subsiste dans sa biographie bien des éléments mal connus.

Sulpice Sévère est aquitain (il le souligne dans son texte en II, 48, 1), de famille noble et fortunée ; il serait né aux environs de 360 – il est donc dans sa vingtaine au moment de l'épisode priscillianiste - et aurait suivi des études de droit jusqu'à devenir avocat. Jacques Fontaine écrit qu'il « fut et resta un *scholasticus*, de ses études probablement bordelaises à son activité littéraire à Primuliacum. Il appartient à ce milieu élitiste, et fier de l'être, pour qui le maintien du patrimoine littéraire et linguistique reçu des anciens est un privilège et un devoir vital⁷. » Sa culture est donc littéraire, rhétorique et juridique.

Bien qu'on ne puisse dater avec précision une conversion spirituelle, l'entrée concrète dans le christianisme vient plus tard : il devient vers 385 ami avec Paulin, issu d'une famille noble de Bordeaux qui est devenu évêque de Nole, en Campanie, et disciple de Saint Martin. Sulpice se serait retiré (entre 393 et 397 selon Ghislaine de Senneville-Grave, en 394 ou 395 selon Roberto Alciati) dans sa villa de Primulacium, se tournant vers une vie d'ascète, inspiré à la fois par l'exemple de Paulin de Nole et par celui de Martin de Tours – qu'il a rencontré en 393 ou 394⁸.

Primulacium aurait été, selon Jacques Fontaine, la seule propriété conservée par Sulpice après sa décision de retrait de la vie publique, et aurait fait partie du patrimoine de son épouse, notre auteur ayant refusé l'héritage paternel. La villa aurait donc fait partie de la famille de son épouse et de sa belle-mère Bassula, une famille consulaire qui n'a pas été identifiée, mais qui n'est pas forcément aquitaine⁹. L'identification de ce lieu a fait couler beaucoup d'encre. L'enquête la plus construite est sans doute celle de Jacques Fontaine, dans son introduction à son édition de la *Vie de Saint-Martin*¹⁰. Nombre de chercheurs ont cru situer Primulacium à travers la toponymie (le lieu-dit Prémilhac, à Saint-Sulpice

SENNEVILLE-GRAVE, Le Cerf, Paris, 1999 (pp. 7-68) mais aussi l'introduction à l'édition par Jacques FONTAINE de la *Vie de Saint Martin*, SC 133-135, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 1976.

7 FONTAINE Jacques, « Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du IV^e s. gallo-romain », in *Médiévales* n°25, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1993, pp. 17-32. Citation de la p. 23.

8 ALCIATI Roberto, « And the villa became a monastery : Sulpicius Severus' Community in Primulacium », in Hendrick DEY & Elizabeth FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram, The spaces of monastic observance in late Antiquity and the early Middle-Age*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 85-98.

9 Voir l'addenda au PLRE I réalisé par Timothy BARNES, « Another Forty Missing Persons (A. D. 260-395) », in *Phoenix*, vol. 28, no. 2, 1974, pp. 224-233.

10 SULPICE SEVERE, *Vie de Saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, SC 133, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 1976, tome I, pp. 32-40.

d'Excideuil dans le Périgord, par exemple), l'archéologie (à partir de ruines dont le plan correspondrait à la description de Primulacium dans les sources littéraires, comme à Vendres, selon un archéologue local, Félix Mouret¹¹). Les deux hypothèses les plus cohérentes dans l'état actuel de la recherche restent celle de Jacques Fontaine (Alzonne, entre Castelnaudary et Carcassonne) et, peut-être, celle de Jean Audy et Raymond Riquet (Montferrand, l'antique *Elusio*, entre Castelnaudary et Toulouse), même si, pour cette dernière localité, les bilans archéologiques les plus récents ne confirment pas cette hypothèse¹².

Tous ces éléments biographiques sont rapportés par Sulpice lui-même dans ses *Dialogues* ou sa *Vie de Saint-Martin*, ou glanés dans sa correspondance avec Paulin de Nole. Sa conversion à l'ascétisme, célébrée par ce dernier en des termes laudatifs¹³, est nuancée par Jacques Fontaine : « Sulpice nous apparaît avec le profil d'un propriétaire terrien converti à un christianisme tempéré, plus proche du style de vie d'Ausone que des décisions radicales de Paulin¹⁴. » Roberto Alciati fait de Sulpice et ses suivants « des ascétiques – et même des moines ! - qui ont décidé de tenter un nouveau mode de vie dans un lieu très traditionnel : une villa¹⁵. ». Le domaine de Primulacium, situé quelque part en Aquitaine, devient le lieu d'une vie à mi-chemin entre le genre de vie de Marmoutier, le monastère fondé par Martin, et « celui de l'aristocratie romaine dans ses domaines ruraux¹⁶ ». Il y reçoit des amis et des voisins¹⁶, qui apparaissent dans le *Gallus*.

On passe d'un fonctionnement familial dont Sulpice Sévère était le *paterfamilias* à une sorte de communauté religieuse mixte, sa belle-mère Bassula et des esclaves vivant avec lui¹⁷. Ce choix de vie est une variante du retrait monastique du monde. Jacques

11 L'hypothèse, toujours référencée dans la Base Mérimée du Ministère de la Culture (<https://www.pop.culture.gouv.fr/notice/merimee/PA00103746>, consultée le 16 août 2021), est contestée depuis 1908 par Ernest-Charles BABUT, « Prémillac », in *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, tome 20, n°80, 1908, pp. 457-468.

12 AUDY Jean & RIQUET Raymond, « La basilique cémétériale de Montferrand (Aude) ; contribution à l'étude du peuplement des Grandes Invasions en Gaule » in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 105^e année, n°2, 1961, pp. 185-204 ; PASSELAC, Michel, « D'Elisiodunum à Elusio : nouveaux documents sur l'occupation préromaine de Montferrand (Aude) et le déplacement de l'agglomération », in *Bulletin de la Société d'Études Scientifiques de l'Aude*, Société d'études scientifiques de l'Aude, Carcassonne, 2006, pp.21-34.

13 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 22.

14 SULPICE SEVERE, *Vie de Saint Martin*, éd. Jacques FONTAINE, SC 133, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 1976, tome I, p. 24.

15 ALCIATI, op. cit. p. 86 : « they are ascetics – even monks ! - who decided to attempt a new lifestyle in a very traditional place : the Roman villa. »

16 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 41.

17 ALCIATI, op.cit., p. 89, le démontre à partir de passages du *Gallus*.

Fontaine énumère, à partir de la lecture des lettres de Paulin de Nole à Sulpice, les changements que ce dernier imprime soudain à sa vie¹⁸ : renoncement au mariage alors que son épouse est toujours vivante, renoncement à ses possessions et à son héritage, renoncement à son métier d'avocat et aux études littéraires pour leur préférer le silence et l'étude des textes religieux. La vie n'est pas aussi stricte à Primulacium que dans les monastères martinien¹⁹ : à en croire les textes de Sulpice, on y reçoit, on l'a vu, des visites, on y tient des repas, et l'on y tient des discussions lors de soirées entre amis. On imagine qu'en dehors du cercle amical, ce qui peut paraître comme un compromis pourrait être critiqué. Car les ascètes font face à des critiques et des caricatures, relevant essentiellement de leur rapports variés à la richesse²⁰.

Le choix de Sulpice correspond ainsi à la définition que donne Jacques Biarne de l'ascétisme, en le distinguant du monachisme : une tentative de « libération du corps et de ses pulsions élémentaires » en menant « une vie austère sans être cependant séparé du monde²¹ » comme dans le monachisme, même si « la vie ascétique, consacrée à Dieu, est individuelle, mais peut prendre des formes collectives²². » Comme le souligne Jacques Biarne, Sulpice n'est pas le premier exemple de vie ascétique en Occident, même s'il va partager avec Jérôme et Paulin de Nole le privilège d'en faire la promotion littéraire qui va, dans le cas de Sulpice, jusqu'à l'apologie ; car la critique de l'ascétisme a pu aller, on le verra, jusqu'à l'accusation d'hérésie.

Ce retrait volontaire de la société et même du reste des croyants a en effet été à plusieurs reprises mis en évidence comme un point commun évident entre Sulpice Sévère

18 ALCIATI, op. cit., explique également à quel point Sulpice Sévère « perd » son statut de *paterfamilias* (p. 91) à travers un passage de la lettre 24 de Paulin à Sulpice Sévère.

19 Pour un point récent sur le mode de vie des moines de Marmoutier, voir l'article de Lucien-Jean BORD, « Aux origines du monachisme en Gaule : Les communautés martinien¹⁹ du IV^e siècle », in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 119-3, 2012, mis en ligne le 30 octobre 2014, consulté le 1er novembre 2020, à l'adresse <https://journals.openedition.org/abpo/2467>.

20 A propos des caricatures de l'ascétisme et des critiques du monachisme, voir le chapitre de Jacques BIARNE, « Moines et rigoristes en Occident », in Charles et Luce PIETRI (dir.), *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, tome II de *l'Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHIEZ et Marc VENARD, Desclée, Paris, 1995, pp. 747-768 ; ainsi que l'article de Paul-Albert FEVRIER, Paul-Albert, « La ville et le "désert" (A propos de la vie religieuse aux IV^e et Ve siècles) », in *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, Ecole française de Rome, Rome, 1996, pp. 495-509. L'ascétisme de Paulin et les critiques envers les riches ascètes sont analysés aussi par Peter BROWN dans son ouvrage *A travers un trou d'aiguille : la richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, pp. 215-216.

21 BIARNE, op. cit., p. 747.

22 BIARNE, op. cit., p. 751.

et Priscillien : le repli sur un espace privé qui permet une pratique plus rigoriste²³. Sylvain Jean Gabriel Sanchez souligne d'ailleurs, à la suite d'Andres Olivares Guillem : « le point commun existant entre Priscillien, Sulpice Sévère et Martin, c'est, comme le dit Olivares Guillem, la sympathie pour les courants ascétiques et rigoristes qui luttent contre la mondanité et le relâchement moral au sein des Eglises. »²⁴ Pour lui, la modération dont témoigne Sulpice Sévère envers Priscillien s'explique non par une sympathie pour l'hérétique, mais par une « empathie pour son maître Martin dont il vénère la mémoire »²⁵. Cette lecture mérite d'être questionnée.

Cette semi-réclusion dans sa villa semble ainsi motivée par des considérations ascétiques, mais peut correspondre aussi à la personnalité que certains ont cru déceler chez Sulpice Sévère : « sa personnalité, écrit Ghislaine de Senneville-Grave, est surtout marquée par un pessimisme désespérant qui le porte à la misanthropie²⁶. » Ce pessimisme, mêlé d'un certain élitisme dû à son éducation et à sa classe sociale, transparaît dans son œuvre de façon relativement évidente.

Il se met en effet bientôt à écrire. La pratique de l'écriture aurait été favorisée par Bassula, sa belle-mère, qui s'empresse de lui dérober ses textes pour les diffuser, et elle est liée à la volonté d'écrire l'hagiographie de Saint Martin de Tours. L'œuvre de l'Aquitain est constituée, pour reprendre le terme de J. Fontaine, d'un « triptyque » composé entre 397 et 404 : la *Vie de Saint Martin*, texte hagiographique au succès considérable, écrite en 397 ; les *Chroniques*, qui nous intéressent, achevées entre 400 et 403²⁷ ; et les *Dialogues*, autrement nommés *Gallus*, ou *Dialogues sur les vertus de Saint Martin*, écrits en 404. On a conservé également trois lettres qui traitent elles aussi de Saint Martin²⁸. Seul le second

23 On pourra lire l'article d'Harry MAIER, « Religious Dissent, Heresy, and Households in Late Antiquity », in VG 49, n°1, Brill, Leiden, 1995, pp. 49-63 et l'ouvrage de Virginia BURRUS, *The Making of a heretic : Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, University of California, 1995, plus particulièrement les pp. 7-15.

24 Sylvain Jean Gabriel SANCHEZ, *Priscillien, un chrétien non-conformiste*, Paris, Beauchesne, 2009 p. 104 ; l'ouvrage d'Andres OLIVARES GUILLEM est *Prisciliano a través del tiempo*, Fundacion Pedro Barrié de la Maza, Madrid, 2004. Précisons que nous n'avons pas nous-mêmes consulté ce dernier ouvrage.

25 SANCHEZ, op. cit. p. 104.

26 Ghislaine de Senneville-Grave, p.11.

27 Sulpice écrit en II, 39, 5 que le concile de Milan de 355 s'est tenu *abhinc annos quinque et XL*, « il y a quarante-cinq ans de cela », ce qui suppose qu'il rédige ces pages en l'an 400, ce que confirme un autre passage en II, 9, 3 où il précise qu'il a aligné « toutes les dates sur le consulat de Stilicon », *omne enim tempus in Stiliconem consulem*, soit 400. Pour Henry CHADWICK, *Priscillian of Avila, The occult and the charismatic in the early church*, Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 132, Sulpice a écrit en 400 mais révisé son texte jusqu'en 403 (puisqu'il a emprunté des détails sur le pèlerinage d'Hélène à une lettre de Paulin de Nole de 402 ou 403). Toutes ces remarques s'accordent entre elles.

28 SULPICE SEVERE, *Gallus, Dialogues sur les vertus de Saint Martin*, éd. Jacques FONTAINE, SC

texte relève du genre historiographique.

I.B. Les *Chroniques* : le titre et la nature de l'œuvre

C'est plus de vingt ans avant Sulpice Sévère, en 380 que Jérôme, on l'a vu, rédige une *Chronique*, qui est une continuation ainsi qu'une traduction de l'œuvre d'Eusèbe, nommée en grec Χρονικὸν. Avant eux, Sextus Julius Africanus écrit en grec des *Chronographies* (vers 220) et Hippolyte de Rome des *Chroniques* (vers 235). Tous deux inscrivaient, avant Eusèbe, histoire chrétienne et histoire impériale dans une perspective historique univoque et universelle, en plus de porter une attention particulière à l'établissement d'une chronologie. Le terme *chronica* et le genre qu'il désigne sont déjà établis à l'époque de Sulpice. Le titre est néanmoins trompeur pour qui s'en tient au modèle des chroniques latines postérieures ou au travail de Jérôme : le texte de Sulpice n'a en effet rien d'annalistique. C'est en effet un récit, assez travaillé, au tempo irrégulier : le récit se résout à des ellipses, résume plusieurs siècles en quelques pages, et s'attarde longuement sur quelques années. Les trois siècles qui séparent Jésus de Constantin occupent six pages de notre édition de référence ; en comparaison, Sulpice étend sur huit pages la dizaine d'années (378-387) du récit de l'hérésie priscillienne. L'ellipse la plus surprenante a priori est celle en II, 27 :

uerum haec, quae euangeliis ac deinceps Apostolorum actibus continentur, attingere non ausus, ne quid forma praecisi operis rerum dignitatibus deminueret, reliqua exsequar.

« Mais ce que contiennent les Evangiles et, à la suite, les Actes des Apôtres, je n'ai pas osé y toucher, de peur que le style d'un court ouvrage n'amoindrît la majesté du sujet, et je m'attacherai au reste des événements²⁹. »

Le caractère sacré du Nouveau Testament dissuade Sulpice de le résumer. Il invoque

510, Le Cerf, Paris, 2006, qui recueille les lettres ; Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, SC 133-135, Le Cerf, Paris, 1976. Les dates de composition sont avancées par Ghislaine de Senneville-Grave et Jacques Fontaine.

29 Nous suivons en tous points la traduction de Ghislaine de Senneville-Grave. Le cas échéant, nous signalerons toute modification de sa traduction.

une question de format (*forma*, qui évoque l'idée de moule, de contour³⁰) : il semble important que son récit n'ait pas trop d'ampleur. On peut alors se demander si cet objectif de brièveté ne peut pas le conduire à privilégier certains événements ou à trop schématiser la narration. La nature abrégée de son projet est d'ailleurs affirmée dès la préface :

Res a mundi exordio sacris litteris editas breuiter constringere et cum distinctione temporum usque ad nostram memoriam carptim dicere aggressus sum, multis id a me et studiose efflagitantibus, qui diuina compendiosa lectione cognoscere properabant, quorum ego uoluntatem secutus non peperi labori meo, quin ea, quae permultis uoluminibus perscripta continebantur, duobus libellis concluderem, ita breuitati studens, ut paene nihil gestis subduxerim.

Visum autem mihi est non absurdum, cum usque ad Christi crucem Apostolorumque actus per sacram historiam cucurrissem, etiam post gesta conectere; excidium Hierosolymae uexationesque populi Christiani et mox pacis tempora, ac rursus ecclesiarum intestinis periculis turbata omnia locuturus.

« L'histoire rapportée par les Saintes Ecritures depuis la création du monde, j'ai entrepris de la ressaisir de façon concise, et, en précisant la datation, d'en donner un récit abrégé jusqu'à nos jours, car beaucoup, et avec insistance, me le réclamaient, qui avaient hâte, grâce à un résumé, de connaître les actions divines. Et moi, cédant à leur vœu, je n'ai pas épargné ma peine pour que tout ce qui était exposé en détail dans de bien nombreux volumes fût renfermé par moi en deux petits livres : mais la concision que j'ai visée est telle que je n'ai rien soustrait, ou presque, à l'histoire.

Il ne m'a pas semblé absurde, après avoir parcouru les événements rapportés par l'histoire sainte jusqu'à la Crucifixion du Christ et à l'œuvre des apôtres, d'y rattacher aussi ce qui a suivi : je parlerai de la destruction de Jérusalem, des persécutions contre le peuple chrétien, puis des temps de paix et à nouveau du bouleversement général né de l'intérieur des Eglises pour leur perte. »

Cette préface programmatique est extrêmement intéressante : on remarque ainsi,

30 ERNOUT Alfred & MEILLET Antoine, article « forma » in *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001, p. 247.

comme le souligne Hervé Inglebert, que Sulpice s'inscrit de manière insistante (*breuiter, compendiosa, breuitati*) dans la tradition des bréviaires, « un des genres historiographiques dominants de l'Antiquité tardive ». Il y a là une volonté didactique à l'intention d'un public pour qui les textes sacrés sont difficilement accessibles. Comme le résume Hervé Inglebert, « le livre de Sulpice Sévère, qui résume en un latin très classique les livres historiques de la Bible (...) fut une autre tentative pour acclimater la Bible en milieu latin³¹. » La fragmentation et la complexité de l'Ancien Testament, ajoute-t-il, sont également un frein à la compréhension de celui-ci : Sulpice Sévère remet dans l'ordre chronologique suivi des récits parfois contradictoires ou difficiles à situer. On comprend donc pourquoi la totalité du livre I et la première moitié du livre II résument les éléments historiques de l'Ancien Testament, de la Genèse aux Maccabées.

Le titre de *Chroniques* est ainsi justifié par la précision *cum distinctione temporum*. Ghislaine de Senneville-Grave traduit par « en précisant la datation³² », ce qui souligne la volonté de précision chronologique de l'auteur, et on relève dans le texte de nombreuses indications dans ce sens : indications de durée, de succession ou de concomitance des événements rapportés, lectures critiques des textes sacrés³³. Hervé Inglebert préfère comprendre « en distinguant les époques », ce qui renverrait au plan de l'ouvrage ; dans tous les cas, il s'agirait d'un travail de restitution chronologique réfléchi des événements. La *distinctio*, c'est le fait de distinguer deux éléments, la séparation, la ponctuation : il s'agirait dans ce sens pour Sulpice de marquer le passage du temps en scandant différentes époques, non seulement de manière chronologique, mais aussi de façon à en montrer les différences. Ce sera le cas au début des chapitres qui nous intéressent : comme chez Jérôme, le règne de Constantin est une rupture évidente que Sulpice Sévère met en avant dans son récit et qui lui permet aussi de l'organiser de façon à donner un sens à l'histoire.

On a ensuite une idée du public visé par Sulpice : des chrétiens soucieux de connaître les « actions divines » (*diuina*), lettrés (car capables de lire un latin assez littéraire³⁴), dont la conversion est sans doute avancée - car l'exposé est quand même très

31 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, pp. 366-367.

32 Piergiorgio Parroni paraphrase l'expression par *in ordine cronologico*, « dans l'ordre chronologique » (*Sulpicii Severi Chronica*, éd. Piergiorgio PARRONI, CCSL 63, Brepols, Turnhout, 2017, p. VII).

33 En I, 28, par exemple, à la charnière entre le *Livre des Juges* et les *Livres des Rois* : *sed mihi annorum ordinem et seriem temporum persequenti parum continuata uidetur historia*, I, 28 : « Mais il me semble que l'histoire ne se suit pas ici parfaitement – du moins pour moi qui recherche la suite des années et l'enchaînement des époques. »

34 Ghislaine de Senneville-Grave, pp. 43-44.

détaillé pour de nouveaux convertis, qu'on pourrait imaginer plus intéressés par le Nouveau que par l'Ancien Testament ; peut-être des aristocrates aquitains de son entourage³⁵. Il écrit, à l'en croire, pour des lecteurs bien déterminés, qu'il doit rencontrer assez souvent et qui le poussent à leur fournir le texte : *multis id ad me et studiose efflagitantibus*, « beaucoup, et avec insistance, me le réclamaient ». Il avoue ainsi qu'il s'agit d'une commande : *ego uoluntatem secutus*, « moi, cédant à leur vœu ». On peut penser certes qu'il s'agit là du genre de coquetterie, de protestation d'humilité, qu'on peut retrouver ailleurs dans son œuvre³⁶. Reste que le « lecteur modèle » supposé par Sulpice est un lecteur soucieux d'apprendre l'histoire telle que la Bible la raconte.

Dès lors, cet ouvrage a avant tout une fonction didactique. Hervé Inglebert détaille la façon dont il « romanise la Bible » : « Un certain nombre de termes indique en effet la volonté de minimiser la distance culturelle entre la Bible et la tradition romaine, et donc d'adapter le texte biblique à la pensée de ses lecteurs. Il est d'ailleurs difficile de savoir si ce processus est volontaire et s'adresse au public, ou si Sulpice Sévère transpose inconsciemment pour lui-même des réalités étrangères, afin de les comprendre. »³⁷ On saisit pourquoi Sulpice rajoute au récit biblique le récit des temps immédiatement contemporains : *Visum autem mihi est non absurdum (...) etiam post gesta conectere*, « il ne m'a pas semblé absurde (...) d'y rattacher aussi ce qui a suivi ». Il s'agit tout d'abord de rattacher le présent au passé en montrant que l'époque récente (le IV^e siècle, en somme) est le prolongement de l'histoire biblique, mais aussi d'évoquer un passé très proche en informant ses contemporains d'événements récents peut-être mal connus de certains. On verra que ce rapprochement entre passé et présent suppose une vision du futur.

C'est évidemment la deuxième moitié du livre II, consacrée, après le résumé du récit biblique, au IV^e s. à partir du règne de Constantin, qui nous intéresse. Le sommaire de ce prolongement du récit biblique semble d'emblée posséder une valeur argumentative ; Sulpice cite en effet (Préface, 2) quatre périodes de l'histoire bien distinctes³⁸ : *excidium Hierosolymae* (« la destruction de Jérusalem »), *uexationesque populi Christiani* (« et les

35 Jacques Fontaine, en s'appuyant sur le texte du *Gallus* et de la *Vita Sancti Martini*, les décrit comme des nobles, des officiels et des prêtres, et les compare à des « snobs de l'ascétisme » décrits par Jérôme ; voir FONTAINE Jacques, « Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du IV^e s. gallo-romain », in *Médiévales* n°25, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1993, p. 27.

36 FONTAINE, op. cit., p. 25.

37 INGLEBERT, op. cit., pp. 369 pour les deux citations.

38 On retrouve la *distinctio temporum* évoquée plus haut.

persécutions du peuple chrétien »), et *mox pacis tempora*, « puis des temps de paix » *ac rursum ecclesiarum intestinis periculis turbata omnia*, « et à nouveau tous les troubles nés des périls internes aux Eglises³⁹ ». Si l'on met de côté la destruction du Temple, qui marque à ses yeux l'épisode final de la décadence du peuple juif, puni par la colère divine⁴⁰, on voit que Sulpice Sévère suit, pour l'histoire de l'Eglise, un schéma assez banal, hérité d'Eusèbe et Jérôme : progression du christianisme dans la persécution – paix de l'Eglise grâce à Constantin – survenue des hérésies qui marquent la division (Sulpice parle des *intestinis periculis*) d'une Eglise installée dans l'Empire.

I.C. Postérité du texte et histoire du manuscrit

La postérité du texte fut, à l'inverse de celle des *Historiae* d'Orose, limitée : on a longtemps considéré qu'un seul manuscrit, du XI^{ème} s., a été conservé.⁴¹ « Cet écrit est resté pratiquement inconnu pendant toute la période médiévale (...) et, après le Ve siècle, aucun autre auteur n'a fait d'emprunt à cet ouvrage ni ne l'a cité⁴². » Pourquoi le texte semble-t-il avoir eu aussi peu de lecteurs ? L'hypothèse la plus évidente reste que la diffusion du texte a dû être assez confidentielle au-delà de l'entourage immédiat de Sulpice Sévère : le texte n'étant pas destiné à une large publication par son auteur, la plupart des quelques manuscrits ont pu disparaître lors des invasions qui ont touché Primulacium. Il n'est de plus pas totalement absurde de penser qu'un texte consacré aux trois quarts à un résumé d'un texte aussi pratiqué que l'Ancien Testament n'ait guère intéressé le Haut-Moyen-Âge, malgré le goût de celui-ci pour les bréviaires. Ce serait néanmoins supposer qu'aucun clerc ne serait allé se pencher sur la fin de l'ouvrage.

Il semble donc que nous nous attachons à comprendre un hapax historiographique. Mais il n'est pas inintéressant d'explorer l'histoire du manuscrit : pourrait-elle nous pousser à nuancer cette affirmation ? Plutôt que d'imaginer la cause de cette diffusion confidentielle, mieux vaut analyser concrètement sa seule trace. Dans le *conspectus siglorum* de son édition, Ghislaine de Senneville-Grave identifie le manuscrit, dénommé

39 Nous nous écartons de la traduction de notre édition de référence, qui ne nous paraît pas marquer autant d'insistance que le texte de Sulpice sur les divisions internes de l'Eglise.

40 INGLEBERT, op. cit., p. 367 ; Ghislaine de Senneville-Grave, p. 48.

41 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 59.

42 VAESSEN Jos, « Sulpice Sévère et la fin des temps », in Werner VERBEKE, Daniel VERHELST et Andries WELKENHUYSEN (éd.), *The Use and Abuse of eschatology in the Middle Ages*, Louvain, 1988, pp 49-70.

« P » comme étant le *codex quondam Palatinus, nunc Vaticanus num. 824 saec. XI*. Une rapide recherche sur le site *Digivatlib*⁴³ nous l'indique plutôt sous la dénomination *Palatinus latinus 825*⁴⁴, ce que confirme l'édition, plus récente, de Piergiorgio Parroni⁴⁵.

Il se trouve que ce manuscrit est l'objet de spéculations parfois inattendues. Ghislaine de Senneville-Grave indique qu'il serait originaire « de la région rhénane⁴⁶. » Pour être plus précis, il aurait fait partie, selon André Vernet⁴⁷, de la collection d'une riche famille d'humanistes allemands des XVe-XVIe s., les Fugger. André Vernet résume l'histoire mouvementée de cette bibliothèque et mentionne le *Palatinus latinus 825* comme venant de la ville allemande d'Hildesheim.

Mais d'autres érudits évoquent une date et une origine différente : à la suite de travaux non publiés de Léon Fleuriot, Jean-Luc Deuffic le cite comme étant potentiellement une production de scriptoria de Bretagne et le date du Xe s. Le philologue allemand Bernhard Bischoff reprend laconiquement l'affirmation⁴⁸. Mais Jean-Luc Deuffic précise que son étude « a été élaborée à partir du dépouillement de catalogues spécialisés, souvent anciens et peu précis. Seul le tiers des manuscrits a pu être vérifié (...). Aussi cette liste manque de rigueur dans l'établissement des notices. D'autre part, l'origine bretonne de certains manuscrits reste discutables : manuscrits à gloses en vieux breton, manuscrits avec addition neumatique bretonne, manuscrits possédés par des Bretons. Ces critères ne sont pas toujours significatifs pour être assurément en présence d'un manuscrit copié par un scribe breton. »⁴⁹ Dans un second article plus explicite, le médiéviste fait l'inventaire des œuvres conservées à Landévennec à l'époque carolingienne : on trouve, parmi les œuvres de Sulpice Sévère, l'inévitable *Vie de Martin*, ainsi que des *Epîtres* (sans doute les lettres à Paulin de Nole), mais pas la *Chronique*⁵⁰. De la même façon, la liste de

43 Bibliothèque virtuelle des manuscrits numérisés du Vatican accessible à l'adresse <https://digi.vatlib.it/>.

44 Le manuscrit est consultable à l'adresse https://digi.vatlib.it/view/bav_pal_lat_825 et sa notice à l'adresse <http://www.mss.vatlib.it/guii/console?service=shortDetail&id=193035> (dernière consultation le 1^{er} juillet 2021).

45 *Sulpicii Severi Chronica*, éd. Piergiorgio PARRONI, CCSL 63, Brepols, Turnhout, 2017, p. X.

46 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 59.

47 VERNET André, « L'histoire de la bibliothèque des Fugger », in *Scriptorium*, Tome 15, n°2, 1961. pp. 302-307. L'article est une recension détaillée d'une monographie que nous n'avons pas pu consulter, celle de Paul LEHMANN, *Eine Geschichte der alten Fuggerbibliotheken*, 2 vol., Mohr, Tübingen, 1956-1960.

48 BISCHOFF Bernhard, *Die Abtei Lorsch im Spiegel ihrer Handschriften*, Lorsch, 1989, p.126.

49 DEUFFIC Jean-Luc, « La production manuscrite des scriptoria bretons (VIIIe-XIe s.) » in *Landévennec et le monachisme breton dans le Haut Moyen-Âge, Actes du colloque du 15ème centenaire de l'abbaye de Landévennec, 25-27 avril 1985*, Association Landévennec, 1985.

50 DEUFFIC Jean-Luc, « Chapitre III : les manuscrits de Landévennec », in Marc SIMON, *L'Abbaye de Landévennec de saint Guénolé à nos jours*, Ouest France, 1985, pp. 259-279.

« manuscrits de Landévennec dont l'origine est certaine⁵¹ » ne comporte pas notre manuscrit.

Un autre philologue allemand, Hartmut Hoffmann, aborde la question de la survie du texte de Sulpice : après avoir signalé que Bischoff se trompe de manuscrit en incluant le *Palatinus latinus 825* dans sa liste de manuscrits provenant de la ville de Lorsch, il remonte jusqu'à l'*editio princeps* de la *Chronique* réalisée en 1556 par un théologien résidant en Allemagne, Matthias Flaccus, mais ne peut aller plus loin en arrière.⁵² Il présente néanmoins la découverte de fragments de la *Chronique* dans les archives de la ville de Lucerne : écrits dans la deuxième moitié du IXe s., ce manuscrit fragmentaire (présentant des morceaux des paragraphes 18 à 27 du livre I) présente des leçons différentes de celles du *Palatinus latinus 825* : le texte circulait donc encore à l'époque carolingienne.

Plus intéressant encore : dans l'introduction à son édition de la *Chronique*, Piergiorgio Parroni confirme le parcours du manuscrit que nous évoquons ci-dessus : il indique lui aussi, sans détailler d'argument, l'origine bretonne du manuscrit en s'appuyant sur Hoffmann et explique le transfert d'Heidelberg (et non pas Hildesheim ou Lorsch) en Allemagne à la Bibliothèque Vaticane par un don de Maximilien de Bavière au pape Grégoire XV en 1623. Il étudie par ailleurs les différences entre le *Palatinus latinus 825* (*P*) et l'*editio princeps* de Flaccus (*b*) : « le texte de *b* présente un si grand nombre d'erreurs, d'interpolations, de modifications de l'*ordo uerborum*, qu'il reste difficile de croire qu'autant de déformations si conséquentes puissent être attribuées au premier éditeur (...).⁵³ » Parroni en conclut donc que le manuscrit que Flaccus a consulté à Hildesheim n'est pas le *Palatinus latinus 825*, comme on a pu le croire sans parvenir à reconstituer clairement son parcours, mais un autre manuscrit aujourd'hui perdu. A l'inverse, Hartmut Hoffmann ne semble pas aller jusqu'à cette possibilité que les fragments de Lucerne, qu'il nomme *L*, aient été utilisés par Flaccus : « il ne faut pas en conclure que Flaccus possédait un autre modèle de type *L* à côté de *P*, mais qu'il l'a modifié, comme il

51 DEUFFIC, op. cit. p. 277.

52 HOFFMANN Hartmut, « Der älteste Textzeuge der Chronik des Sulpicius » in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 59,2, Periodical issue - Heft 2, Böhlau, Cologne, Weimar, Vienne, 2003, pp. 447-458.

53 *Sulpicii Severi Chronica*, éd. Piergiorgio PARRONI, CCSL 63, Brepols, Turnhout, 2017, p. XIII : « il testo di *b* presenta un tal numero di errori, di interpolazioni, di modifiche dell'*ordo uerborum* che riesce difficile credere che tante e tali difformità possano attribuirsi al primo editore » ; le titre de l'œuvre est également différent entre *P* (*Chronica*) et *b* (*Sacra Historia*).

s'avère maintenant, de manière intelligente⁵⁴. »

Si la question de l'origine du *Palatinus latinus* 825 reste donc dans une impasse⁵⁵, on peut se demander s'il est possible d'évaluer avec plus de nuances le degré de diffusion du texte, qui semble avoir été plus important que ce qu'on affirmait jusqu'à présent : jusqu'à trois textes différents pourraient avoir survécu au moins jusqu'au XVI^e siècle. Reste que les *Chroniques* de Sulpice Sévère n'ont connu, dans l'Antiquité, qu'une maigre descendance littéraire dans les textes conservés.⁵⁶ Cela n'empêche cependant pas d'y lire un témoignage d'une vision particulière de l'histoire, et par conséquent, d'une représentation significative de l'hérésie qui puisse être comparée à celle qui transparaît de la lecture de la *Chronique* de Jérôme.

I.D. La vision de Sulpice Sévère

Dans l'avant-propos à leur ouvrage *Les écoles historiques*, les historiens Guy Bourdé et Hervé Martin énumèrent les « problèmes fondamentaux » qui se posent à l'historien : « Quel est l'objet de l'histoire ? Est-il possible, en ce domaine, d'atteindre la vérité ? Comment perçoit-on l'écoulement du temps ? Quelle liaison s'établit entre le passé et le présent ? L'aventure humaine a-t-elle une finalité ? »⁵⁷ Poser ces questions aux *Chroniques* de Sulpice Sévère nous a paru intéressant afin de structurer notre analyse de la conception de l'histoire de Sulpice.

I.D.1. Quel est l'objet de l'histoire ?

L'objet du récit de Sulpice Sévère est double : c'est d'abord de montrer l'ascension et la chute des Juifs, peuple élu de Dieu, puis l'ascension et la chute de l'Eglise chrétienne (*populi Christiani, ecclesiarum*), qui leur succède dans l'alliance avec Dieu : c'est en ce

54 HOFFMANN, op. cit., p. 451 : « darf man nicht schliessen, dass Flacius eine weitere, L-ähnliche Vorlage neben P besessen habe sondern er hat, wie sich jetzt herausstellt, geschickt emendiert. »

55 Nous avons contacté Jean-Luc Deuffic qui eu l'amabilité de nous répondre : « Hélas, je n'ai pratiquement rien sur ce manuscrit si ce n'est que j'ai suivi Fleuriot pour l'inclure dans ma liste des productions bretonnes. Bischoff semble d'accord. Difficile d'en dire plus. » (Mail personnel daté du 28 juin 2021).

56 On verra dans notre dernier chapitre, consacré au priscillianisme, l'usage que les chroniqueurs latins du Ve s. en ont fait.

57 BOURDÉ, Pierre & MARTIN Hervé, *Les écoles historiques*, Points/Seuil, Paris, 1997, p. 15.

sens que son texte est une « histoire sainte », *sacram historiam* (préface, 2). Certains éditeurs ont préféré intituler ainsi l'ouvrage⁵⁸. C'est attirer l'attention sur une réalité du texte : pas d'histoire profane dans le récit de Sulpice Sévère, au contraire de celui d'Orose ou celui de Jérôme parfois. Sa perspective historique est en fait uniquement religieuse. Les souverains ne sont évoqués que lorsqu'ils interfèrent avec le récit de la relation des croyants avec Dieu. Ainsi, Constantin n'est évoqué que parce qu'il donne la liberté de culte aux chrétiens (II, 33) ou, au contraire, parce qu'il est trompé par les ariens (II, 35 et suivants). Rien d'étonnant à cela : « L'histoire ecclésiastique distinguait l'Église et la société et désécularisait l'histoire profane, même lorsqu'elle l'utilisait, insistant plus sur la signification religieuse des événements que sur les détails de ceux-ci. » comme le rappelle Hervé Inglebert⁵⁹, s'appuyant sur une réflexion de Liebeschuetz. Nous avons donc affaire à un récit qui appuie une argumentation, à la manière d'une *narratio* rhétorique : de la même manière que dans un discours rhétorique, il s'agit de défendre une lecture des faits. Le récit n'évoquera donc que les détails utiles à cette perspective : les bouleversements dus à l'arianisme et au priscillianisme sont resitués dans une perspective pessimiste.

I.D.2. Est-il possible, en ce domaine, d'atteindre la vérité ?

On observe bien sûr qu'en tant que croyant, Sulpice Sévère ne doute pas de la véracité du récit des deux testaments, même s'il lui arrive d'en discuter la chronologie ou la transmission. Pour le récit de Sulpice comme pour celui de la Bible, si jamais il y a erreur, ce sera la faute des copistes !⁶⁰ Par cette mise en avant du récit de l'Ancien Testament, Sulpice affirme d'ailleurs son orthodoxie face aux marcionites qui récusent l'Ancien Testament et aux gnostiques qui font du Dieu d'Israël « un démiurge arrogant et vindicatif. »⁶¹. Les deux Testaments, qu'il en résume un ou qu'il évoque l'autre, sont la

58 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 11.

59 INGLEBERT Hervé, « Le développement de l'historiographie chrétienne dans le monde méditerranéen (IIe-VIIe siècles de notre ère) » in *Mediterraneo Antico*, 4,2, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa, 2001, p. 559-584 (citation de la p. 567).

60 I, 39, en parlant d'exactitude chronologique : *sed non dubito librariorum potius negligentia, praesertim tot iam saeculis intercedentibus, veritatem fuisse corruptam, quam ut propheta erraverit. sicut in hoc ipso nostro opusculo futurum credimus, ut describentium incuria, quae non incuriose a nobis sunt digesta, vitientur.* « Mais je ne doute pas que la vérité ait été altérée par la négligence des copistes, surtout à travers tant de siècles, plutôt que par une erreur du prophète. De même nous croyons qu'il en sera ainsi pour ce petit livre aussi qui est le nôtre : car ce que nous avons composé non sans quelque soin sera corrompu par la négligence des scribes. »

61 Sur la récusation de l'Ancien testament par Marcion, voir l'article de Michel TARDIEU, « Marcion et

vérité historique. Il y a une réelle continuité de l'histoire entre les deux. Le texte de Sulpice Sévère a donc tout à la fois une portée didactique et un objectif apologétique : il s'agit d'enseigner à ses lecteurs la vérité de l'Ancien Testament contre ceux qui la rejettent.

La fin de l'ouvrage se situe de plus dans une perspective de témoignage direct : *tempora aetatis nostrae*, « les temps de notre époque », écrit-il en II, 46 en incluant ses lecteurs. Là encore, son récit ne porte guère de marques de doute ou de prudence quant aux faits rapportés. Aux yeux des lecteurs, la crédibilité des deux épisodes finaux est évidemment renforcée par leur mise en relation avec le récit biblique. Le lien entre la Bible et l'empire chrétien est assuré par l'épisode de l'invention de la Croix par Héléne (II, 33-34) dans lequel l'impératrice-mère suit les traces de Jésus.

La vérité du récit est donc assurée par les références au texte sacré, par les miracles opérés récemment, et par le témoignage direct de l'auteur qui, de plus, lit les prophéties passées dans les événements du présent.

I.D.3. Écoulement du temps et liaison entre passé et présent

La perspective de Sulpice Sévère est éminemment pessimiste. D'abord parce qu'il trace un parallèle entre histoire juive et histoire chrétienne. L'avènement de Constantin et l'invention de la Croix représentent l'apogée des temps chrétiens : *His per Helenam gestis, principe christiano libertatem atque exemplum fidei mundus acceperat* (« Par ces initiatives d'Héléne et sous un prince chrétien, le monde avait reçu et la liberté de croire et une incitation à le faire » en II, 35). Mais le passé juif est annonciateur du présent chrétien, et des temps sombres s'annoncent : *sequuntur tempora aetatis nostrae grauia et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia* (« Suivent les temps qui sont les nôtres, dramatiques et hasardeux, où les Eglises ont été souillées et toutes choses bouleversées par un mal sans précédent. » II, 46, 1). L'écoulement du temps n'est pas purement linéaire, il est cyclique, et soumis aux variations, prévisibles, de la relation entre Dieu et ses fidèles. Sulpice ne voit pas de progrès constant dans l'histoire humaine.

la rupture radicale », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Les Premiers temps de l'Eglise, de Saint Paul à Saint Augustin*, Gallimard/Le Monde de la Bible, Paris, 2004, pp. 401-407 ; sur les gnostiques, *Ecrits gnostiques, La Bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. Jean-Pierre MAHÉ & Paul-Hubert POIRIER, Gallimard, La Pléiade, Paris, 2007, p. XXIII.

Mais c'est aussi, comme le souligne Jacques Fontaine, parce que l'observation des événements de son temps le pousse à un pessimisme qu'on retrouve chez d'autres auteurs : « Le temps présent de Rome, Sulpice le voit, à sa manière, aussi menacé que le montre son contemporain Ammien⁶². » Sulpice interprète ainsi la vision du colosse aux pieds d'argile de Nabuchodonosor (qu'il narre en préambule de son livre II, chapitres 2-3) comme la préfiguration de la faiblesse finale de l'empire romain en butte aux invasions barbares : Jacques Fontaine rappelle que le passage « témoigne d'un préjugé antibarbare qui, dans les mêmes années, n'est pas étranger à Ammien » et relève également dans la description des troubles dans l'Eglise le motif de la *permixtio*, « qui est aussi un signe de perversion. Elle est pour Sulpice le fait des hérésies et, peut-être surtout, de la hiérarchie épiscopale mondanisée et hostile au monachisme : d'où trouble et mélange généralisés. » Le caractère péjoratif de cette image récurrente se retrouve jusque dans son récit de la crise arienne : Jacques Fontaine y décèle – on reviendra sur ce point - « la hantise d'un mensonge qui souille la pureté des faits » qui fait appel « au vocabulaire du "mélange impur"⁶³ ». » On laissera de côté l'appréciation de ce cliché répandu (la décadence est due au métissage entre romains et barbares⁶⁴) pour en relever l'intérêt afin de mieux comprendre Sulpice : pour notre historien, ici, l'Ancien Testament prophétise les temps contemporains dans un sens foncièrement pessimiste.

I.D.4. L'aventure humaine a-t-elle une finalité ?

Il semble que cette décadence du christianisme soit inévitable⁶⁵. De quoi Sulpice Sévère veut-il donc convaincre ses lecteurs ? « Il ne faut jamais oublier que Sulpice Sévère cherche toujours à étayer sa thèse d'une fin du monde terrestre ; les récits des deux hérésies sont comme le « bouquet final » d'une dégradation des relations entre le peuple

62 FONTAINE Jacques, « La perception du temps chez Sulpice Sévère : contradictions et cohérence. », in REA, tome 90, 1988, n°1-2. pp. 163-176. Citations extraites de la p. 169.

63 FONTAINE Jacques, « Pureté et mélange : le racisme spirituel de Sulpice Sévère », in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Studia ephemeridis Augustinianum, 27, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1988, pp. 233-251. Citation de la p. 238.

64 Sur ce sujet, on pourra lire la déconstruction opérée par Bertrand Lançon dans son ouvrage *La Chute de l'Empire romain, une histoire sans fin*, Perrin, Paris, 2017, et particulièrement le chapitre IV, « Deuxième miroir : le spectre des grandes invasions », pp. 125-141.

65 INGLEBERT, op. cit., p. 376 : « Pour [Sulpice Sévère], si la paix et la prospérité régnaient, elles seraient de toutes façons négatives, puisqu'elles entraîneraient la corruption. ». C'est l'idée qui sous-tend le récit du règne de Constantin : la paix de l'Eglise entraîne sa décadence.

élu et Dieu commencée avec le déluge⁶⁶. » Cette théorie eschatologique, dont on peut a posteriori mesurer l'exagération, repose sur la prophétie et l'idée déjà évoquée en II, 33 de répétition de l'histoire :

Tranquillis rebus pace perfruimur; neque ulterius persecutionem fore credimus, nisi eam, quam sub fine iam saeculi Antichristus exercebit. etenim sacris uocibus decem plagis mundum afficiendum pronuntiatum est; ita cum iam VIII fuerint, quae superest ultima erit.

« Nous jouissons sans relâche d'une paix sans trouble ; et nous ne pensons pas qu'il y aura encore des persécutions, sauf celle que l'Antichrist mettra en œuvre quand ce sera déjà la fin du monde⁶⁷. En effet, des voix inspirées ont clairement annoncé que le monde devait endurer dix plaies : aussi, comme il y en a déjà eu neuf, celle qui reste sera la dernière. »

Reprenant les dix plaies d'Égypte du livre de l'Exode⁶⁸ (qu'il désigne par le terme de *sacris uocibus*), et les rapprochant des persécutions contre les chrétiens, il en déduit une calamité prochaine : rien de moins que la persécution par l'Antichrist des chrétiens restés fidèles au Christ. On sent ici poindre la conception anti-eusébiennne, et quelque peu aristocratique, de la définition du chrétien : le terme de *persecuti[o]* renvoie en effet à un état pré-constantinien de l'Église, lorsque celle-ci, mise en minorité, ne se confondait pas avec l'Empire ; leur nombre était de plus bien moindre, et leurs vertus plus grandes. Le rapprochement entre histoire juive et histoire chrétienne va également dans ce sens⁶⁹. Hervé Inglebert résume la vision de notre historien : « dans le vrai sens du terme, Sulpice Sévère est réactionnaire, rêvant (...) d'une Église évangélique, peu nombreuse, mais pure⁷⁰. »

Au début du livre II, Sulpice Sévère reprend les épisodes du livre de Daniel, et

66 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 48.

67 Nous nous écartons volontairement de la traduction de notre édition de référence et suivons ici une suggestion de traduction que nous devons à Benoît Jeanjean, et qui confirme les idées eschatologiques de l'auteur.

68 *Exode*, 7-12.

69 Voir les analyses d'Hervé INGLEBERT, op. cit., pp 370-383, ainsi que la conclusion du livre VI, pp. 387-391.

70 INGLEBERT, op. cit., p. 390.

notamment l'interprétation du rêve de Nabuchodonosor par Daniel⁷¹. Il interprète la statue composite, destinée à s'écrouler, aperçue en songe par le roi, comme un symbole de l'Empire de son temps :

Siquidem Romanum solum ab exteris gentibus aut rebellibus occupatum aut dedentibus se per pacis speciem traditum constat. exercitibusque nostris, urbibus atque prouinciis permixtas barbaras nationes, et praecipue Iudaeos, inter nos degere nec tamen in mores nostros transire uideamus.

« Car, de fait, le territoire romain se trouve envahi par des peuples étrangers ou rebelles ou livré à ceux qui se rendent sous une apparence de paix. Nous devons considérer les nations barbares, et particulièrement les juifs, mêlées à nos armées, nos villes, nos provinces : tout cela vit au milieu de nous et cependant n'adopte pas nos mœurs. »

Cette déclaration de xénophobie anti-barbare et anti-juive semble curieuse à plusieurs titres : qualifier les Juifs de barbares est curieux pour un chrétien ; de plus, cette idée se situe à un niveau que nous qualifierions de politique : Sulpice se soucierait-il du sort de l'Empire ?

Mais il crée ainsi avant tout un écho entre les temps bibliques et contemporains : Hervé Inglebert indique que ce rapprochement rappelle « l'influence corruptrice des nations sur les Hébreux installés en Palestine⁷² » qui transparaît des récits de l'Ancien Testament. Il évoque bien, un peu plus tôt, « L'Etat romain [qui] n'est pas dirigé par un seul empereur, mais par plusieurs qui ne s'accordent jamais entre eux militairement ni politiquement » (*cum non ab uno imperatore, sed etiam a pluribus semperque inter se armis aut studiis dissentientibus res Romana administratur*).

On a déjà rappelé, avec Jacques Fontaine, la portée prophétique du passage : *haec esse postrema prophetae annuntiant*, « les prophètes annoncent que ces événements sont les derniers » ajoute Sulpice (II, 3, 2). Les désordres politiques ne sont donc que les signes de la fin du monde. Martin prédit ainsi la fin du monde dans un passage du *Gallus*⁷³.

71 Tiré de *Daniel*, 2.

72 INGLEBERT, op. cit., p. 375.

73 Sulpice SEVERE, *Gallus, Dialogues sur les vertus de Saint Martin*, éd. Jacques FONTAINE, SC 510, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 2006, livre II, 14, 1-4.

Ces idées ne sont pas extraordinaires à cette époque : Jérôme lui-même, par exemple, développe une pensée similaire dans sa lettre à Héliodore, consacrée à la mort du neveu de celui-ci, Népotien⁷⁴ :

Olim offensum sentimus, nec placamus Deum. Nostris peccatis Barbari fortes sunt. Nostris uitiiis Romanus superatur exercitus: et quasi non haec sufficerent cladibus, plus pene bella civilia, quam hostilis mucro consumpsit. Miseri Israelitae, ad quorum comparationem Nabuchodonosor servus Dei scribitur. Infelices nos, qui tantum displicemus Deo, ut per rabiem Barbarorum, illius in nos ira desaeuiat.

« Nous sentons Dieu depuis longtemps offensé, et nous ne l'apaisons pas. C'est par nos péchés que les Barbares sont vigoureux. C'est par nos vices que l'armée romaine est vaincue : et comme si tant de défaites ne suffisaient pas, la guerre civile détruit presque plus que l'épée de l'ennemi. Malheureux les Juifs, que Dieu donna à Nabuchodonosor pour qu'ils le servent ! Malheureux que nous-mêmes, qui avons tant déplu à Dieu, que sa colère s'exerce contre nous à travers la fureur des Barbares ! »

La déploration de la mort de Népotien s'étend ici à la totalité de l'Empire décrit comme ravagé par les Barbares et les guerres civiles : on retrouve les deux fléaux mis en avant par Sulpice Sévère. La comparaison avec les Juifs est du même ordre : les malheurs de notre temps sont le reflet des malheurs racontés par la Bible. Le point commun entre les deux hommes reste bien sûr leur inclination à l'ascétisme. La différence néanmoins fondamentale est que Jérôme ne va pas jusqu'à prophétiser une fin du monde.

André Lavertujon souligne que « la croyance qu'il fallait se préparer à la catastrophe finale comme devant se produire sous un délai très bref, bien que basée sur les paroles de Jésus, avait beaucoup baissé après trois siècles d'attente ; cependant ni Martin, ni Chrysostome, ni Sulpice n'éprouvaient de doutes à ce sujet⁷⁵. » La finalité de l'aventure humaine, c'est pour Sulpice ce qu'annonce la Bible, et l'objectif de la fin du récit à propos de nos deux hérésies est d'en relever les signes dans les événements récents⁷⁶. Sulpice

74 SAINT JÉRÔME, *Correspondance*, éd. Jérôme LABOURT, Les Belles Lettres, CUF, Paris, tome III (1953), LX, 17. Traduction personnelle.

75 SULPICE SEVERE, *Chronique*, éd. André LAVERTUJON, Hachette, Paris, 1906, t. II, p. 137.

76 Voir le tableau moral apocalyptique de la fin de l'ouvrage : désaccords, guerre, haine, complaisance,

Sévère livre un avertissement qui ne laisse aucun doute sur sa conception de l'histoire : ce qui attend ses contemporains, c'est une dernière persécution, *eam, quam sub fine iam saeculi Antichristus exercebit*, « celle qui, vers la fin du siècle en cours, sera l'œuvre de l'Antéchrist. »

Comment Sulpice Sévère voit la fin des temps ? Ghislaine de Senneville-Grave discute la traduction du terme *saeculi* par « siècle » dans différents passages du texte (nous l'avons rencontré plus haut en II, 33) : le *saeculum* est-il le septième millénaire des millénaristes ? Ou, comme elle le pense plutôt, une simple indication temporelle, signifiant qu'il ne reste qu'un siècle à vivre à l'humanité ? Mais *saeculum* peut avoir un sens assez vague, et Sulpice Sévère ne semble pas se hasarder à proposer une date précise. On a longtemps discuté la réalité de la vision millénariste de notre auteur. Ghislaine de Senneville-Grave a tendance à la nuancer fortement : « Sulpice Sévère n'a pas été millénariste. (...) Il vaut mieux penser avec Gerritt Kant Van Andel que l'eschatologie de Sulpice Sévère, fondée sur les 6000 ans, sur le pouvoir accru de Satan dans le monde, sur la venue proche de l'Antéchrist, et la confiance qu'il accorde à l'Apocalypse sont des choix qui s'inscrivent dans des divergences courantes à son époque et qu'elles ne relèvent pas du millénarisme. Sulpice se place en réalité dans la lignée de Cyprien et d'Hilaire (...), il cherche surtout à convaincre ses lecteurs et à les engager sur la voie de la conversion en leur rappelant les conséquences pratiques d'un calcul plus exact de la durée des six âges du monde (...).⁷⁷ » La réflexion de Tiphaine Moreau, qui réfléchit sur l'épisode de l'invention de la croix, dont nous allons reparler, complète cette affirmation : « La connaissance du passé répond objectivement à l'attente du futur et de la fin des temps. En effet, Sévère a largement consulté l'Ancien Testament pour la rédaction de sa chronique, faisant naître chez lui des préoccupations eschatologiques. (...) Le chroniqueur laisse comprendre que le monde doit s'attendre à la fin et que celle-ci annonce le temps du salut pour le peuple élu⁷⁸. »

Comment interpréter alors les différentes séquences du passage en II, 3, 3 qui annonce le *regnum (...) aliud incorruptum atque perpetuum, id est futurum saeculum*,

peur, inconséquence, jalousie, intrigue, etc... qui font que « tout [est] bouleversé et confondu comme jamais » (II, 51, 5).

77 Ghislaine de Senneville-Grave, pp. 56-57.

78 MOREAU Tiphaine, « Épître XXXI de Paulin de Nole et Chronique de Sulpice Sévère », in François GUILLAUMONT et Patrick LAURENCE (ed.), *La présence de l'histoire dans l'épistolaire* [en ligne], Presses universitaires François-Rabelais, Tours, 2012, pp. 121-130. Citation de la p. 129.

quod sanctis paratum est, « l'autre royaume, incorruptible et éternel, qui est le siècle futur préparé pour les saints » ? On peut se demander quel est ce « royaume », repris du texte de Daniel, dans l'esprit de Sulpice. Il s'agit manifestement de la promesse d'un salut non-terrestre : *aliud*, « autre », *incorruptum*, « incorruptible » semblent l'exprimer. Le sens de la proposition relative suivante est clair : pour Sulpice, le salut promis aux Chrétiens n'est envisageable que pour quelques-uns, au milieu de la corruption générale.

Et Sulpice d'ajouter : *de quo uno adhuc quorundam fides in ambiguo est, non credentium de futuris, cum de praeteritis conuincantur* « Sur ce seul point, la foi de quelques-uns est encore dans l'incertitude : ils ne croient pas aux événements futurs, alors qu'ils admettent ceux du passé. » De qui parle Sulpice dans le deuxième membre ? La simple mention de ceux qui « ne croient pas aux événements futurs » montre en tous cas que Sulpice se fait fort, par son récit, de les convaincre : ainsi, pour l'historien, le passé biblique dit le futur des Chrétiens.

Son récit n'a donc rien d'historique au sens de l'historiographie classique : c'est à la fois un prolongement, un commentaire, une démonstration du récit biblique. Le « lecteur modèle » supposé par Sulpice est également un lecteur soucieux d'apprendre l'histoire telle que la Bible la prévoit. Sulpice Sévère a un discours nettement eschatologique : la fin des temps actuels est proche.

Homme marqué par la lecture de la Bible, qu'il a lue sans doute en quasi-intégralité, livres historiques compris⁷⁹, il écrit un texte en guise d'avertissement. Témoignant de conceptions anti-barbares, anti-juives, et particulièrement orthodoxes, son livre est celui d'un ascète, admirateur du monachisme, qui cherche à convaincre de la vanité du monde matériel, social, politique face à l'évidence d'un déclin, voire de la prophétie d'une fin du monde dont seuls les saints seront sauvés. Il est suffisamment convaincu de l'imminence de celle-ci pour qu'elle l'ait poussé à changer de mode de vie et pour s'efforcer de la déceler dans la marche du monde contemporain.

I.D.5. Perspectives d'étude

Nombre de commentateurs se sont attachés à déterminer quelles ont pu être les sources de Sulpice, en pointant notamment la dépendance de ce dernier aux textes

79 INGLEBERT, op. cit., p. 387.

d'Hilaire de Poitiers. La question des sources est évidemment utile, et nous nous référerons plusieurs fois à cet aspect du texte. Mais il conduit parfois à une vision trop éclatée du texte, allant jusqu'à nier son autonomie et sa cohérence : pour citer Muriel Débié, «à partir du moment pourtant où elles reposent sur l'usage de sources antérieures, les histoires et les chroniques sont par excellence une littérature en extraits, puisque dès lors que l'historien s'intéresse aux événements d'un passé lointain dont il n'a pu être le témoin, dès lors qu'il ne peut plus pratiquer l'autopsia ou au moins reposer sur les témoignages, il doit utiliser des sources antérieures qu'il excerpte. (...) Le risque (...) est de perdre, en se focalisant sur la fenêtre ainsi ouverte sur la mosaïque des extraits, la vue d'ensemble sur le texte nouveau qui a été tissé à partir d'eux⁸⁰. » Or c'est la cohérence de ce texte et de la pensée de Sulpice qui nous intéresse. Notre réflexion se situe donc plutôt au niveau du produit fini, tel que livré par notre auteur.

Le texte des *Chroniques* a déjà été examiné sous l'angle d'idées-forces qui peuvent être perçues dans l'écriture : Jacques Fontaine a démontré l'influence de Salluste chez Sulpice, à travers l'imitation du style sallustéen et la réutilisation du topos de la décadence romaine, avec pour objectif de se faire mieux comprendre de ses lecteurs, lettrés, en rattachant sa pensée historique à un modèle prestigieux⁸¹. Sylvain Jean Gabriel Sanchez l'interprète comme la possibilité de « dramatiser l'affaire religieuse dans le traitement qu'il en fait : ainsi le priscillianisme apparaît comme un ferment de contestation remettant en cause le désordre établi dans les Eglises constantiniennes⁸². » Il souligne également, à la suite de J. Fontaine, que Sulpice veut peut-être « réagir contre l'injustice des préjugés courants contre le priscillianisme et (...) l'identifier avec un retour à la pureté ascétique de son temps. »

Notre démarche est la même que pour les autres textes que nous étudions : en examinant les figures d'hérétiques et leurs actes tels qu'ils apparaissent dans le récit de Sulpice, on cherchera à comprendre en quoi leur représentation obéit à des idées préconçues, des stéréotypes littéraires (hérésiologiques notamment) et des réminiscences (notamment classiques) ; de quelle manière ils servent d'exemples dans le dispositif

80 DEBIE Muriel, «L'historiographie tardo-antique, une littérature en extraits», in MORLET Sébastien (éd.), *Lire en extraits*, PUPS, Paris, 2015, pp.393-413. Citation des pages 393-394.

81 FONTAINE Jacques, « L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Sévère », in *Classica et Iberica : a Festschrift in Honor of the Reverend Joseph M. F. Marique, s.j.*, P. T. Brennan (éd.), Worcester, 1975 p. 355-392.

82 SANCHEZ, op. cit. p. 104 ; p. 103 pour la citation suivante.

rhétorique implicite du récit ; et quelles sont les éléments narratifs, descriptifs ou idéologiques que le récit met en avant, au détriment d'autres points passés sous silence.

Rappelons qu'il ne s'agit pas de nier la valeur historique du texte ou de jeter un doute définitif sur un récit qui évacuerait tout ce qui n'entrerait pas dans son cadre idéologique. La question est la même que pour n'importe quelle recherche philologique : comment comprendre son récit ? On y ajoutera une dimension plus critique : quels moyens avons-nous de nous affranchir du prisme qui nous est imposé par l'auteur ? Le récit que fait Sulpice de la crise arienne est en effet l'occasion de mesurer la force et les effets de ce prisme.

II. Le récit de la crise arienne

Avant de nous plonger dans l'étude du récit de la crise arienne, il est nécessaire de rappeler ce qui précède le passage qui nous intéresse, dans la mesure où l'auteur insère son récit dans une perspective d'ensemble, qu'il rappelle dans une transition.

Sulpice Sévère fait le récit des persécutions contre l'Eglise, depuis Néron (chap. 28) jusqu'à Dioclétien (chap. 33). Il achève ce récit en assurant (II, 33, 1-3) :

Sed finis persecutionis illius fuit abhinc annos IX et LXXX, a quo tempore Christiani imperatores esse coeperunt. (...) exinde tranquillis rebus pace perfruimur ; neque ulterius persecutionem fore credimus, nisi eam, quam sub fine iam saeculi Antichristus exercebit.

« Mais cette persécution prit fin il y a de cela quatre vingt-neuf ans, époque à partir de laquelle les empereurs commencèrent à être chrétiens. (...) Depuis, nous jouissons de la tranquillité et de la paix ; et nous ne croyons pas qu'il y ait à l'avenir une persécution future, sinon celle que provoquera l'Antéchrist à la fin du monde. »

Sulpice, qui écrit donc cette partie du texte quatre vingt-neuf ans après l'édit de Milan, soit en 402 ou 403, met en avant la rupture que représente le règne de Constantin, et souligne que le temps présent est celui de la « paix de l'Eglise ». Il se projette également

dans le futur : comme nous l'avons souligné dans notre introduction, Sulpice compte neuf persécutions, qu'il rapproche des dix plaies d'Égypte. *Etenim sacris uocibus decem plagis mundum afficiendum pronuntiatum est*, écrit-il en II, 33, 2 : « En effet, des voix inspirées ont clairement annoncé que le monde devait endurer dix plaies. » Il en manque donc une, la dernière qui surviendra « à la fin du monde » (*sub fine iam saeculi*), et sera provoquée par l'Antéchrist.

La description de la paix de l'Église et du règne de Constantin est centrée sur l'invention de la Vraie Croix (II, 33-34). Le passage où Sulpice raconte l'invention de la croix de Jésus par l'impératrice Héléne constitue l'apogée de la révélation chrétienne : les découvertes sont extraordinaires (*mirum*, II, 33, 3, à propos de l'endroit où Jésus a marché avant sa disparition ;) et les preuves (*documentum est*, en II, 33, 3) s'imposent à tous ; le monde entier est en haleine (*difficultas omnium animos mentesque turbauerat*, II, 34, 2). Dieu lui-même vient confirmer la découverte (*quasi Dei nutu*, II, 34, 2). L'hyperbole et le miracle dominant le récit⁸³.

L'avènement des deux hérésies n'est pas considéré comme une persécution « officielle », alors même, on le verra, que Sulpice Sévère parlera de la *uim persecutionis* exercée par les empereurs contre les orthodoxes à l'instigation des ariens. Il décrit, on l'a vu, la crise arienne (comme l'épisode priscillianiste) comme *tempora aetatis nostrae graui et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia* (II, 46), une formulation qui s'ajoute à l'expression employée dans sa préface : *ecclesiarum intestinis periculis turbata omnia* (I, 2). Sulpice insiste sur la généralisation du danger (répétition d'*omnia*). Le « danger », *periculum*, est quant à lui désigné en II, 35, 1 comme *pace generatum* : on a déjà vu plus haut que dans une perspective aussi bien sallustéenne que chrétienne, Sulpice Sévère considère que l'Église privée d'adversité ne peut que déchoir, la corruption provenant de la paix et du confort⁸⁴.

83 L'épisode n'est pas isolé dans les sources. L'impératrice-mère est également un personnage important des histoires ecclésiastiques d'Eusèbe de Césarée, de Socrate de Constantinople et de Sozomène : voir l'article de Luce PIETRI, « Constantin et/ou Héléne, promoteurs des travaux entrepris sur le Golgotha: les comptes rendus des historiens ecclésiastiques grecs du Ve siècle », in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 2001, p. 371–380 ; ainsi que l'article de Sławomir BRALEWSKI, « The pious life of Empress Helena, Constantine the Great's mother, in the light of Socrates of Constantinople and Sozomen. », in *Studia Ceranea* 7, Łódź, 2017, p. 27–39.

84 Jacques Fontaine y voit « un schéma encore plus sallustéen avec l'influence dépravatrice de la paix et de la prospérité, sur les peuples aussi bien que sur leurs gouvernants. », « La perception du temps chez Sulpice Sévère : contradictions et cohérence. », in REA, tome 90, 1988, n°1-2. p. 171.

Le mal est donc, d'après Sulpice, nouveau et d'origine interne : il n'a pas d'équivalent dans le récit biblique, ou les temps qui précèdent, et ne vient pas d'un ennemi extérieur. Sulpice ignorerait-il toutes les hérésies des siècles précédents ? Il a pourtant lu la *Chronique* d'Eusèbe traduite par Jérôme⁸⁵. On pourrait ainsi penser qu'il s'agit là d'une simple *captatio benevolentiae* destinée à attirer l'attention sur les événements exposés dans la partie inédite du récit . Le danger que représentent l'arianisme et le priscillianisme s'en trouvent grandis, l'un par son extension géographique, l'autre parce qu'il relève du passé récent, vécu par le narrateur. On constate également que Sulpice, est soucieux d'expliquer de façon morale le phénomène hérétique.

On doit néanmoins s'interroger sur la façon dont Sulpice conçoit les temps contemporains : qu'y a-t-il exactement de particulièrement dangereux pour l'Eglise, et à quel ennemi doit-on ce bouleversement ? Entrons dans les détails du récit.

II.A. Composition du récit

Michel Meslin distingue deux aspects de ce qu'on appelle en général la crise arienne : l'« activité doctrinale » et la « simple politique ecclésiastique ». Il souligne que « les deux phénomènes, loin d'avoir eu un développement synchronique d'une égale intensité, furent constamment mêlés au cours de cette crise. (...) « A considérer rapidement, à travers les documents contemporains, l'ensemble de la crise arienne, on éprouve d'abord l'impression confuse d'une suite ininterrompue de règlements de comptes entre clans théologiques rivaux, qui s'anathématisent, s'excommunient et se déposent réciproquement avec d'autant plus d'allègre vigueur que les situations acquises ne le sont jamais définitivement »⁸⁶. De fait, le récit de Sulpice met l'accent sur les péripéties de la politique ecclésiastique, sans s'attarder très longtemps sur la doctrine, ce qui ne manquera pas de rappeler notre lecture de la *Chronique* de Jérôme. Est-ce à dire que la doctrine intéressait finalement assez peu les acteurs ou les historiens de cette crise ? On peut bien sûr invoquer les conventions du genre historique, qui relève du récit et non de l'exposé didactique, fût-il polémique. Michel Meslin avance trois raisons à cette focalisation sur les jeux de pouvoir ecclésiastiques : l'ingérence du pouvoir impérial dans les affaires

85 Ghislaine de Senneville-Grave, pp. 34-35.

86 MESLIN Michel, *Les ariens d'Occident, 335-430*, Patristica Sorbonensia 8, Le Seuil, Paris, 1967, pp. 253-4.

religieuses, une « prudence tactique en face de problèmes délicats à résoudre », qui amène les acteurs à ne pas s'aventurer trop hardiment dans la controverses théologique, et la relative ignorance de la « majorité des évêques » de « l'enjeu de la querelle ».

Sulpice nous livre ainsi un récit factuel qui ne se permet que quelques digressions. Examinons-en la composition exacte. Le récit de la crise arienne occupe une quinzaine de pages dans notre édition de référence, couvrant les chapitres 35 à 45. Il est assez dense et couvre les événements suivants, rapportés dans cet ordre, le plus souvent sans indication précise de date :

- une introduction, qui présente la nature et les circonstances de l'émergence de l'arianisme ; cette introduction ignore Arius lui-même et met en avant deux personnages qualifiés de « deux Arius » (35, 1-2) ;

- le concile de Nicée (*synodus apud Nicaeam*, 35, 2) convoqué par l'empereur Constantin (35, 2 – 3) ;

- le conflit entre Athanase d'Alexandrie et ses adversaires, désignés comme *arriani*, les ariens, découpé en trois séquences :

- les premières accusations (liées aux personnages de Marcel d'Ancyre et Photin de Sirmium) qui aboutissent à l'exil d'Athanase, peu après contesté par des évêques égyptiens (36, 1 – 2) ;

- le concile de Sardique (*apud Sardicam*, 36, 2) qui voit l'absolution d'Athanase, et l'excommunication de ses accusateurs, Ursace et Valens, « chefs des ariens » (36, 2-3)

- l'acharnement des ariens contre Athanase qui aboutit à la condamnation de Marcel et Photin, mais pas d'Athanase lors d'un concile non nommé par l'auteur, a priori identifiable au premier Concile de Sirmium⁸⁷ de 347 (37) ;

- une digression sur l'emprise de Valens sur l'empereur Constance illustrée par une anecdote sur la bataille de Mursa (*apud Mursam contra Magnentium*, 38, 3) qui couvre le chapitre 38;

- les conciles tenus en Arles, à Béziers puis à Milan (*apud Arelatem ac Bitteras, oppida Galliarum*, 39, 1 ; *Mediolanum conuenitur*, 39, 2) qui reviennent sur la question d'Athanase et exilent Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, Denys de Milan, Libère, Rhodanius de Toulouse et Hilaire de Poitiers ; Sulpice évoque également le retour de

87 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 444.

Libère à Rome (39) ;

- une pause dans la narration assortie d'une allusion au quatrième concile de Sirmium de 358⁸⁸ au chapitre 40, où Sulpice explique un point de doctrine (différences entre les termes *omousion*, *omeousion* et *anomeousion*, en 40, 1) et fait un bilan géographique de l'expansion des ariens (40, 2-3) ;

- le concile de Rimini (*apud Ariminum (...) synodum*, 41,1): ses préparatifs – lors desquels Sulpice insiste sur le comportement des évêques occidentaux, et son déroulement jusqu'à l'envoi de légats à l'empereur (41) ;

- le concile de Séleucie d'Isaurie (*apud Seleuciam Isauriae*, 42,1), où se présente Hilaire de Poitiers, toujours exilé, tenu en parallèle de celui de Rimini (42) ;

- un retour détaillé sur la suite du déroulement du concile de Rimini (43 – 44), qui se poursuit sous la contrainte de l'empereur et s'achève par l'explication d'une ruse de Valens et Ursace ;

- s'ensuivent les conséquences négatives des deux conciles (45, 1), puis le récit des actions d'Hilaire de Poitiers pour rétablir l'orthodoxie en Occident jusqu'à sa mort, (Sulpice Sévère parle de nombreux conciles, *frequentibus inter Gallias conciliis*, en 45,3 : on peut au moins identifier le concile de Paris de 360/361) ainsi que l'évocation de l'intransigeance de Lucifer de Cagliari (45, 4).

Nous dirons d'emblée un mot des sous-titres ajoutés au récit par Ghislaine de Senneville-Grave ; elle distingue 6 épisodes :

- « La nouvelle menace » (35) ;
- « Les intrigues. Athanase » (36-37) ;
- « La violence ouverte » (38-40) ;
- « Les synodes de Rimini et de Séleucie » (41-44) ;
- « La victoire finale des exilés » (45).

S'ils semblent résumer le fil du récit sulpicien, ils en négligent certains aspects importants : le dernier titre semble notamment ignorer que Sulpice fait une distinction très nette entre un Orient ravagé par l'arianisme (45, 2) et un Occident

88 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 453, écrit 357 ; nous corrigeons d'après Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, PUF, Paris, 2005, p. 330 et Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius, Theology and politics in the constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, p. 142 et p. 232.

redevenu pur grâce à Hilaire (45, 3). Mais il permettent de souligner la structure narrative sous-jacente du récit : une menace survient ; elle est d'abord diffuse, relève de l'intrigue politique ; elle devient violente ; deux synodes parallèles voient le conflit entre toutes les parties éclater de façon définitive ; mais les héros, les évêques exilés au premier rang desquels Hilaire de Poitiers, l'emportent finalement. Nous sommes ici dans une structure narrative qui relève de l'épopée, dans laquelle un héros affronte des ennemis avant d'en venir à bout.

Ce sont ensuite plusieurs éléments d'ensemble du récit qui appellent quelques remarques.

Un premier élément est évident : l'histoire politique romaine est totalement absente du récit, hormis l'épisode de la bataille de Mursa et, bien sûr, les interventions impériales dans les affaires religieuses. On a déjà souligné que le point de vue de Sulpice se limitait à l'histoire de l'Eglise et de sa relation avec Dieu. Il se soucie peu de l'arrière-plan profane. L'essentiel des épisodes du récit sont des conciles, et la plupart des péripéties relèvent de préparatifs, manœuvres ou conséquences de conciles. Cela relève de la préoccupation historique de Sulpice : seul le devenir de l'Eglise, nouveau peuple de Dieu, importe. Le reste est secondaire⁸⁹. Sauf qu'aujourd'hui, la relation avec Dieu ne passe plus par des batailles ou des exploits personnels comme dans l'Ancien Testament, mais par des débats ecclésiastiques.

La première conséquence de cette focalisation est narrative : les évêques sont ainsi les protagonistes du récit, et les seuls autres personnages qui contribuent à l'action principale sont les empereurs (ou leurs agents). L'accroissement du pouvoir, à la fois ecclésiastique, judiciaire et politique des évêques a été abondamment décrit⁹⁰. Le récit historique s'en fait ici l'écho au niveau ecclésiastique, mais l'épisode de Mursa montre la

89 On pense, par contraste, à l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople dans laquelle l'auteur, à l'inverse de Sulpice, demande à ses lecteurs « de ne pas [le] blâmer parce que, tout en proposant une histoire ecclésiastique, [il mêle] à celle-ci les guerres qui ont eu lieu à l'époque en question, pour autant qu' [il a] pu en connaître l'histoire avec certitude. » Et de rajouter, en ce début de livre V : « Nous faisons cela pour plusieurs raisons : non seulement pour porter à la connaissance ce qui s'est passé, mais aussi pour que les lecteurs n'éprouvent pas un sentiment de saturation en ayant à s'intéresser aux seules querelles des évêques et à ce qu'ils manigancèrent les uns contre les autres. Avant même cela, c'est pour que l'on sache que lorsque les affaires publiques sont dans le trouble, celles de l'Eglise le sont aussi, par une sorte de sympathie. » (SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, éd. de Gunther Christian HANSEN, traduction et notes de Pierre PÉRICHON & Pierre MARAVAL, livres IV-VI, SC 505, Paris, Le Cerf, 2006, p. 149). Au-delà de l'amusante considération sur l'ennui des lecteurs, il met en avant une autre vision de l'histoire chrétienne.

90 Pour une synthèse, lire Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, PUF, Paris, 2005, pp. 168-170.

façon dont l'un d'entre eux se mêle à des événements plus temporels. La deuxième conséquence relève du rôle de l'empereur dont on peut penser qu'il reste au second plan : mais Constantin est bien présent (il est cité nommément quatre fois⁹¹, est corrompu par les ariens en 35, 1, convoque les conciles de Nicée et de Sardique, exile Athanase), de même que Constance (nommé directement deux fois⁹², il préside Sardique, est le jouet de Valens après Mursa, publie un édit contre Athanase en 39, 1 ; on utilise sa signature en 39, 3 ; et il convoque le concile de Rimini en 41,3). L'empereur, même lorsqu'il n'est pas nommé, conserve un rôle important, voire l'initiative de l'action : Sulpice souligne en général qu'il a l'initiative des conciles et qu'il est tantôt le jouet, tantôt le complice des hérétiques. On a pu ainsi dire de Constantin qu'il était un évêque⁹³, ou de Constance qu'il était « l'évêque des évêques⁹⁴ » et notre texte s'en fait l'écho. La troisième conséquence est d'ordre axiologique : la crise arienne est un conflit entre évêques, et il y a de bons évêques et de mauvais évêques. Marie-Françoise Baslez rappelle le rôle dévolu aux évêques selon Ignace d'Antioche : « la structuration ecclésiale (...) devait garantir et défendre la communauté contre tout dissentiment ou dissidence (...) autour d'un personnage charnière, l'évêque⁹⁵. » On sait que le terme signifie, de fait, en grec, « celui qui surveille ». Or le mal est au sein de l'église, et a même atteint ceux qui devraient en être les guides et les gardiens. Athanase et Hilaire, en premier lieu, mais aussi dans une moindre mesure les autres évêques du camp orthodoxe, correspondent à l'inverse au modèle conventionnel de l'évêque pourfendeur d'hérétiques⁹⁶. Pour ce qui est de l'empereur, on peut avoir l'impression qu'il n'y en a que de mauvais, tant Constantin comme Constance semblent influencés par les ariens.

Deuxième constatation : le discours du narrateur intervient à trois reprises, en dehors de quelques brèves digressions, en interrompant le fil du récit pour analyser la situation d'ensemble ; il tend a priori à démontrer la même idée : l'hérésie arienne progresse partout

91 33, 1 ; 33, 2 ; et 36, 2 (deux fois).

92 36, 2 et 38,3.

93 William SESTON analyse la portée de cette phrase célèbre et diversement interprétée de Constantin rapportée par la *Vita Constantini* dans son article « Constantine as a 'bishop' », *The Journal of Roman Studies*, vol. 37, Parts 1 and 2, Society for the promotion of Roman studies, Cambridge, 1947, pp. 127-131.

94 BRALEWSKI, Slawomir, « L'influence de l'empereur Constance II sur la composition des conciles », *Warszawskie Studia Teologiczne*, VIII, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Varsovie, 1995, pp. 127-148, rappelle cette expression de Lucifer de Cagliari et souligne le grand nombre de conciles convoqués par Constance.

95 BASLEZ, Marie-Françoise, *Comment les Chrétiens sont devenus catholiques*, Tallandier, Paris, 2019, p. 78

96 BASLEZ, Marie-Françoise, *Les Premiers bâtisseurs de l'Eglise*, Fayard, Paris, 2016, pp. 190-193.

dans le monde, malgré une note d'espoir à la fin du texte.

Ainsi, Sulpice écrit que « l'hérésie arienne éclata et troubla le monde entier⁹⁷ par l'erreur qu'elle y introduisit » (*haeresis Arriana prorupit totumque orbem iniecto errore turbauerat*, 35, 1) en guise d'introduction. Puis, lors de la première pause de la narration, il affirme : *eoque his certaminibus processum, ut istiusmodi piaculis orbis terrarum implicaretur*. (40,2), « on en arriva à un tel point, par ces querelles, que le monde entier fut entraîné dans ces impiétés ». Sulpice énumère alors les régions touchées : l'Italie, l'Illyrie, l'Orient, les Gaules, l'Espagne (cette dernière sur la foi de rumeurs, on en reparlera à propos du personnage d'Ossius de Cordoue). Seule l'Afrique ou la Bretagne ne sont pas mentionnées. Sulpice semble en effet totalement ignorer ce qui se passe en Afrique – la crise donatiste, notamment. Sulpice assène à nouveau sa thèse quelques lignes plus loin (40,3) : *quis rebus perturbato orbe terrarum*, « Le monde entier était bouleversé par ces événements ». On retrouve encore un peu plus loin (45, 2) la même constatation : *uerum ubi permensus est orbem paene terrarum, male perfidiae infectum*, « mais lorsqu'il [Hilaire de Poitiers] eut traversé le monde infecté presque tout entier par le mal de l'hérésie⁹⁸ ». La seule note d'espoir vient du résultat des efforts d'Hilaire de Poitiers : *illud apud omnes constitit unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas*. (45,3) « Pour tous, il s'avéra qu'au seul Hilaire était dû pour nos Gaules d'avoir été délivrées du scandale de l'hérésie. » Le récit s'efforce donc d'illustrer cette affirmation répétée en conjonction avec la métaphore hérésiologique habituelle : celle de la maladie contagieuse. On constate donc que plusieurs représentations d'ordre idéologique orientent le récit : les événements du siècle n'ont pas d'influence profonde sur la marche du monde, les évêques sont les acteurs de la crise, les moteurs positifs ou négatifs de sa résolution, et l'hérésie contamine les Eglises du monde entier.

Avant d'examiner la façon dont Sulpice narre ces événements, on s'attachera à soulever les problèmes posés par la chronologie de son récit.

97 Nous nous éloignons ici de la traduction proposée par Ghislaine de Senneville-Grave afin de rendre à chaque fois de la même manière la répétition de l'expression *orbis terrarum* par Sulpice. Il en est de même pour la phrase de Sulpice en 45,2 (voir note suivante).

98 Même remarque qu'à la note précédente.

II.B. Chronologie du récit

Sulpice Sévère inscrit la succession des événements dans une chronologie : le tableau suivant permet de comparer l'ordre des événements, leur date aujourd'hui admise⁹⁹ et la datation, en général exprimée de façon relative, proposée par Sulpice.

<i>Événements du récit</i>	<i>Datation avancée par Sulpice</i>	<i>Datation effective</i>
Apparition de l'arianisme (35, 1-2)	Après l'invention de la Vraie Croix : <i>His per Helenam gestis (...) tum haeresis arriana prorupit...</i> « Hélène ayant accompli cela ¹⁰⁰ (...) c'est alors que l'hérésie arienne éclata »	326 - 327 (Hélène en Orient) ¹⁰¹ 319 – 323 (émergence d'Arius)
Concile de Nicée (35, 2-3)	Pas de datation	325
Concile (non mentionné) de Tyr (36,1) Premier exil d'Athanase Protestations des évêques égyptiens (36, 2)	Après le Concile de Nicée, sans précision supplémentaire <i>Mox in Aegypto</i> , « Peu après, en Egypte »	335 (Concile de Tyr) Novembre 335 (premier exil d'Athanase ¹⁰²) Pâques 338 (concile d'Alexandrie ¹⁰³)
Concile de Sardique (36,2)	<i>Iubet (...) apud Sardicam (...) congregari. Inter haec Constantinus moritur.</i> « Il ordonne (...) de se réunir (...) à Sardique. Sur ces entrefaites, Constantin meurt »	22 mai 337 (mort de Constantin) automne 343 (concile de Sardique ¹⁰⁴)

99 Nous nous fondons généralement sur les dates avancées par Pierre MARAVAL, dans ses deux ouvrages *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, PUF, Paris, 2005, pp. 313-348, et *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, pp. 237-280 ainsi que l'ouvrage d'Henri-Irénée MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, 303-604, Le Seuil, Paris, 1985, pp. 41-55. Le cas échéant, quelques références supplémentaires sont données dans les notes afférentes à chaque événement.

100 Nous nous éloignons ici de la traduction proposée par Ghislaine de Senneville-Grave par souci de clarté dans la lecture du tableau.

101 D'après Pierre MARAVAL, *Constantin le Grand, Empereur romain, empereur chrétien, 306-337*, Tallandier, collection Texto, Paris, 2014, p. 383.

102 ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux apologies à l'empereur Constance pour sa fuite*, éd. Jan M. SZYMUSIAK, Le Cerf, SC 56 bis, Paris, 1987, p. 26.

103 D'après Pierre MARAVAL, *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, p. 244.

104 D'après Ghislaine de Senneville-Grave, p. 442, qui suit PIETRI Charles, *Roma christiana : recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Ecole française de Rome, Rome, 1976. Mark DELCOGLIANO est du même avis dans son article « The Date of the council of Serdica : A Reassessment of the Case for 343 », in *Studies in Late Antiquity*, vol. 1, n°3, University of California Press, Berkeley, 2017, pp. 282-310.

<p>Premier retour d'Athanase (36, 2)</p> <p>Ursace et Valens à Rome (36,3)</p>	<p><i>Synodus congregata iam Constantio imperatore Athanasium absoluit</i></p> <p>« Le synode, réuni désormais sous l'autorité de Constance, absout Athanase »</p>	<p>337 (premier retour d'Athanase)</p> <p>345 (Ursace et Valens à Rome)</p> <p>octobre 346 (second retour d'Athanase)¹⁰⁵</p>
<p>Premier concile (non mentionné) de Sirmium (37)</p>	<p><i>Interiecto deinde tempore,</i></p> <p>« Un peu de temps passa » [après le concile de Sardique]</p>	<p>347¹⁰⁶</p>
<p>Bataille de Mursa (38)</p>	<p><i>Nam eo tempore, quo apud Mursam contra Magnentium armis certatum...</i></p> <p>« De fait, à l'heure de la bataille rangée contre Magnence à Mursa... »</p>	<p>28 septembre 351</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Concile d'Arles • Concile de Béziers <p>(39, 1)</p>	<p>Après la bataille de Mursa, et l'édit impérial condamnant les soutiens d'Athanase sans précision supplémentaire (les conciles sont cités dans cet ordre)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 353 (Arles) • 356 (Béziers)
<p>Concile de Milan (39, 2)</p>	<p><i>Interea Mediolanum conuenitur...</i></p> <p>« Entretemps on se réunit à Milan... »</p>	<p>355</p>
<p>Exil d'Hilaire de Poitiers (39,4)</p>	<p>Lors du concile de Milan :</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Illinc (...) Liberius (...) et Hilarius (...) dantur exilio.</i> « De là (...) Libère (...) et Hilaire (...) sont livrés à l'exil » • <i>Ita pulsi in exilium, quos supra memoravimus, abhinc annos</i> 	<p>356 (Concile de Béziers)¹⁰⁸</p>

105 ATHANASE D'ALEXANDRIE, op. cit., p. 34.

106 Selon Ghislaine de Senneville-Grave (p. 444), Sulpice Sévère, s'appuyant sur Hilaire de Poitiers, fait allusion au concile de Sirmium de 347 : voir Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, PUF, Paris, 2005, p. 327. Il peut s'agir aussi du concile de Sirmium daté de 351 : on trouve des arguments en ce sens chez Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius, Theology and politics in the constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, pp. 109-110. Nous abordons cette question plus loin.

	<i>quinque et XL, Arbitione et Lolliano consulibus</i> , « c'est ainsi que furent envoyés en exil ceux que nous venons de rappeler, il y a de cela quarante-cinq ans, sous le consulat d'Arbition et de Lollianus. » (soit 355 ¹⁰⁷)	
Emeute à Rome : retour de Libère (39,5)	Peu après le concile de Milan : <i>Liberius paulo post urbi redditus...</i> « Libère, peu après, fut rendu à sa ville... »	Été 357 ¹⁰⁹ Deuxième semestre, ou 2 août 358 ¹¹⁰
Formule d'Ancyre et troisième concile (non mentionné) de Sirmium de 358 (40, 1)	Pendant l'affaire de Libère : <i>interea</i> , « pendant ce temps »	Pâques 358 (formule) Juin 358 (concile) ¹¹¹
Concile de Rimini (41 puis 43 - 44)	<ul style="list-style-type: none"> • Après le concile de Milan, sans précision supplémentaire • Durée de six mois : <i>Clausos intra unam urbem episcopos iam septimum mensem ...</i> « Les évêques enfermés dans une seule ville depuis déjà six mois » 	Mai 359
Concile de Séleucie d'Isaurie (42)	<ul style="list-style-type: none"> • En même temps que le concile de Rimini : <i>Interim in Oriente...</i> « Pendant ce temps-là en Orient » • La quatrième année d'exil d'Hilaire en Phrygie : <i>Qua tempestate Hilarius, quartum iam exilii annum in Phrygia agens...</i> « A cette 	Septembre 359 (Concile de Séleucie d'Isaurie) 356 – 360 (Exil d'Hilaire, la quatrième année est donc 359)

107 GOYAU, Georges, *Chronologie de l'Empire romain*, Errance, Paris, 2007, « 355 ap. J.-C. », p. 231 ; Ghislaine de Senneville-Grave, p. 453.

108 BARNES, Timothy D., « Hilary of Poitiers on his exile », VG 46, E. J. Brill, Leiden, 1992, pp. 129-140.

109 Selon Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius, Theology and politics in the constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, p. 232.

110 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 453 ; GOYAU, op. cit., « 358 ap. J.-C. », p. 238 ou encore FERNANDEZ Gonzalo, « Liberio y el homoiousianismo », in *Antigüedad Y Cristianismo*, 23, Universita de Murcia, Murcia, 2006, pp. 499-502, qui précisent la date du 2 août.

111 MARAVAL, op. cit., p. 330.

	occasion, Hilaire, qui vivait déjà sa quatrième année d'exil en Phrygie... »	
Pamphlets d'Hilaire de Poitiers (45, 2)	Après la conclusion des deux conciles de Rimini et Séleucie, sans précision supplémentaire	Décembre 361 ¹¹²
Concile de Paris (45, 3)	<i>Vero ubi permensus est orbem paene terrarum...</i> « Quand il eut traversé quasi tout l'univers... » (donc au retour d'Hilaire en Gaule, sans plus de précision)	360/361 ¹¹³
Mort d'Hilaire de Poitiers (45, 4)	<i>Hilarius sexto anno, postquam redierat, in patria obiit</i> , « Hilaire décéda dans sa patrie cinq ans après son retour. » (ce qui équivaut à l'année 365)	367 ou 368 ¹¹⁴

On voit que la trame chronologique de Sulpice n'est pas exempte d'erreurs, approximations ou reconstructions. On peut les relever et tenter d'en expliquer les raisons, sources erronées ou déformation consciente, comme le fait Ghislaine de Senneville-Grave. Nous discuterons ici chacun des points de son commentaire. La question qui nous occupe n'est pas de pointer telle ou telle maladresse de la part de Sulpice, mais de tenter de percevoir quelle serait la logique de ses choix chronologiques et narratifs. Paul Ricoeur, écrit Christophe Pébarthe dans l'article que nous citons en introduction, « reconnaissait à l'histoire une objectivité, il qualifiait aussitôt celle-ci d'incomplète "au regard de celle qui est atteinte, ou du moins approchée, dans les autres sciences." En effet, l'écriture historique suppose un historien jugeant de l'importance des faits, éliminant ici, conservant

112 HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, éd. André ROCHER, SC 334, Le Cerf, Paris, 1987, p. 30-38.

113 *Conciles gaulois du IVe s.*, éd. Charles MUNIER, intro., trad. et notes de Jean GAUDEMET, Le Cerf, SC 241, Paris, 1977, pp. 89-99 : sont cités les extraits de Sulpice Sévère et un long fragment des *Fragmenta Historica* d'Hilaire de Poitiers (qui correspond à l'extrait A, I de l'édition de HILAIRE DE POITIERS, *Collectanea antiariana parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. FEDER, in CSEL 65, Vienne, 1916, pp. 43-46). Sulpice reprenant Hilaire, celui-ci reste l'unique source de l'existence de ce concile, comme le souligne Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel quarto secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1975, p. 353.

114 MARKSCHIES Christoph, « Hilarius of Poitiers, 4th century AD » in Hubert CANKIK & Helmut SCHNEIDER (éd), *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes, JB Metzler, Stuttgart, 1996-2003.

là¹¹⁵. » Plutôt que de supposer chez Sulpice une connaissance, ou des sources imparfaites – et elles le sont sûrement ! - examinons la façon dont il organise celles qu'il sélectionne.

Selon Ghislaine de Senneville-Grave, l'historien commet plusieurs erreurs :

- Sulpice « place les débuts de l'arianisme après la défaite de Licinius, donc, au plus tôt, en 324 », (cette remarque s'appuie a priori sur l'expression *principe christiano*, « sous un prince chrétien », 35, 1) mais la commentatrice souligne que, si son « enchaînement des faits est plutôt confus », « la date du conflit est très controversée ; avant ou après la défaite de Licinius selon les auteurs¹¹⁶. »

- elle relève, toujours en 35, 1, un procédé d'anticipation (parfois appelée prolepse¹¹⁷) qui fait de *l'imperator etiam depravatus*, « même l'empereur se laissa corrompre » non pas Constantin, mais Constance. « L'identification des deux ariens » qui le corrompent (qui ne peuvent être qu'Ursace et Valens) « confirme cette anticipation qui efface ainsi l'image insolite d'un Constantin persécuteur¹¹⁸. »

- elle note que Sulpice amalgame, en 36,1, le concile de Tyr consacré à Athanase à un concile antérieur, celui de Constantinople en 335. De même, elle relève une allusion au concile de Rome de 340¹¹⁹.

- elle souligne qu'en 36,2, « Sulpice effectue un raccourci fallacieux en rapprochant Constantin du concile de Sardique¹²⁰. »

- elle souligne, par rapport à la vague notation en 37,1, *interiecto deinde tempore*, « Un peu de temps passa », que « la chronologie de l'auteur est floue¹²¹. » Et de rajouter un peu plus loin, à propos de la confusion possiblement opérée par Sulpice entre les conciles de Sirmium de 347 et 351, que « la chronologie de l'auteur est trop hésitante, parfois même fantaisiste, pour accepter l'idée d'une datation aussi précise, c'est-à-dire 347¹²² » pour le concile de Sirmium.

- elle relève une nouvelle anticipation en 37, 4, lorsque Sulpice évoque les

115 PEBARTHE, Christophe, « Comment lire un collègue ? De la *lecture* de Thucydide. » in Olivier DEVILLERS & Breno Battistin SEBASTIANI (éd.), *Sources et modèles des historiens anciens*, Ausonius Scripta Antiqua 109, Bordeaux, 2018, pp. 37-51 ; citation de la p. 38.

116 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 437.

117 DUPRIEZ, *Gradus, les procédés littéraires*, 10/18, Paris, 2019, article « Anticipation », p. 53.

118 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 438.

119 Ibid., pp. 440-441.

120 Ibid., p. 442.

121 Ibid., p. 443.

122 Ibid., p. 445.

conséquences du concile de Sirmium en racontant avant la bataille de Mursa (38) une partie de ce qui se passera lors du concile d'Arles, mentionné plus loin (39). Elle indique plus loin que le récit de la bataille de Mursa par Sulpice « est une parenthèse dans son récit¹²³ ».

- en comparant le récit de Sulpice et la *Chronique* de Jérôme, elle remarque que les exils mentionnés en 39, 4 sont datés de façon « indéterminable » : « le témoignage de Sulpice est flou¹²⁴. » ; de même, les émeutes évoquées en 39,5 à propos du retour de Libère à Rome seraient antidatées : Sulpice fait de ces troubles la cause de son retour.

- a contrario, « l'auteur apparaît comme un fidèle témoin de la réalité, car c'est bien à partir du concile de Sirmium de 357 que la personne d'Athanase n'apparaît plus comme l'enjeu de la lutte et que le problème de la doctrine reprend toute son importance¹²⁵. » Athanase disparaît du récit, et Hilaire monte au premier plan.

- il n'y a pas de remarques sur la chronologie en elle-même des chapitres 41 à 44, qui relèvent d'une narration plus dense des conciles de Rimini et Séleucie d'Isaurie.

- la dernière remarque est extrêmement significative pour comprendre notre texte : Ghislaine de Senneville-Grave souligne que « l'auteur arrête en 360 l'histoire de l'arianisme alors que l'hérésie n'est définitivement condamnée qu'en 381 au concile de Constantinople. Il clôt son récit sur cette image triomphale de son héros, évitant de parler de son échec dans la campagne qu'il mena avec Eusèbe de Verceil contre Auxence de Milan en 364 : ce n'est pas ignorance ; en fait il privilégie à l'évidence, dans la toute fin de ses *Chroniques*, les événements qui se passent en Gaule¹²⁶. » Le « blanc » d'une vingtaine d'années dans le récit serait voulu par Sulpice, qui obéit à une logique de témoignage local en même temps qu'à une volonté apologétique qui l'incite à masquer les échecs de son héros.

Les remarques de son éditrice française tendent ainsi parfois à présenter Sulpice Sévère comme un auteur à la chronologie assez floue, qui écrit, en s'appuyant en grande partie sur le récit d'Hilaire de Poitiers, un récit néanmoins cohérent du point de vue narratif, malgré des raccourcis. Si le double concile de Rimini et de Séleucie constitue le sommet de la narration, le récit s'interrompt brusquement et se resserre rapidement sur

123 Ibid., p. 448.

124 Ibid., p. 452.

125 Ibid., p. 453.

126 Ibid., p. 469.

les événements survenus en Gaule – les actions d'Hilaire, puis l'affaire priscillianiste – plutôt que d'aller au bout des événements tels que nous les connaissons.

Il s'agit donc plutôt pour nous d'interroger ces lacunes et raccourcis qui semblent obéir à une logique narrative plutôt qu'à des manques : on ne peut pas se débarrasser des quelques points évoqués ci-dessus en invoquant des lacunes de documentation. Intéressons-nous ainsi à quelques-uns des épisodes les plus problématiques du point de vue de la chronologie.

II.B.1. L'invention de la Croix et l'apparition de l'arianisme

Bien qu'il puisse s'agir d'une simple erreur chronologique, le fait que Sulpice retarde après la défaite de Licinius l'émergence d'Arius n'est que peu significative dans son récit : si erreur il y a, elle est sans doute motivée par la conception sulpicienne déjà évoquée en introduction d'une nécessaire émergence de la corruption de l'église en période de paix. C'est une reconstruction qui obéit à la logique que l'auteur perçoit dans la marche de l'histoire.

On s'intéressera plutôt à l'erreur de Sulpice concernant le voyage d'Hélène en Orient par rapport aux débuts de l'arianisme, qui le pousse à rapprocher dans son récit deux faits éloignés en réalité de quelques années mais surtout inversés dans le récit par rapport aux dates des événements attestées par ailleurs : Ghislaine de Senneville-Grave parle de « rapprochement fâcheux ». Mais dans l'esprit de l'historien, l'histoire chrétienne se doit d'arriver à une apogée avant de montrer des signes de faiblesse. Sulpice semble se situer ici dans une perspective eusébienne : ce sont les actes des deux souverains qui consacrent l'apogée de l'histoire chrétienne. On peut remarquer que si Constantin, très rapidement évoqué par Sulpice, s'inscrit dans le registre politique, temporel, l'invention de la croix, beaucoup plus détaillée, est un événement purement religieux, voire mystique : le vocabulaire du miracle (*mirum*, en 33,3 ; *quasi Dei nutu, dictu mirabile* en 34,2), et celui de la découverte (*reperita, ostendi, effodi terram*, en 34, 1) abondent, Sulpice Sévère insistant particulièrement sur les preuves parfois miraculeuses qui scandent le récit : le bris des marbres recouvrant la trace des empreintes encore visibles de Jésus, l'invention de la Croix et le cadavre ressuscité par le contact avec celle-ci. Nous sommes placés comme devant une nouvelle révélation. Sulpice Sévère suit ici Paulin de Nole qui lui raconte

l'épisode dans une lettre célèbre que nous avons conservée¹²⁷, mais son récit est identique, bien que moins détaillé, à celui de Socrate de Constantinople¹²⁸ (lequel le situe dans son récit, de façon chronologiquement plus exacte, après le concile de Nicée).

Si la motivation de cet épisode est claire, son insertion dans le récit a paru maladroite aux commentateurs, puisqu'elle viendrait couper, selon André Lavertujon, la relation logique entre le passage qui le précède (*exinde tranquillis rebus pace perfruimus*, « depuis lors nous jouissons sans relâche d'une paix sans trouble », 33,2) et celui qui le suit (*sed longe atrocius (...) illa pace generatum*, « mais cette paix engendra un danger infiniment plus rude », 35, 1)¹²⁹. C'est oublier l'intégralité de la phrase qui précède en 35, 1 : *his per Helenam gestis, principe christiano, libertatem atque exemplum fidei mundus acceperat*, « Par les actes d'Hélène et le règne d'un prince chrétien, le monde avait reçu la liberté de croire et un modèle de foi¹³⁰. » Le parallélisme des deux niveaux, le temporel et le spirituel, le politique et le purement religieux, est insistant. L'épisode est non seulement placé à ce moment du récit pour signifier l'apogée du christianisme, mais aussi et surtout pour contraster avec les événements de la crise arienne qui vont suivre : car Constance comme les évêques hérétiques seront décrits à la fois comme de nouveaux persécuteurs, et comme des chrétiens pervertis : toute l'antithèse de Constantin et Hélène.

Si erreur il y a, elle est donc volontaire car inscrite dans la logique historique à laquelle Sulpice souscrit. Tiphaine Moreau souligne que notre auteur « replace artificiellement le récit de l'invention dans le temps, c'est-à-dire immédiatement après avoir précisé que le monde était libéré des persécutions, et que cela se passe « sous un empereur chrétien » (33,1). Rien n'est dit sur l'œuvre de Constantin, sa conversion ou sa politique religieuse, que Sévère introduit déjà le récit de la découverte. Il faut croire qu'il s'agit pour lui de l'événement fondamental du principat constantinien, ou qu'il a procédé

127 PAULIN DE NOLE, *Correspondance avec Sulpice Sévère*, trad. et notes Janine Desmulliez, Cédric Vanhems et Jean-Marc Vercauysse, Le Cerf, Paris, 2016, lettre 31, pp. 199-208 ; cf la comparaison des deux textes opérée par Tiphaine MOREAU, « Épître XXXI de Paulin de Nole et Chronique de Sulpice Sévère », in F. GUILLAUMONT et P. LAURENCE (ed.), *La présence de l'histoire dans l'épistolaire*, Presses universitaires François-Rabelais, Tours, 2012, pp. 121-130.

128 SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, éd. Gunther Christian HANSEN, traduction et notes de Pierre PERICHON & Pierre MARAVAL, Le Cerf, Paris, livre I, SC 477 (2003), I, XVII.

129 Ghislaine de Senneville-Grave reprend et discute les termes du débat de façon plus détaillée, pp. 435-436, note 33,2.

130 Nous nous éloignons de la traduction de notre édition pour proposer, plutôt qu'une traduction fidèle, une glose de la phrase de Sulpice afin de mettre en évidence sa construction et son sens, la phrase latine étant beaucoup plus synthétique grâce à la coordination entre les deux ablatifs absolus d'une part, et le génitif en dénominateur commun.

à l'ajout des informations après avoir reçu la lettre de Paulin¹³¹. » Elle rejoint sur ce dernier point l'avis de Ghislaine de Senneville-Grave¹³². La suture relevée par André Lavertujon est donc bien réelle mais l'insertion de cet épisode obéit à une logique : Sulpice y a vu l'occasion de confirmer sa conception de l'histoire.

II.B.2. Constantin, empereur arien ?

Une autre erreur concerne Constantin : le narrateur fait de l'empereur celui qui convoque le concile de Sardique (36,2). Ce « raccourci fallacieux¹³³ » n'a guère de conséquences sur le récit, et ne fait que confirmer le portrait de Constantin, qui semble ici vouloir répondre à l'injustice faite à Athanase et rappelée par « quatre-vingts évêques réunis (...) en Egypte [qui] proclament qu'Athanase a été injustement condamné. » (*in Aegypto LXXX episcopi congregati Athanasium iniuste condemnatum esse pronuntiant*). Cette constatation est à mettre en relation avec la prolepse en 35, 1 (*imperator etiam depravatus*, « même l'empereur se laissa corrompre ») qui semble attribuer la persécution à Constantin, mais concerne Constance. La composition du texte peut sembler curieuse : c'est que Sulpice cherche à créer un effet de contraste violent entre l'apogée constantinienne et l'irruption de l'hérésie. Sulpice Sévère ne suit donc pas l'interprétation des faits par Jérôme, que nous relevions dans notre étude de sa *Chronique*, lorsque le stridonien décrit un Constantin baptisé en arien sur son lit de mort. Lire dans le texte de Sulpice l'image d'un Constantin arien relèverait de la contamination du texte par un autre.

II.B.3. Confusion dans les conciles

Les erreurs relatives à la datation des conciles semblent a priori nombreuses. Il faut reconnaître que la question est épineuse et soulève encore aujourd'hui nombre de débats sur certains conciles difficiles à dater. Elles sont de deux ordres : erreurs relevant d'un seul concile (récit ou datation), et amalgames entre plusieurs conciles. De façon générale, Sulpice condense de façon importante les faits et ne donne pas beaucoup de précisions.

131 MOREAU, op. cit., pp. 125-126.

132 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 435-436.

133 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 442. Le terme « fallacieux » nous semble la marque d'un jugement plutôt que d'une analyse.

Il pratique d'abord en 36,1 et 36,2 un amalgame entre les événements d'au moins quatre conciles : Tyr en 335, Constantinople en 336, Rome en 340 et Sardique en 343¹³⁴. Les trois premiers ne sont pas nommément cités. Le premier concile concerne en fait Athanase, qui est exilé, accusé de divers troubles¹³⁵. Le second concile dépose Marcel, l'évêque d'Ancyre pour hérésie¹³⁶. Les faits sont ensuite plus complexes : il est établi que Marcel est déposé puis reconnu dans l'intervalle entre Constantinople et un synode à Rome, en 340 ou 341, qui rétablit à la fois Athanase et Marcel, sans que les tribulations de ce dernier ne s'arrêtent là : Marcel est condamné au concile de la Dédicace et reste un sujet de discorde au concile de Sardique¹³⁷. Seul ce dernier concile est mentionné par le texte, et le récit des faits est tronqué : « le concile de Sardique a rapidement tourné court, car les évêques orientaux, refusant de siéger avec les trois évêques déposés, c'est-à-dire Athanase, Marcel et Asclépius, quittent le concile et siègent à Philippopolis. Sulpice, qui connaît le dossier constitué par Hilaire, n'ignore pas cette scission et, en la taisant, laisse croire à une victoire du parti orthodoxe¹³⁸. »

Barnes explique que plusieurs évêques orientaux ayant soutenu Athanase débarquent à Rome après avoir été chassés de leurs sièges et se rendent à Sardique : Lucius d'Adrianople, Cyrus de Béroé (Alep, en Syrie), Euphratien de Balanée, Hellanicus de Tripolis, et donc Asclepas de Gaza¹³⁹. Les deux sources principales sont Athanase lui-même¹⁴⁰, qui rajoute à la liste Eustathe d'Antioche, Paltos de Kymatios et Antarados de Karterios, et bien sûr Marcel d'Ancyre ; ainsi que sur le décret écrit par les orientaux

134 Voir la liste complète des conciles établie par Ramsay MACMULLEN, *Voter pour définir Dieu : trois siècles de conciles (253-553)*, Les Belles Lettres, Paris, 2008, pp. 16-18 ; sur le concile de Sardique de 343, voir Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius, Theology and politics in the constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, p. 71 sqq.

135 MARAVAL, op. cit., p. 323.

136 Sur Marcel d'Ancyre, voir les articles de Tarmo TOOM, « Marcellus of Ancyra and Priscillian of Avila: Their Theologies and Creeds », in VG, vol. 68, no. 1, 2014, pp. 60-81 (qui parle plus exactement de deux conciles de Constantinople, en 336 et 338-39, en s'appuyant sur Socrate de Constantinople et sur Hilaire de Poitiers, voir p. 63) et Joseph T. LIENHARD, « Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and 'Sabellius.' » in *Church History*, vol. 58, no. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 157-167 (qui avance la fourchette 330-334 pour sa première déposition, voir pp. 157-158)

137 LIENHARD, op. cit., p. 158, et MARAVAL, op. cit., p. 325.

138 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 442.

139 Sur Asclepas de Gaza, on pourra consulter l'article de Gonzalo FERNANDEZ, « La deposición del obispo Asclepas de Gaza », in *Studia Historica, Historia Antigua*, N° 13-14, La península ibérica en la antigüedad: imagen de un territorio, Salamanca, 1995-96, pp. 401-404, ainsi que HANSON, Richard Patrick Crosland, *The Search for the Christian doctrine of God, The Arian Controversy, 318-381*, Edimbourg, 1988, pp. 277-279.

140 *Apologia de fuga*, 3, in ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux apologies à l'empereur Constance pour sa fuite*, éd. Jan M. SZYMUSIAK, Le Cerf, SC 56 bis, Paris, 1987, pp. 182-183.

présents à Sardique conservé par Hilaire de Poitiers¹⁴¹. Tous ces personnages semblent ainsi inclus dans la condamnation d'Athanase et Marcel.

On notera que Photin n'est pas mentionné par les sources. La suite immédiate du récit de Sulpice l'évoque : *nam de Photino episcopo Sirmiensi non est rescissia sententia, quia etiam nostrorum iudicio haereticus probatur*, « quant à Photin, l'évêque de Sirmium, la sentence ne fut pas annulée, parce qu'il est reconnu hérétique, même par le jugement des nôtres. » Nous proposons ici une traduction différente : au lieu de faire porter l'adverbe *etiam* sur la proposition entière, la syntaxe nous invite à le faire porter sur *nostrorum* : « les nôtres », avec une valeur de surenchérissement qui en souligne l'aspect paradoxal. Cette brève notation souligne l'opposition entre Orient et Occident : *nostrorum* pourrait désigner ainsi le parti nicéen, ou les Occidentaux.

C'est que l'arrière-plan de ce concile est politique : Constant, empereur d'Occident, en lien avec Athanase, demande à son frère Constance la tenue d'un concile pour régler les problèmes des évêques exilés. Mais Sulpice Sévère ne rentre pas dans ces détails : il gomme le rôle de Constant, se contentant de préciser qu'une fois Constantin mort, le concile a lieu « alors que Constantin était déjà empereur », *iam Constantio imperatore*. On peut voir encore ici la volonté de résumer les événements de façon plus simple.

Le déroulé précis de ce concile est également plus complexe : la présence active d'Athanase et de ses soutiens, ainsi que de Marcel, excommuniés par les évêques orientaux, pousse ces derniers à quitter le lieu du concile¹⁴². Notre auteur met ainsi en avant une décision positive à l'égard d'Athanase et de Marcel (*Synodus (...) Athanasium absoluit, Marcellus quoque episcopatu redditur* : « Le synode (...) absout Athanase ; Marcel aussi est rétabli dans son épiscopat. », 36,2) en ne mentionnant donc pas qu'elle n'est le fait que d'une assemblée mutilée. Nous reviendrons sur cet épisode lorsque nous étudierons les portraits d'Athanase et d'Hilaire. Sulpice y ajoute l'excommunication d'Ursace et Valens (36,3), épisode qui lui permet de souligner positivement l'orthodoxie de l'évêque de Rome, champion d'une orthodoxie occidentale face à un Orient corrompu par les ariens. Dans tous les cas, cet amalgame entre différents conciles n'est pas uniquement l'effet d'un résumé très condensé des événements : il obéit aussi à une logique

141 HILAIRE DE POITIERS, *Collectanea antiariana parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. FEDER, in CSEL 65, Vienne, 1916, II, A, IV, 1, p. 48 sqq.

142 HANSON, op.cit., pp. 293-305, et DELCOGLIANO Mark, « The Date of the council of Serdica : A Reassessment of the Case for 343 », in *Studies in Late Antiquity*, vol. 1, n°3, University of California Press, Berkeley, 2017, pp. 282-310.

argumentative. Même si Sulpice cherche à montrer comment les ariens associent de façon abusive Athanase à Marcel et surtout Photin, en s'appuyant sans doute, a posteriori, sur la double décision du synode romain, il s'agit surtout de mettre en avant un héros : Athanase, en subordonnant la mention de tel ou tel événement au rôle qu'a pu y jouer ce dernier. Reste à rappeler que la question n'est pas de discuter cette interprétation des faits par rapport à la réalité historique, mais bien de mettre en évidence dans le texte, non pas une erreur, mais cet effet de loupe, cette focalisation particulière qui explique la configuration narrative de Sulpice. Athanase est ainsi identifié à l'orthodoxie défendue par les Occidentaux.

Deuxième série d'épisodes à considérer : la relative confusion entre les conciles de Sirmium, Arles et Béziers, ainsi que les erreurs de datation relative des exils qui leurs sont consécutifs et des émeutes liées au retour du pape Libère. Que pouvons-nous comprendre de la façon de raconter ces épisodes de la crise arienne ?

Réglons d'abord le problème des conciles de Sirmium : Sulpice n'en évoque que deux, alors que nous en comptons aujourd'hui au moins quatre¹⁴³.

D'abord, celui de 347 ou 348¹⁴⁴, évoqué a priori par Sulpice (chap. 37), où Photin de Sirmium est excommunié. Barnes¹⁴⁵ souligne qu'il n'est évoqué que par Hilaire de Poitiers, et pense que le texte d'Hilaire est mal compris, et que sa référence à la condamnation de Photin est en fait une référence au concile de Sirmium de 351. L'extrait d'Hilaire est le suivant :

*Athanasius Marcellum a sua communione separat. Verum inter haec Sirmium conuenitur. Photinus haereticus comprehensus, olim reus pronuntiatus, et a communione jam pridem unitatis abscissus, nec tum quidem per factionem populi potuit amoueri.*¹⁴⁶

143 Nous suivons sur ce point l'exposé de Pierre MARAVAL, op. cit., pp. 327-330. Ramsay MAC MULLEN, op. cit., p. 16 en dénombre cinq (347, 349, 351, 357, 358), Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel quarto secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1975, en dénombre entre quatre et six (347, mis en balance avec un concile de Milan, 351, 357, 358, 359, et un ultime concile, qui n'entre pas dans notre discussion, en 377/378) et Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius, Theology and politics in the constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, en compte quatre, dont le premier, qu'il conteste (347-48, 351, 357, 358).

144 MARAVAL, op. cit. p. 327.

145 BARNES, op. cit., p. 231.

146 HILAIRE DE POITIERS, *Collectanea antiariana parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. FEDER, in CSEL 65, Vienne, 1916, B, II, 9, p. 146.

« Athanase prive Marcel de sa communion. Mais pendant ce temps-là on se réunit à Sirmium : Photin considéré comme hérétique, depuis longtemps proclamé accusé, et depuis longtemps séparé de la communion de l'unité, ne put néanmoins pas être déposé du fait de l'intervention de la foule. »

On constate qu'on retrouve la première phrase du texte chez Sulpice (*Athanasius (...) Marcellum (...) a communione suspendit*, 37, 1), à quelques mots près. Ce que raconte Hilaire rejoint peu ou prou le récit de Sulpice entre les chapitres 36 et 38 : Photin est condamné depuis longtemps (36,1), la sentence contre Photin n'est pas annulée mais confirmée (36, 2) et Sulpice évoque la comparution d'Ursace et Valens devant Jules (36,3), que le texte d'Hilaire évoque à travers la lettre d'Ursace et Valens à Jules¹⁴⁷. Seule la mention de l'impossibilité de déposer Photin n'est pas reprise. Les événements qui font évoluer le récit de Sulpice entre les chapitres 36 et 37 sont la visite romaine d'Ursace et Valens, et entre les chapitres 37 et 38, la rupture de la communion entre Athanase et Photin. La situation évolue donc et Sulpice reprend les étapes du récit d'Hilaire. Le récit de Sulpice trouvant assez souvent ses sources chez Hilaire, et particulièrement dans les *Fragmenta historica*, si erreur ou imprécision il y a, elle vient parfois aussi d'Hilaire.

Le second (ou premier si l'on nie l'existence de celui de 347) concile, daté d'octobre ou décembre 351¹⁴⁸, condamne à nouveau Athanase et Photin¹⁴⁹, et discute du dogme trinitaire en condamnant à la fois les propositions de Photin, de Marcel d'Ancyre, des sabelliens et des ariens, n'est donc pas explicitement cité par Sulpice. Ce dernier aurait-il donc condensé deux conciles en un ? C'est possible, car son récit ne s'articule plus ici sur les mentions de réunions d'évêques entre 36,2 et 39,1 ; et il n'évoque pas la conclusion d'Hilaire sur les réactions de la foule de Sirmium qui empêchent de déposer Photin, alors que le concile de 351 parvient à imposer Germinius comme nouvel évêque à la ville¹⁵⁰. Le récit de Sulpice en 37, 3 rapporte d'ailleurs de façon assez exacte les décisions du concile de Sirmium attesté en 351 : la condamnation groupée de Photin, Marcel et Athanase.

On peut donc estimer qu'il y a bien eu un concile tenu en 347/48. Le premier concile

147 HILAIRE DE POITIERS, op. cit. , B, II, 6, p. 143.

148 Octobre est une hypothèse de BARNES, op. cit., p. 221 ; décembre une affirmation de Pierre MARAVAL, *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, p. 262.

149 BARNES , op. cit. p. 63 et 109..

150 MARAVAL Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p 328 ; BARNES, op. cit. p. 109-110.

de Sirmium de 347 ne condamne que Photin et confirme les décisions du concile de Milan de 345¹⁵¹. L'action des habitants de Sirmium que rapporte Hilaire ne peut pas s'appliquer à celui de 351 et explique de plus qu'il faille à nouveau condamner Photin trois ou quatre ans plus tard pour réussir à le déposer – ou alors Hilaire rapporte ici quelque chose de faux, ce que nous sommes incapables de prouver.

Barnes évoque l'enchaînement des faits des trois conciles de Sirmium (351), Arles et Béziers : « ce que nous savons des conciles d'Arles en 353 et de Béziers en 355 implique fortement que c'était une lettre synodale du concile de Sirmium qui fut présentée aux évêques occidentaux pour signature, et que cette lettre comprenait à la fois un credo et une condamnation conjointe de Marcel, de Photin et d'Athanase.¹⁵² »- ce que raconte Sulpice au chapitre 37,3. On retrouve à Sirmium comme à Milan l'opposition entre Occidentaux et Orientaux (ces derniers désignés comme des ariens par Sulpice en 37,1). En somme, le travail de Sulpice, s'il est dépendant d'Hilaire, n'est pas forcément erroné, mais témoigne plutôt, comme Sulpice l'affirme lui-même d'ailleurs, de la volonté de résumer les faits.

Le récit demeure cohérent avec ce que nous savons. Notons que la chronologie relative des conciles est respectée :

- chapitre 36, 1-2 : amalgame entre Tyr (335), Constantinople (336), Rome (340) et Sardique (343) ;

- chapitre 36, 3 : Ursace et Valens face à l'Evêque de Rome (345¹⁵³) ;

- conciles de Milan (345) et premier concile de Sirmium (347) ;

- *interiecto deinde tempore* : la traduction de Ghislaine de Senneville-Grave, « Un peu de temps passa », nous paraît perfectible. Le verbe *interiicio*, « jeter entre », « séparer », donne aussi le substantif *interiectus*, qui désigne un intervalle de temps, sans nuance de durée. Il faudrait donc comprendre « après un intervalle de temps » sans plus de précision. C'est peut-être indéterminé, mais en aucun cas « flou¹⁵⁴ ».

- chapitre 37 : deuxième concile de Sirmium (octobre ou décembre 351) ;

- chapitre 38 : bataille de Mursa (28 septembre 351).

151 MARAVAL, op. cit., p. 326.

152 BARNES, op. cit., p. 110 : « the evidence directly pertaining to the Councils of Arles in 353 and Milan in 355 strongly implies that it was the synodical letter of the Council of Sirmium which was placed before the western bishops for their signatures, and that that letter contained both a creed and a joint condemnation of Marcellus, Photinus, and Athanasius. »

153 MARAVAL, op. cit., p. 326.

154 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 443.

Cette légère analepse semble le seul accroc chronologique du récit de Sulpice. Il faut en fait le comprendre d'abord comme l'illustration d'une explication de l'attitude osée des ariens :

nam quidlibet audere atque agere facile erat regis amicitia subnixis, quem sibi pravis adulationibus deuinxerant. (...) hi ita palatium occupauerant, ut nihil sine eorum nutu ageret imperator; obnoxius quidem omnibus, sed praecipue Valenti deditus.

« Car il était aisé de tout oser et de tout entreprendre à des gens que soutenaient les sympathies d'un roi qu'ils s'étaient attachés en le flattant outrageusement. (...) Ceux-ci [les évêques désignés comme ariens] dominaient le palais au point que l'empereur ne faisait rien sans leur agrément ; sous l'emprise évidente de tous, il s'en remettait principalement à Valens. » (38, 1-2).

Et Sulpice Sévère, en bon rhéteur, d'enchaîner (comme l'indique la conjonction *nam* en 38,3 pour ouvrir le récit des actes de Valens à Mursa) sur un exemple concret, une anecdote significative montrant Constance manipulé par Valens au sortir de la bataille. Mais c'est aussi, si l'on considère le rythme assez rapide du récit de Sulpice Sévère, l'affirmation de la quasi-contemporanéité des deux événements : *nam eo tempore*, « car à cette époque » (38,3). Sulpice évoque ici deux événements qu'il situe, narrativement parlant, à la même période : le concile et la bataille sont liés. Il paraît abusif de dire que « l'auteur écrit parfois d'une façon impulsive et par association d'idées ; le récit de Mursa, qui interrompt brutalement le cours des événements, tendrait à le prouver¹⁵⁵. » C'est que cette période est décisive, et que le récit de Sulpice s'en fait l'écho. Pierre Maraval rappelle un fait politique qui n'est pas évoqué par Sulpice mais n'en est pas moins important : la victoire de Constance sur Magnence en 353, qui permet au fils de Constantin « de reprendre le contrôle sur la *pars Occidentis* ; il va donc tenter d'imposer la même politique religieuse en Occident, qui jusque là était resté globalement nicéen¹⁵⁶. » Mursa est la première des batailles sanglantes qui voient Magnence refluer lentement face à Constance, qui l'emportera finalement au Mons Seleuci, en Gaule, non loin de la ville actuelle de

155 Ghislaine de Senneville-Grave, pp. 448-449.

156 MARAVAL, op. cit., p. 328.

Gap¹⁵⁷. Le deuxième concile de Sirmium est, selon Barnes, celui « dont les décisions devaient fournir le fondement des efforts de Constance pour imposer sa politique ecclésiastique à l'Occident nouvellement conquis¹⁵⁸. » De fait, l'Occident n'est pas tout à fait conquis à la date du concile, mais Constance est en position de force¹⁵⁹, et l'Illyrie, où se trouve Sirmium, est tombé aux mains de Constance.

Revenons à la suite chronologique des conciles :

- chapitre 39, 1-3 : conciles d'Arles (353) puis de Béziers (356) ; légère analepse : *interea Mediolanum conuenitur*, « entre-temps, on se réunit à Milan » qui annonce le Concile de Milan (355) ; le concile se termine sur une première série d'exils et la déposition de Denys de Milan, remplacé par Auxence, qui n'est pas nommé ;

- chapitre 39, 4 : une deuxième série d'exils est mentionnée a posteriori sans datation précise. Les deux évêques exilés ne sont rien de moins que l'évêque de Rome Libère et Hilaire de Poitiers, dont c'est la première mention dans le texte, auxquels s'ajoute Rhodanius de Toulouse. Maraval, qui s'appuie sur des travaux consacrés à Hilaire de Poitiers¹⁶⁰, distingue les exilés du concile d'Arles (Paulin, mentionné par Sulpice en 39, 2), ceux de Milan (Eusèbe, Lucifer, mentionnés en 39,2 ; et Denys, sur lequel Sulpice revient avec insistance en 39,3) et ceux de Béziers, que Sulpice distingue en 39,4. C'est évidemment ce qui paraît expliquer le mieux la construction de ce passage. Sulpice daterait donc les exils de Libère, Hilaire et Rhodanius en 356.

Le troisième concile de Sirmium se tient en 357. Il produit un texte clairement anti-nicéen, qualifié de « blasphème » par Hilaire, et réunit notamment Ursace, Valens et Germinius, ainsi que deux occidentaux : Potamius de Lisbonne et le fameux Ossius de Cordoue, éminence grise du concile de Nicée¹⁶¹. Sulpice ne mentionne pas ce concile, mais y fait une allusion assez signifiante, qui illustre la façon dont il condense les événements en ne retenant que ce qui sert son tableau des événements. Il s'agit du passage où il charge Ossius :

157 MARAVAL Pierre, *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, p. 114.

158 Timothy D. BARNES, op. cit., p. 109 : « the council (...) whose decisions were to provide the basis for Constantius' attempt to enforce his ecclesiastical politics in the newly conquered West. »

159 MARAVAL, op. cit., pp. 110-111.

160 MARAVAL Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 328. On pourra aussi consulter *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, chapitre XIV, pp. 261-269.

161 MARAVAL Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 329.

Ossium quoque ab Hispania in eandem perfidiam concessisse opinio fuit; quod eo mirum atque incredibile uidetur, quia omni fere aetatis suae tempore constantissimus nostrarum partium, et Nicaena synodus auctore illo confecta habebatur; nisi fatiscente aevo - etenim maior centenario fuit, ut sanctus Hilarius in epistolis refert - delirauerat.

« Ossius aussi, depuis l'Espagne, était tombé dans la même hérésie, croyait-on ; cela paraissait d'autant plus étonnant et incroyable que pendant presque tout le temps de sa vie il était considéré comme le plus solide de notre parti et que le concile de Nicée s'était tenu sous son autorité ; à moins qu'épuisé par la vieillesse - car il était plus que centenaire, comme Saint Hilaire le rapporte dans ses lettres - il n'eût déliré¹⁶². »

Les termes sont assez expressifs, et créent un contraste entre la réputation incorruptible d'Ossius, *constantissimus nostrarum partium*, et ce que Sulpice décrit comme une déchéance : *fatiscente aevo (...) delirauerat*. Sulpice semble éprouver le besoin de citer sa source, Hilaire, comme pour ajouter du crédit à ses affirmations : de fait, il met surtout en avant leur caractère extraordinaire : *mirum atque incredibile uidetur*. On peut cependant noter que le récit déplace la « chute » d'Ossius : alors que ce dernier approuve en fait les conclusions de ce troisième concile de Sirmium (357), le paragraphe sur Ossius (40,2) suit l'exposé de la formule d'Ancyre (40,1) qui date de 358. Comment comprendre cet épisode ? Sulpice ménage en fait des gradations dans le blâme, et l'ordre des événements dans le récit suit une pente pessimiste : exils d'Athanase et Libère, tromperies sémantiques des hérétiques, expansion de l'erreur, chute d'Ossius, discorde universelle. Cette référence à la chute finale d'un des plus fervents nicéens, venu jusqu'à la cour de Constance à Sirmium et finalement poussé à signer cette nouvelle formule¹⁶³, n'est que la « cerise sur le gâteau » d'un long développement dans lequel Sulpice tente de montrer que l'hérésie est en passe d'avoir envahi tous les territoires de l'Empire, allant jusqu'à toucher ceux qu'on en croyait exempts.

Cette chute d'Ossius a suscité des doutes chez les commentateurs. Les tentatives

162 Traduction personnelle.

163 BARNES, op. cit., p. 114-115.

impériales pour amener Ossiüs de Cordoue à renier le credo de Nicée, sont analysées par Timothy Barnes¹⁶⁴, qui s'appuie de façon presque paraphrastique sur le récit d'Athanase : « Après quelques mois, Constance manda Ossiüs à nouveau et le retint une année entière à Sirmium (...). Finalement, l'intimidation et le harcèlement brisèrent le vieil évêque. » Michel Meslin¹⁶⁵ analyse de plus près une autre source : le récit (caricatural selon lui) de l'épisode qu'on peut lire dans la *Collectio Auellana*. Ossiüs y est dénoncé comme hérétique par Potamius de Lisbonne (que Sulpice n'évoque pas : le Potamius du chap. 51,1 est un homonyme), qui suit le parti d'Ursace et Valens. Alors Ossiüs se range du côté des ariens et Potamius est récompensé par l'empereur. Ossiüs est par ailleurs suspecté de sabellianisme par certains chercheurs, qui se fondent sur le texte du concile de Sardique de 343¹⁶⁶. Sulpice Sévère ne mentionne pas cette tendance : peut-être l'ignore-t-il, peut-être choisit-il de l'ignorer : de fait, cela atténuerait quelque peu la progression dramatique de son récit.

Reste donc le quatrième concile de Sirmium, en 358, qui suit la formule d'Ancyre, et que Sulpice n'évoque pas en tant que tel ; on trouve néanmoins dans son récit encore un événement qui y est rattaché : le ralliement de Libère à Constance (39, 4-5). Nous étudions plus loin ce passage, qui présente des non-dits importants : l'événement n'est ainsi pas clairement rattaché au concile. On verra aussi avec quelles explications doctrinales Sulpice évoque ce concile sans le nommer.

La chronologie des faits est donc globalement respectée par Sulpice Sévère. Seules ses rares analepses, ses insistances sur certains détails, et le degré de condensation des faits dû à la vitesse de son récit viennent nuancer ce constat. Le plus souvent, c'est sa logique argumentative qui le pousse à quelques entorses à la chronologie. Il reste cependant à questionner la fin du récit, qui voit l'arrêt brutal de l'histoire de la crise arienne sur une tonalité assez sombre.

164 BARNES, op. cit., p. 138 : « After some months Constantius sent for Ossiüs again and had him detained for a whole year in Sirmium (...). Finally, intimidation and harassment broke the aged bishop. »

165 MESLIN, op.cit., p. 34.

166 Cela est mentionné par Pierre MARAVAL, op. cit., p. 320, et précisé par HANSON, op. cit., p. 335, note 81. On ne discutera pas ce point.

II.B.4. Où s'arrête l'histoire de l'arianisme ?

Le récit de Sulpice n'est en effet pas complet. Athanase disparaît du texte en 39,4, au concile de Béziers (356) – et encore ne s'agit-il que d'une mention de sa condamnation, et Sulpice ne nous dit rien de sa fuite au désert de 356 - alors que ses tribulations durent encore au moins dix ans, jusque sous le règne de Valens¹⁶⁷. La crise arienne elle-même, dont on considère en général qu'elle prend fin au concile de Constantinople en 381 – ce qui ne met évidemment pas fin à l'existence de l'hérésie – s'achève dans le récit de Sulpice par un tableau relativement négatif au chapitre 45 : Sulpice y effectue, après son récit des conciles de Rimini et Séleucie, trois constats qu'il nous faut détailler.

Il écrit d'abord : *igitur Arriani rebus nimium prospere et secundum uota fluentibus (...) ita optimis sacerdotibus aut metu territis aut exilio deductis perfidiae paucorum cuncti concesserant*, « donc, pour les ariens, les événements se déroulent fort bien et selon leurs vœux. (...) Ainsi, les meilleurs évêques ayant été saisis par la crainte ou conduits à l'exil, tous avaient laissé place à la fausse foi d'une minorité » (45, 1). La fin de la deuxième phrase insiste sur le renversement complet de la situation initiale du récit que fait Sulpice des temps contemporains : alors que sous Constantin, *libertatem atque exemplum fidei mundus acceperat*, « le monde avait reçu et la liberté de croire et une incitation à le faire » (35, 1) , ici *paucorum* s'oppose à *cuncti* ; une petite minorité s'est emparé du pouvoir et a écarté les *optimis sacerdotibus*. Il n'y a plus ni *libertatem*, ni *exemplum fidei*.

Il poursuit ensuite en présentant l'action d'Hilaire (45, 2-3) :

uerum ubi permensus est orbem paene terrarum, male perfidiae infectum (...) frequentibus intra Gallias conciliis, atque omnibus fere episcopis de errore profitentibus, apud Ariminum gesta condemnat et in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat,

« mais lorsqu'il eut traversé le monde infecté presque tout entier par le mal de l'hérésie (...) alors que de nombreux conciles se tenaient en Gaule, et que presque

167 METZLER Karin, « Athanasius » in Hubert CANKIK & Helmut SCHNEIDER (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003. On trouve chez Henri-Irénée MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, 303-604, Le Seuil, Paris, 1985, p. 51, un petit tableau qui récapitule les cinq exils d'Athanase.

tous les évêques avouaient leurs erreurs, il condamne alors les actes de Rimini et rétablit la foi des Eglises dans son statut d'antan¹⁶⁸. »

La tenue de plusieurs conciles dans les Gaules n'est pas attestée. Ghislaine de Senneville-Grave rappelle, p. 469, qu'un seul de ces conciles a été identifié : le concile de Paris en 360. On peut lire en effet chez Hilaire de Poitiers la profession de foi de ce concile, adressée à l'ensemble des évêques orientaux¹⁶⁹, dont le texte souligne :

Ex litteris enim uestris, quas dilecto fratri et consacerdoti nostro Hilario direxistis, fraudem diaboli et conspirantia aduersus Ecclesiam Domini haereticorum ingenia cognouimus, ut diuisi in partibus Orientis atque Occidentis, diuersis inuicem opinionibus falleremur. Nam plures numero, qui aut Arimini aut Nicaeae (Thraciae) adfuerunt, sub auctoritate uestri nominis ad usiae silentium sunt coacti : quod uerbum a uobis quondam contra Ariomanitarum haeresim inuentum, a nobis semper sancte fideliterque susceptum est¹⁷⁰.

« Par vos lettres, en effet, que vous avez adressées à notre cher frère et confrère Hilaire, nous avons pris connaissance de la fourberie du diable et de l'ingéniosité des manœuvres des hérétiques contre l'Eglise de Dieu, qui visent à nous diviser en deux parties, Orient et Occident, et à nous tromper réciproquement par des opinions divergentes. Car une partie du nombre de ceux qui étaient présents à Rimini ou à Nicée (en Thrace), ont été, sous l'autorité de votre nom, réduits au silence à propos de l'usia, un terme autrefois inventé par vous pour contrer l'hérésie des Ariomaniaques et que nous avons toujours compris de façon sainte et fidèle. »

Ce n'est pas tant la considération proprement théologique, ou l'insistance habituelle sur la fourberie des hérétiques qui nous intéressent ici mais plutôt l'affirmation de la division entre Orient et Occident, ainsi que celle d'un revirement dans l'attitude des évêques orientaux dans leur combat contre l'arianisme. La division est une fois encore le fait des hérétiques, ici clairement inspirés par le Diable (*fraudem diaboli*), ce qui

168 Nous modifions sur quelques détails la traduction de notre édition de référence.

169 HILAIRE DE POITIERS, *Collectanea antiariana parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. FEDER, in CSEL 65, Vienne, 1916, A, I, pp. 43-46.

170 HILAIRE DE POITIERS, op.cit., p. 43-44. Traduction personnelle.

correspond là encore aux représentations hérésiologiques. La division entre Orient et Occident est présentée comme un fait ; le constat final de Sulpice est donc sans appel : l'Eglise d'Orient reste hérétique. On retrouve ici l'idée qui sous-tend la *Chronique* de Jérôme d'un Orient prédisposé à l'hérésie face à un Occident romain parangon d'orthodoxie.

Il conclut enfin, à nouveau à propos d'Hilaire : *illud apud omnes constitit unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas*. « Pour tous, il s'avéra qu'au seul Hilaire était dû pour nos Gaules d'avoir été délivrées du scandale de l'hérésie. » (45,3). L'insistance sur l'action d'Hilaire conclut le récit sur la seule note positive : l'Occident revient dans l'orthodoxie. Sulpice resserre de plus le champ géographique du récit à la Gaule, écartant le reste du monde comme totalement corrompu par les ariens (il va donc plus loin que le texte d'Hilaire), et achève son récit sur la « délivrance » de la Gaule par l'évêque de Poitiers (il mentionne ainsi les dépositions de Saturninus et Paternus en 45,3), puis sur la mort de celui-ci (45,4) la datant de 365 (en fait 367 ou 368).

Pourquoi ce silence sur les vingt années qui suivent ? Cette question en recouvre de fait une autre : pourquoi passer de ces épisodes à l'affaire priscillianiste ?

On pourrait bien sûr mettre en avant la volonté de fournir un témoignage historique plus local : on reviendra sur cette question à propos de Priscillien. Il est évident que Sulpice se soucie beaucoup plus, et son texte en porte la marque, de l'Occident que de la partie orientale de l'Empire, et qu'il obéit ainsi à la volonté de recentrer son récit sur la Gaule. La raison principale, extérieure à la structure du texte, réside néanmoins dans les événements de 361, l'année qui suit le concile de Constantinople qui consacre les décisions des conciles de Rimini et Séleucie d'Isaurie : à la fin de l'année, Constance meurt et laisse l'empire à son rival – qu'il n'a pas pu combattre – Julien. Ce dernier, qui deviendra l'Apostat dans la tradition chrétienne, mène une politique de restauration du paganisme qui lui vaut sans doute d'être passé sous silence, dans une sorte de *damnatio memoriae* historiographique. Ce saut dans le temps et ce tropisme occidental auraient cependant pu amener Sulpice Sévère à considérer la question arienne en Occident, en évoquant par exemple l'affaire de la Basilique de Milan, en 386, qui oppose l'évêque de la ville, Ambroise, aux ariens soutenus par l'empereur Valentinien II et sa mère¹⁷¹. Ghislaine

171 PIETRI Charles, « Aristocratie milanaise, païens et chrétiens au IV^{ème} siècle », in in *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 981-1006.

de Senneville-Grave souligne également que Sulpice, ménageant une fin triomphale à Hilaire, « évit[e] de parler de son échec dans la campagne qu'il mena avec Eusèbe de Verceil contre Auxence de Milan en 364 : ce n'est pas ignorance ; en fait il privilégie à l'évidence, dans la toute fin de ses *Chroniques*, les événements qui se passent en Gaule¹⁷². »

Le récit de la crise arienne s'achève ainsi en Occident, et surtout en Gaule, par une foi rétablie grâce à Hilaire. Plus rien n'est dit de l'Orient, où l'hérésie semble avoir perduré. Sulpice a beau avoir vécu le règne de Théodose, empereur favorable aux nicéens, il ne l'évoque pas. Sulpice n'a-t-il pas vécu, au moment où il écrit (au plus tard en 403) le concile de Constantinople en 381 déclarer officiellement les ariens hérétiques ?

Il nous semble en fait que cette fin de récit était nécessaire dans l'économie du texte, à la fois comme transition et comme conclusion. Il s'agit de préparer la suite du récit : la survenue du priscillianisme vient gâcher la victoire gauloise d'Hilaire pour la rendre temporaire, et amener les *tempora aetatis nostrae grauia et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia*, « les temps qui sont les nôtres, dramatiques et hasardeux, où les Eglises ont été souillées et toutes choses bouleversées par un mal sans précédent » (46,1). C'est ce sens pessimiste de l'histoire qui guide l'écriture de Sulpice et impose, à ce moment de sa composition (de sa « mise en intrigue¹⁷³ », dirait Paul Ricoeur) cette transition narrative à Sulpice Sévère, qui nous révèle ce qu'il met en exergue des événements. A la fin des *Chroniques*, malgré Athanase, malgré Hilaire, malgré Martin, le mal est partout. A la date de 400 où Sulpice rédige son texte, Théodose – qui n'est pas même évoqué dans les *Chroniques* – est mort, et Sulpice va jusqu'à affirmer dans les dernières lignes de son récit que l'hérésie, à travers la postérité de Priscillien, se répand « plus largement. » (51,4) Il ajoute même en 51,5 :

at inter nostros perpetuum discordiarum bellum exarserat, quod iam per quindecim annos foedis dissensionibus agitatum nullo modo sopiri poterat,

« Pendant ce temps, parmi les nôtres, une suite interminable de désaccords

172 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 469.

173 « Une histoire (...) doit être plus qu'une énumération d'événements dans un ordre sériel, elle doit les organiser dans une totalité intelligible, de telle sorte qu'on puisse toujours demander ce qu'est le « thème » de l'histoire. Bref, la mise en intrigue est l'opération qui tire d'une simple succession une configuration. » (Paul RICOEUR, *Temps et récit, tome I, l'intrigue et le récit historique*, Editions du Seuil, Paris, 1983, p. 133).

avait allumé une guerre qui, entretenue depuis déjà quinze ans par de sordides dissentiments, n'avait pu d'aucune façon s'apaiser. »

Le travail de *distinctio temporum* évoqué par Sulpice consiste aussi à marquer les étapes d'une dégradation générale. On verra ce qu'il en est réellement dans notre chapitre sur le récit de l'hérésie priscillianiste.

Il y a donc une double logique dans le récit : il s'agit de montrer que si l'arianisme semble toujours sévir en Orient, et que l'Occident, ou plutôt la Gaule, en est préservé par l'action d'Hilaire, ce n'est qu'une semi-victoire temporaire. Le point de mire de son récit, et par conséquent de sa démonstration reste la constatation d'un trouble général dans l'Eglise et d'une inversion des valeurs (on retrouve en 51, 5 l'image de la minorité des *paucos bene consulentes*, « ceux qui pensaient bien », face à la majorité gouvernée par une énumération de vices) et gouverne la sélection d'événements qu'il choisit de rapporter.

II.C. Où est Arius ?

Quelques points du récit de Sulpice Sévère méritent encore examen. On a déjà évoqué le problème de l'évocation du retour de Libère à Rome, dont les événements semblent reconstruits de façon inexacte par l'auteur. On s'intéressera avant cela au silence de Sulpice à propos d'Arius, silence qui peut nous paraître curieux au vu de la place de cette figure pourtant mentionnée par notre auteur de façon incidente.

Si le concile de Nicée peut paraître un préambule commode à la crise arienne, c'est oublier les débuts de l'affaire : la condamnation d'Arius par Alexandre au synode d'Alexandrie, peut-être en 319¹⁷⁴, ou en 323¹⁷⁵, en tous cas autour de 320¹⁷⁶. Le problème posé par Arius est en effet réglé localement, par un synode ou concile d'évêque égyptiens réunis par Alexandre, et c'est parce que Constantin, qui vainc Licinius en 324, s'empare de la partie orientale de l'Empire, qu'il s'implique dans l'affaire et convoque le concile de Nicée. Or, la sélection des faits par Sulpice paraît étonnante, car il laisse de côté Arius et

174 Date avancée, avec un point d'interrogation, par Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, PUF, Paris, 2005, p. 317.

175 Date avancée par Henri-Irénée MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, 303-604, Le Seuil, Paris, 1985, dans sa chronologie p. 293.

176 D'après Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel quarto secolo*, Institutum Patristicum Augustianum, Rome, 1975, p. 65.

ses prêches, préférant parler de deux autres évêques qualifiés d'ariens, Ursace et Valens.

On pourrait aller jusqu'à penser que notre historien n'a aucune information sur ce qui se passe avant Nicée. Mais Arius n'est pas inconnu de Sulpice : il surnomme Ursace et Valens, à leur apparition en 35,1, les *du[o] Arri[i]*, « les deux Arius », et en fait les *perfidiae huius auctor[es]*, les « instigateurs de cette hérésie. » Ils prennent ainsi dans le récit la place d'Arius dont ils récupèrent le nom. Sulpice les qualifie ensuite de *principes Arrianorum*, « chefs des ariens » (36,3) ou, parmi d'autres noms, de *principes mali istius*, « fauteurs de cette calamité » (38,2).

Ce choix de négliger Arius, pourtant l'hérésiarque, lui viendrait peut-être alors de ses sources principales, et notamment de la *Chronique* d'Eusèbe dans la version de Jérôme. Mais la partie de la *Chronique* d'Eusèbe que ce dernier a traduite consacre une notice assez claire à l'hérésiarque, qui inclut un récit du concile de Nicée (321h¹⁷⁷). Quant à Rufin, autre source de Sulpice, il entame sa *Continuation de l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe en latin par un récit détaillé du conflit entre Arius et l'évêque Alexandre¹⁷⁸. On ne peut donc pas affirmer que c'est par défaut d'information que Sulpice n'en dit rien.

Restent les textes d'Hilaire de Poitiers, qui n'évoquent pas ce qui se passe avec Arius avant Nicée : l'évêque cite peu Arius dans les parties conservées des *Collectanea Antiariana Parisina*¹⁷⁹ mais c'est d'une façon qui permet d'affirmer que Sulpice lui est redevable. Arius est plusieurs fois mentionné, sans jamais être véritablement mis en scène, plusieurs fois. On le retrouve dans le texte, reproduit par les *Collectanea*, d'une lettre de Libère à Constance, d'abord : *Arri hereticam sententiam*, « l'opinion hérétique d'Arius », en A, VII, 4¹⁸⁰ ; *Arri heresem*, « l'hérésie d'Arius », un peu plus bas dans le même paragraphe ; à nouveau *Arrii haeresem*, et *Arrii doctrinam*, « la doctrine d'Arius » en A,

177 JÉRÔME, *Eusebii Chronicon, Hieronymi continuatio*, éd. Rudolf Helm, in *Grieschische Christlichen Schriftstelleren*, vol. 47, Leipzig, 1913, p. 230 : *Alexandrinae ecclesiae XVIII ordinatur episcopus Alexander: a quo Arius presbyter de Ecclesia eiectus, multos suae impietati sociat; ad quorum perfidiam coarguendam synodus 318 episcoporum, in Nicaeam urbem Bithyniae congregata, omnes haereticorum machinas Homousii oppositione deleuit*, « Alexandre est sacré dix-huitième évêque de l'Eglise d'Alexandrie : c'est par lui que le prêtre Arius, qui associa de nombreuses personnes à son impiété, fut chassé de l'Eglise ; un synode de 318 évêques réuni dans la ville de Nycée en Bithynie pour réfuter la mécréance détruisit les ruses des hérétiques par l'opposition à l'homousion. »

178 RUFIN D'AQUILEE, *Historia Ecclesiastica*, éd. Theodor MOMMSEN, in GCS 9, Leipzig, 1903-1909, livre I, chapitre I, intitulé « De Arii haeresi. »

179 Ghislaine de Senneville-Grave suppose parfois, ou infirme très souvent l'hypothèse de l'utilisation par Sulpice de passages perdus de l'œuvre d'Hilaire pour expliquer certaines divergences (voir les pages 452, 455, 456, 460, 462). Nous nous garderons bien de spéculer sur des éléments que nous n'avons pas.

180 HILAIRE DE POITIERS, op.cit., p. 91.

VII, 5¹⁸¹. On le trouve à nouveau dans une lettre des évêques d'Italie ensuite, qui évoque le *tractatus aduersus Arrium Sabellumque*, « la procédure contre Arius et Sabellus » en A, IV, 2, 3¹⁸². Mais on retrouve aussi chez Hilaire, dans un passage narratif, la métaphore de la contagion appliquée à l'hérésiarque : Hilaire y défend le droit à la *libertatem fidei a contagione Arriani nominis*, « la foi libérée de la contagion du nom arien » ; mais aussi la mention du groupe des hérétiques d'après l'hérésiarque : *non ut Christiani (...) sed ut Arriani*, « non comme des chrétiens (...), mais comme des ariens » en B, II, 6¹⁸³. Le passage le plus significatif, cependant, est celui dans lequel sont mentionnés, comme chez Sulpice – dans l'expression curieuse dont on a ainsi trouvé la source – les *Arrios duos profanissimae fidei praedicatores*, « les deux Arius, prédicateurs d'une foi plus que sacrilège » en B, II, 9, 6¹⁸⁴. Cette mention fait écho aux *auctores heresis Arrianae*, « les instigateurs de l'hérésie arienne » qu'on peut lire en A, IV, 2, 3¹⁸⁵.

Sulpice Sévère semble donc privilégier ce que lui apprend Hilaire : de fait, dans les années 356-367, durant lesquelles Hilaire écrit les textes recueillis dans les *Collectanea Antiariana Parisina*¹⁸⁶, Arius, du fait de sa mort en 336¹⁸⁷, n'a évidemment plus aucun rôle, face à Athanase et Hilaire. La métaphore de la contagion est significative : le nom d'Arius, qui de manière traditionnelle permet de nommer l'hérésie, lui survit et sert maintenant à désigner ses disciples. Il est donc plus pertinent de comprendre ce silence non pas comme un manque mais comme un choix : celui de reprendre le récit d'un témoin des événements ; quant à la représentation de l'hérésie, on retrouve les notions de contagion et de généalogie de l'erreur jusque dans le nom que l'historien emploie pour en désigner les protagonistes.

Toute la question est de comprendre alors pourquoi il ne s'intéresse qu'aux événements mettant en scène Athanase et Hilaire : chercherait-il à concentrer son récit sur

181 HILAIRE DE POITIERS, op.cit., p. 92.

182 HILAIRE DE POITIERS, op.cit., pp. 158-159.

183 HILAIRE DE POITIERS, op.cit., p. 185.

184 HILAIRE DE POITIERS, op.cit., p. 149. On retrouve un peu plus bas une expression similaire : *Arrii*, « les Arius ».

185 HILAIRE DE POITIERS, op.cit., p. 159.

186 On pourra retrouver l'histoire littéraire du texte des *Collectanea* dans l'ouvrage de Lionel WICKHAM, *Hilary of Poitiers, Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-century Church*, Translated Texts for Historians, Liverpool University Press, Liverpool, 1997, pp. xxii-xxvi.

187 Deux articles font le tour de la question de la mort d'Arius : celui de Timothy D. BARNES, « The Exile and Recalls of Arius », in *JTS*, Volume 60, Issue 1, April 2009, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 109–129, et plus particulièrement la section IV ; et celui d'Ellen MUEHLBERGER, « The Legend of Arius' Death: Imagination, Space and Filth in Late Ancient Historiography », in *Past & Present*, Volume 227, Issue 1, May 2015, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 3–29.

le moment décisif de la crise arienne ? On a déjà vu que dans sa *Chronique*, Jérôme avait fait du règne de Constance et de la « trahison de Rimini » les événements qui ont failli faire basculer l'Église entière dans l'arianisme. Deux de ses sources principales, Jérôme et Hilaire, convergent vers cette perspective ; et d'autres épisodes qui semblent secondaires y participent également.

II.D. Le retour de Libère

Le chapitre 39 s'achève sur l'évocation du retour de Libère d'exil, *paulo post*, « peu après » - en fait en 357 ou 358 : *sed Liberius paulo post urbi redditus ob seditiones Romanas*, « Mais Libère, peu après, fut rendu à sa ville à cause des émeutes survenues à Rome (39,5). » Cette brève phrase semble indiquer que c'est parce que des émeutes ont lieu à Rome que Libère peut y retourner, le participe *redditus* semblant impliquer une libération, sous autorisation impériale. Libère serait donc revenu rappelé par le « peuple catholique », *pleb[is] catholic[a]*, terme qu'emploie Sulpice un peu plus loin.

Il peut sembler étonnant de voir Constance revenir sur une décision d'exil : Libère a été exilé (et Sulpice le souligne lui-même en 39,4) pour avoir refusé d'obtempérer au credo proposé par l'empereur en 355/356. L'enchaînement des faits établis par les historiens modernes semble d'ailleurs différent. Charles Pietri détaille les événements en montrant comment les sources à notre disposition assez nombreuses, dramatisent de façon différente, en fonction de leurs destinataires, les différents épisodes : bravades des envoyés de Libère auprès de l'empereur, attente par Libère du retour de bâton impérial, enlèvement nocturne par les séides de l'empereur, et entrevue tendue entre celui-ci et l'évêque¹⁸⁸. Charles Pietri trace le portrait d'un évêque de Rome presque naïf, qui, souhaitant remettre la question doctrinale sur la table lorsque l'empereur lui demande de condamner Athanase, défie Constance, mais ne voit pas que sa manœuvre est rendue obsolète par le changement de situation politique que nous avons déjà souligné : « La politique, écrit Charles Pietri, qui avait réussi lorsque l'Occident chrétien pouvait jouer avec l'équilibre politique d'un empire divisé se heurtait à Constance, bien décidé à imposer

188 PIETRI Charles, « La question d'Athanase vue de Rome (338-360) », in *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 631-664.

l'unité de ses Églises et la condamnation d'Athanase¹⁸⁹. » Le retour de Libère est pourtant un fait attesté par de nombreuses sources, et semble motivé par un revirement de l'évêque.

Qu'a fait Libère pendant son exil ? Charles Pietri détaille, parmi les sources qui attestent de l'attitude de l'exilé¹⁹⁰ les quatre lettres recueillies par Hilaire et conservées dans les *Collectanea Antiariana Parisina*, qui témoignent de concessions croissantes envers les ariens. S'appuyant sur de nombreuses sources, dont Hilaire, Gonzalo Fernandez conclut que « Libère approuve deux propositions de foi opposées au Credo de Nicée de 325 pendant son exil de Rome en 357-358 dans la localité thrace de Bérée. (...) Il s'agit du credo approuvé au concile qui a eu lieu cette année-là à Sirmium, avant le 2 août, car c'est le jour où Libère s'en revient entrer dans Rome¹⁹¹. » Ce concile de Sirmium de 358, qui n'est pas clairement mentionné par Sulpice, est donc le quatrième, après 347, 351 et 357, et il aboutit à une deuxième formule qui voit « Basile d'Ancyre l'emporter (c'est sa formule somme toute susceptible d'une interprétation orthodoxe que le pape Libère, brisé par les années d'exil, accepte de signer)¹⁹² » : mais cette formule est rejetée par les nicéens.

Pourquoi Libère bascule-t-il dans l'hérésie ? Hanson¹⁹³ s'appuie sur les mêmes textes d'Hilaire, qu'il met en balance avec le témoignage d'Athanase. Le premier accuse Libère d'une pure trahison, avec des mots très durs, sans invoquer de motif réel, alors que le second explique son revirement par la douleur de l'exil et la peur de la mort. On retrouve un motif bien connu, que nous avons déjà rencontré dans le texte de Sulpice à propos d'Ossius de Cordoue : la chute finale d'un évêque orthodoxe brisé par l'exil. Deux versions semblent s'opposer : le traître ou la victime, en somme ; mais ces deux points de vue ne sont pas incompatibles. Si Hilaire condamne dans les *Collectanea...* la signature qui a permis à Libère de revenir à Rome¹⁹⁴, il attaque également Constance sur ce sujet

189 PIETRI, op. cit., p. 659.

190 PIETRI, op. cit., pp. 662-663.

191 FERNANDEZ, Gonzalo, « Liberio y el homoiousianismo », in *Antigüedad Y Cristianismo*, 23, Universita de Murcia, Murcia, 2006, pp. 499-502. Citation de la p. 499 : « Liberio firma dos proposiciones de fe opuestas al Credo de Nicea del año 325 durante su exilio de Roma acaecido en 357 - 358 en la localidad tracia de Berea. (...). Se trata del credo aprobado en el concilio que tiene lugar aquel año en Sirmio en fecha anterior al 2 de agosto pues ése es el día en que Liberio vuelva entrar en Roma. »

192 MARROU, op. cit., p. 48.

193 HANSON, op. cit., pp. 358-362.

194 Une synthèse de cette question dans l'article d'Adalbert-Gautier HAMMAN, « Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le Pape Libère ? », in *Etudes patristiques : méthodologie, liturgie, histoire, théologie*, Beauchesne, Paris, 1991, pp. 235-242. On pourra lire aussi en guise de synthèse le récit de Timothy D. BARNES, op. cit., p. 138.

précis dans son *Contre Constance* :

Vertisti deinde usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc episcopum, et o te, miser, qui nescio utrum maiore impietate relegaueris quam remiseris !

« Puis tu as porté ta guerre jusqu'à Rome, tu en as arraché l'évêque et, ô misérable ! Je ne sais si tu as été plus impie en le reléguant ou en le renvoyant chez lui !¹⁹⁵ »

Le mot *bellum*, le verbe *eripuisti* et la place grammaticale (complément d'objet de trois verbes) accordée à *episcopum* semblent plutôt faire de Libère un prisonnier de guerre, un otage renvoyé chez les siens. Mais la dernière remarque est une double attaque, de l'empereur et de l'évêque de Rome, qui semble reléguer l'évêque ramené chez lui au rang d'instrument de l'empereur.

Mais tout cela n'éclaire guère notre lanterne, puisque Sulpice Sévère trace un portrait minimal du personnage. C'est à propos des conciles d'Arles, puis de Milan, que Sulpice rapporte, au chapitre 39, les machinations des ariens et évoque l'ancien évêque de Rome. Le narrateur ne fait cependant pas de Libère un protagoniste du récit. Sa condamnation n'est évoquée que de façon presque incidente, au sein d'une liste d'exilés (39, 2-4). Son retour est expédié en une phrase (39,5). Le récit n'est guère circonstancié.

La phrase suivante, à la fois un commentaire et un résumé, fait sans réserves de lui un exemple positif généralisé : *ceterum exules satis constat totius orbis studiis celebratos* (...), « En outre, il est suffisamment avéré que les exilés ont été célébrés avec enthousiasme dans le monde entier (...) ». On peut donc se demander pourquoi Sulpice semble faire de Libère un héros et ne suit pas Hilaire.

Ghislaine de Senneville-Grave indique que Sulpice n'avance rien de nouveau, et pourrait s'être appuyé sur Ammien Marcellin¹⁹⁶. Mais celui-ci évoque plutôt, dans le passage considéré (*Historiae*, XV, 7, 6), la difficulté éprouvée par Constance pour appréhender Libère après que ce dernier a refusé de condamner Athanase :

195 HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, éd. André ROCHER, SC 334, Le Cerf, Paris, 1987 ; citation du chapitre 11, pp. 190-191.

196 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 453 : « Le témoignage de Sulpice n'apprend rien, car il coupe court à toutes polémiques en antidatant les émeutes de Rome provoquées par la nomination de Félix, information qu'il pourrait tenir d'Ammien Marcellin (*Histoires*, 15, 7, 6). »

Id enim ille, Athanasio semper infestus licet sciret impletum, tamen auctoritate quoque potiore aeternae urbis episcopi firmari desiderio nitebatur ardenti: quo non impetrato Liberius aegre populi metu, qui eius amore flagrabat, cum magna difficultate noctis medio potuit asportari.

« Alors que lui [Constance], toujours hostile à Athanase, savait qu'il pouvait considérer l'affaire [la condamnation de ce dernier] comme actée, il s'efforçait pourtant vivement que ce soit confirmé aussi par l'autorité supérieure de l'évêque de la ville éternelle : par crainte malade du peuple qui brûlait d'affection pour Libère, lequel n'avait pas accédé à sa demande, il ne put que le faire enlever au milieu de la nuit au prix de grandes difficultés¹⁹⁷. »

Ammien Marcellin insiste sur l'« affection » de la population de Rome pour son évêque n'est pas à mettre en doute¹⁹⁸. Hélène Ménard aborde cet épisode dans son étude sur le maintien de l'ordre à Rome¹⁹⁹, qui aborde la question de l'agitation populaire due aux conflits religieux. Elle y écrit que « la popularité de Libère auprès du peuple de Rome, qu'Ammien Marcellin mentionne (...), est réelle. L'utilisation de cette popularité pour minorer sa compromission avec les homéens apparaît nettement chez certains historiens²⁰⁰ » qui tous, mettent en avant une pression populaire, plus ou moins violente selon les textes, qui aurait provoqué le retour de Libère. Elle cite ainsi notre passage de Sulpice ainsi que l'*Histoire Ecclesiastique* de Théodoret²⁰¹ et la *Collectio Auellana*. Ce dernier recueil est une source intéressante, bien que difficile à manier : constitué par un anonyme, à des fins documentaires, entre 556 et 561, cet ensemble comprend des

197 AMMIEN MARCELLIN, *History*, éd. John Carew ROLFE, LCL, Londres, 1939, tome I, livre XV, 7, 6. Traduction personnelle.

198 Sur la place que peuvent avoir pris les évêques au IV^e s. auprès non seulement de la communauté chrétienne mais aussi de l'ensemble de la population de la ville, on pourra se référer à Peter BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, Le Seuil, Paris 1998, pp. 202-210 ; et l'article de Claude LEPALLEY, « Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique », in *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle, Image et autorité*, Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995), École Française de Rome, Rome, 1998, pp. 17-33.

199 MENARD Hélène, *Maintenir l'ordre à Rome (IIIe-IVe siècles après J.-C.)*, Champ Vallon, Seyssel, 2004.

200 MENARD, op. cit., p. 190.

201 THEODORET DE CYR, *Histoire Ecclésiastique*, éd. Léon PARMENTIER, introduction Annick MARTIN, traduction de Pierre CANIVET revue et annotée par J. BOUFFARTIGUE, A. MARTIN, L. PIETRI et F. THELAMON, Le Cerf, Paris, livres I-II, SC 501 (2006), livres III-V, SC 530 (2009). Hélène Ménard cite le passage en II, 17, 7.

documents officiels d'origine impériale et ecclésiastique - lettres, décrets, édits, qui remontent jusqu'au IV^e s, et dont c'est souvent l'unique version conservée. La plupart des textes auraient été recueillis à des fins apologétiques, pour défendre l'orthodoxie de l'évêché de Rome durant le schisme d'Acace (484-518)²⁰². Le texte qui ouvre d'ailleurs le recueil est un récit plus circonstancié de l'épisode qui nous intéresse, peut-être issu des archives de la préfecture de la ville de Rome²⁰³, intitulé *Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*, « Ce qui s'est passé entre les évêques Libère et Félix. » On peut notamment y lire :

*Post annos duos uenit Romam Constantius imperator; pro Liberio rogatur a populo. qui mox annuens ait 'habetis Liberium, qui, qualis a uobis profectus est, melior reuertetur. hoc autem de consensu eius, quo manus perfidiae dederat. indicabat. tertio anno redit Liberius, cui obuiam cum gaudio populus Romanus exiuit. Felix notatus a senatu uel populo de urbe propellitur. et post parum temporis impulsu clericorum, qui peiurauerant, inrumpit in urbem et stationem in [basilica] Iuli trans Tiberim dare praesumit. quem omnis multitudo fidelium et proceres de urbe iterum cum magno dedecore proiecerunt.*²⁰⁴

« C'est au bout de deux ans que l'empereur Constance vint à Rome, et le peuple lui réclame Libère. Lui accepte aussitôt, disant : « Vous avez Libère, il revient meilleur qu'il ne vous a quittés. » Mais son accord révélait que Libère avait tendu la main à la trahison. Libère revint la troisième année, et le peuple de Rome vint à sa rencontre avec joie. Félix, rejeté par le Sénat ou bien par le peuple, fut chassé de la ville. Et peu après, sous l'impulsion des clercs, qui se parjurèrent, il entra dans la ville et osa élire sa résidence dans la [basilique] de Jules de l'autre côté du Tibre. La multitude entière des fidèles et les nobles le chassèrent à nouveau de la ville à son

202 MARKSCHIES Christoph, « Collectio Auellana » in CANCIK, Hubert & SCHNEIDER, Helmut (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003. D'autres chercheurs évoquent plutôt, à la suite de l'éditeur du texte, le contexte de l'élection de l'antipape Laurent en 499, arguant du fait que les premiers textes de la collection (dont notre extrait) sont consacrés à des conflits entre deux évêques de Rome élus en même temps ; voir l'ouvrage de Detlev JASPER & Horst FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington, 2001. Les pages 83-85 sont consacrées à la *Collectio Auellana*.

203 JASPER & FUHRMANN, op. cit., p. 84.

204 *Epistulae imperatorum pontificum aliorum (Collectio Auellana)*, éd. Otto GUENTHER, CSEL 35/1 & 35/2, Vienne, 1895 & 1898, I, 3, p. 2.

grand déshonneur. »

Le sens du récit n'est pas aussi évident qu'il y paraît. Certes, le texte précise la version de Sulpice : le peuple réclame d'abord Libère, puis chasse par deux fois de façon sans doute peu pacifique l'usurpateur du siège épiscopal, Félix. Ce n'est donc pas tout à fait « à cause des émeutes » (*ob seditiones*) que Libère revient. Mais que signifie la réponse de Constance : *qualis a uobis profectus est, melior reuertetur*, qui semble être une sorte d'écho à la phrase d'Hilaire ? Le récit de la *Collectio Auellana* semble ici évoquer le revirement de Libère quant à la signature du credo de Sirmium. La *perfidia*, qui peut à la fois signifier « trahison » et « hérésie²⁰⁵ », vaut à la fois pour Libère et pour Constance. L'assentiment de Constance et ce terme de *perfidia* feraient donc de Libère un hérétique.

Sulpice ne dit rien de la véritable raison du retour de Libère. Ghislaine de Senneville-Grave souligne qu'il ne peut pourtant pas ignorer ce qu'en écrit Hilaire. « L'auteur coupe court, écrit-elle, à toute polémique : (...) il est clair qu'il refuse d'attenter à la mémoire d'un évêque défenseur de l'orthodoxie²⁰⁶. » En revanche, il insiste sur le soutien populaire, confirmé par d'autres sources, dont Libère bénéficie. La question du soutien populaire à Libère ne doit pas occulter un autre problème : comment Félix a-t-il pu être ordonné ? On n'imagine pas qu'il ait pu être boudé par la totalité de ses fidèles : on peut penser que la population était partagée, et que le clergé lui-même, résigné, a pu envisager sa nomination, avec ou sans l'intervention de Constance, souvent invoquée²⁰⁷.

On rajoutera à ces remarques que la *Chronique* de Jérôme, nous l'avons vu plus haut, est assez claire sur le déroulé des événements (349b) : Libère exilé est vaincu par le découragement et signe le credo, faisant son entrée à Rome *quasi uictor*, alors que la population avait désavoué Félix. Or, Sulpice aurait lu Jérôme.

On se trouve ici devant une réécriture consciente de l'Histoire par notre historien : le récit historique « impliqu[e] un tri dans l'information disponible. Ce tri se constate dans un ensemble de faits dont on regrette l'absence quand on n'a pas compris le propos de

205 Chez Sulpice, par exemple, en 35,1, à propos d'Ursace et Valens.

206 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 453.

207 Voir l'analyse de Peter VAN NUFFELEN, « Arius, Athanase et les autres: dimensions juridiques et politiques du retour d'exil au IV^e siècle », in Philippe BLAUDEAU (éd.), *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (Ier-VI^e s. ap. J.-C.)*, actes du colloque organisé par le Centre Jean-Charles Picard, Université de Paris XII-Val de Marne (17-18 juin 2005), De Boccard, Paris 2008, pp. 147-175, notamment p. 156.

l'œuvre. (...) En tout état de cause ces choix ont été opérés par les historiens sur une documentation dont ils affirment qu'elle était aussi complète qu'il était possible²⁰⁸. » Les choix de Sulpice ne peuvent être que conscients. On peut y lire la volonté de préserver la mémoire de Libère, même si d'autres sources n'ont pas eu ce scrupule. Mais à la lumière de ce la comparaison avec ces dernières, la logique narrative du passage de Sulpice paraît différente ; après avoir rappelé qui sont les exilés et placé côte à côte Libère et Hilaire, puis Rhodanius, solidaire d'Hilaire, Sulpice enchaîne ses phrases d'une manière qui trahit la démonstration plutôt que le récit :

ita pulsi in exilium (...) « c'est **ainsi** que furent envoyés en exil (...) »

sed Liborius paulo post urbi redditus ob seditiones romanas (...)

« **mais** Libère **peu après** fut rendu à sa ville à cause des émeutes romaines (...) »

Ceterum exules satis constat totius orbis studiis celebratos (...)

« En fait, il est suffisamment avéré que les exilés ont été célébrés avec enthousiasme dans le monde entier (...) »

Le retour de Libère devient ainsi un *exemplum*, donné avant son argument, qui permet de montrer que les exilés bénéficient du soutien sans faille de la *plebs catholica*, à laquelle Constance est obligé de s'opposer pour exiler l'évêque. Sulpice n'évoque pas la trahison de l'évêque de Rome, laissant penser qu'il veut la taire ; mais l'aurait-il mentionné que cela n'aurait pas modifié son argumentation : il s'agit de blâmer la politique de Constance en montrant son impopularité, et donc son illégitimité. L'épisode sert donc le réquisitoire anti-arien, inspirateurs d'un tyran impopulaire qui exile des ecclésiastiques appréciés de la population.

La mise sous silence d'événements ou la recomposition chronologique ne sont néanmoins pas la seule façon qu'a Sulpice de « tordre » les faits pour diriger son récit dans le sens de son interprétation de l'Histoire. Examinons les différentes manières avec lesquelles l'écriture du récit oriente la représentation du lecteur, et quelle est cette représentation.

208 HINARD François, « Le point de vue de l'historien », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 2010, Supplément 4.2, Belfort, 2010, pp. 621-627 (citation des pages 623-624).

II.E. L'écriture du récit

La façon dont Sulpice Sévère raconte les événements est en effet biaisée de trois manières : d'abord, l'omniprésence de la métaphore de la contagion pour désigner l'hérésie ; ensuite, une écriture qui brise parfois le rythme et la relative sécheresse du résumé pour présenter quelques scènes particulièrement dramatisées ; et enfin, de constantes interventions axiologiques du narrateur pour imposer une dichotomie tranchée qui exclut la possibilité-même de concessions dogmatiques.

II.E.1. Orient contre Occident : la métaphore de la contagion

Une opposition géographique majeure, déjà rencontrée dans la *Chronique* de Jérôme, traverse le récit : l'antagonisme entre l'Orient et l'Occident, qu'une ligne de fracture, amplifiée par la crise arienne, traverse. Cette division religieuse a une part de réalité ; Henri-Irénée Marrou le souligne dans son récit de la crise arienne : en Orient, après Nicée, on « entreprit systématiquement d'éliminer de tout l'Orient ceux pour qui l'orthodoxie restait définie par la formule de Nicée²⁰⁹. » On peut l'expliquer par la plus grande présence de communautés hétérodoxes en Orient et par la volonté politique des empereurs de cette partie du monde romain, qui constatent cet état de fait et se montrent soucieux d'unifier la pratique religieuse. Pierre Maraval le rappelle : « En réalité, attentifs à l'opinion majoritaire chez les évêques et les populations de leur territoire (...) Constance, tout comme son frère Constant, souhaitaient favoriser, voire imposer une unanimité de doctrine qui assurerait l'unité du culte, qui à leurs yeux était un facteur de paix²¹⁰. »

Comment Sulpice présente-t-il cette opposition entre Orient et Occident, et en quoi cela sert son propos ?

Ce motif est annoncé dans le texte avant même que l'Empire ne soit une réalité, dans le songe de Nabuchodonosor en II, 3, 1 : *pedes vero partim ferrei, partim fictiles dividendum esse Romanum regnum, ita ut numquam inter se coeat, praefigurant*, « Mais les pieds, moitié de fer, moitié d'argile, préfigurent la division de l'Empire romain, de sorte

209 MARROU, op. cit. p. 45. Il oppose « l'Occident nicéen » et l'« Orient [de] Constance II, (...) pratiquement toujours sous l'influence de théologiens arianisants. » (op. cit. p. 46).

210 MARAVAL Pierre, *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, p. 238.

que jamais il ne se fonde ensemble. » Au moment où Sulpice écrit ces lignes, entre 397 et 403, Théodose est mort et l'Empire est scindé en deux, partagé entre Honorius (lequel n'a pas vingt ans, et dont le pouvoir est peu affirmé²¹¹) en Occident et Arcadius en Orient. Cette division politique est considérée comme un signe de faiblesse. Hervé Inglebert affirme, à partir de ce passage, que « Sulpice Sévère critique le système du gouvernement impérial, (...) la division de l'Empire entre plusieurs chefs et les dissensions, voire les guerres qui s'ensuivent²¹². »

Mais la division politique s'accompagne aussi d'une division religieuse. Cette division est évidemment et en premier lieu celle entre les *catholicos uiros*, « les hommes de l'orthodoxie » et les *Arriani*, « les ariens. » (35, 3). L'insistance sur cette division va évoluer au cours du récit : de nombreux épisodes s'en font l'écho.

En 36, 3, est tout d'abord raconté un épisode que nous n'avons pas encore évoqué. Constantin est mort, Constance préside le concile de Sardique qui innocente Athanase, et Ursace et Valens, *principes arrianorum*, « chefs des ariens », viennent en 345 demander pardon (*ueniam poposcerunt*) à Jules, *romanae urbis episcop[us]*, « évêque de la ville de Rome. » La manœuvre des deux hérétiques tend à confirmer ou conférer une autorité à Jules : la primauté de Rome est déjà dans l'air au IV^e s., « moment où l'évêque de Rome reçoit de plus en plus officiellement le titre de pape (dès l'époque de Libère, 352-364), où l'*Ecclesia romana* est désignée comme la *sedes apostolica*.²¹³ » Le concile de Sardique est souvent considéré comme le premier signe d'un schisme grandissant entre Orient et Occident²¹⁴ ; c'est d'ailleurs parce que les canons publiés par les évêques occidentaux présents à Sardique permettent aux ecclésiastiques qui s'estimeraient calomniés de faire appel au jugement de l'évêque de Rome. Pierre Maraval établit aussi que dès avant le concile de Sardique, des tensions existent entre évêques orientaux et occidentaux au sujet

211 Voir la section « Le contexte des années 395-404 : une succession compliquée » de l'article de Bruno BUREAU, « Construire l'image du prince en Occident entre 395 et 404 : les Panégyriques impériaux de Claudien et le « miroir du prince » », in *Interférences* [En ligne], 11, 2018, mis en ligne le 26 juillet 2018, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/interferences/6455>

212 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1996, p. 377.

213 PIETRI Charles, « La conversion de Rome et la primauté du pape (IVe-VIe siècle.) », in *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 23-47. Citation de la p. 25.

214 Nous reprenons ici deux éléments de la synthèse de Mark DELCOGLIANO, dans son article « The Date of the council of Serdica : A Reassessment of the Case for 343 », in *Studies in Late Antiquity*, vol. 1, n°3, University of California Press, Berkeley, 2017, pp. 282-310 (p. 284).

de la « hiérarchie des sièges apostoliques » que Rome semble tenter d'imposer²¹⁵.

L'épisode permet donc à Sulpice d'illustrer la duplicité des ariens, mais aussi d'esquisser l'opposition entre les Orientaux hérétiques et l'Occident orthodoxe qui sous-tend son récit : la scène de la fausse allégeance des hérétiques affirme paradoxalement l'aura d'orthodoxie et la prééminence grandissante de l'évêque de Rome.

Sulpice nous décrit ensuite un Orient clairement hérétique (38, 1) :

quin etiam ex consensione multorum inexpugnabiles erant; nam omnes fere duarum Pannoniarum episcopi multique Orientalium ac tota Asia in perfidia eorum coniurauerant.

« Bien plus, un grand nombre de ralliements les rendait invincibles : en effet presque tous les évêques des deux Pannonies, un grand nombre parmi les Orientaux et toute l'Asie s'étaient réunis avec eux dans leur erreur sur la foi. »

Par la suite, la liste d'évêques ariens, les *principes mali istius*, les « fauteurs de cette calamité », donnée par Sulpice en 38, 2, ne compte quasiment que des évêques orientaux : Singidunum, ville d'Ursace (aujourd'hui Belgrade), se trouve à la frontière du partage entre Orient et Occident de 395²¹⁶ ; Mursa, siège de Valens, en Pannonie, non loin du confluent entre la Drave et le Danube, se trouve plutôt en Occident ; mais Héraclée, Antioche, Césarée, Ephèse, Laodicée, et Irénopolis sont toutes des cités orientales ; ils sont de plus décrits comme des courtisans proches de la Cour de Constance, qui siège en Orient : *hi ita palatium occupauerant*, « ceux-ci dominaient le palais. » Sulpice affirme ainsi qu'au-delà du simple personnage d'Arius, évacué de son récit, l'origine du mal est à chercher en Orient, alors que le travail de Michel Meslin a bien montré qu'on trouvait de nombreux hommes d'église hétérodoxes en Occident dans toute la deuxième partie du IV^e siècle²¹⁷ : il étudie les cas d'évêques d'Espagne, de Gaule et d'Italie, et distingue deux courants qui se succèdent : des hétérodoxes d'inspiration subordinatianiste, puis vers la fin du siècle, de « véritables ariens. » Ursace et Valens apparaissent ainsi comme isolés dans

215 MARAVAL Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, PUF, Paris, 2005, p. 324.

216 INGLEBERT Hervé, *Atlas de Rome et des barbares : la fin de l'Empire romain en Occident (III^e-VI^e siècle)*, cartographie de Claire LEVASSEUR, Editions Autrement, Paris, 2009 : voir les cartes p. 35, 38-39 et 47.

217 Voir le premier chapitre, p. 29 et suivantes, du livre de Michel MESLIN, *Les ariens d'Occident, 335-430*, Le Seuil, Paris, 1967.

le schéma sous-jacent d'un Orient prompt à l'hérésie et d'un Occident fidèle à Nicée.

C'est ensuite en 39, 1 que l'on peut relever deux expressions significatives de la part de Sulpice : « les nôtres » (*nostri*), d'abord pour désigner a priori les orthodoxes nicéens (*cum sententiam eorum, quam de Athanasio dederant, nostri non reciperent*, « les nôtres n'acceptant pas la sentence des ariens prononcée à l'encontre d'Athanase ») ; mais le terme revient trois lignes plus loin : *ceterum a nostris cum apud Arelatem ac Bitteras, oppida Galliarum, episcoporum concilia fuere, petebatur (...) de fide potius disceptarent (...)* ; « Cependant, chez nous, il fut demandé ceci dans les assemblées d'évêques tenues en Arles et à Béziers, villes des Gaules : (...) on discuterait plutôt en matière de foi (...). » Il désigne cette fois-ci une réalité géographique. On pourrait se contenter d'affirmer que Sulpice Sévère faisant partie de ces deux ensembles (les orthodoxes/les occidentaux), ces possessifs sont normaux et n'indiquent pas que ces deux ensembles se confondent. Mais la suite immédiate du récit ne fait état que des ruses de « Valens et ses complices », et surtout de l'exil d'un grand nombre d'évêques, tous occidentaux, qui s'opposent à « Valens, Ursace et les autres » (39, 2). L'écriture du récit tend ici à cristalliser l'opposition entre occidentaux et orientaux dans un sens doctrinal.

C'est néanmoins surtout à partir du chapitre 40, avec l'insistance répétée de Sulpice sur la métaphore bien connue de l'hérésie vue comme une maladie contagieuse, que cette opposition devient flagrante, même si c'est parce que les événements la dépassent : *Italiam, Illyricum atque Orientem Valens et Ursacius ceterique, quorum nomine edidimus, infecerant*. « L'Italie, l'Illyrie et l'Orient, Valens, Ursace et les autres que nous avons mentionnés par leur nom, les avaient infectées²¹⁸. » Là encore, la syntaxe de la phrase, bien qu'habituelle en latin, met en avant la progression géographique du mal, par l'énumération des provinces, en en inversant la chronologie et le parcours (de l'Italie à l'Orient, de Milan à Arius) pour appuyer sur la conquête de l'Italie jusque là préservée. Le récit de Sulpice est entièrement structuré par cette reconstruction des événements : l'hérésie progresse depuis l'Orient ! Sulpice réserve d'ailleurs pour la fin du chapitre (40,2) l'énoncé d'une rumeur, que nous avons déjà évoquée plus haut, qui est destinée à montrer l'aggravation de la situation : *Ossius quoque ab Hispania in eandem perfidiam concessisse opinio fuit*, « Ossius aussi, depuis l'Espagne, était tombé dans la même hérésie, croyait-on. » *Si constantissimus nostrarum partium*, « le plus solide de ceux de notre parti », était

218 Traduction personnelle.

tombé, écrit Sulpice, c'est que la situation est grave, ou qu' « à moins qu'épuisé par la vieillesse, il n'eût déliré » : *nisi fatiscente aevo (...) delirauerat*. La brèche semble être faite en Occident, et de fait le récit en vient à l'épisode décisif du synode de Rimini. La contagion géographique est décrite comme un encerclement de l'Aquitaine, région d'où écrit Sulpice et d'où il contemple le monde : c'est le moment de son récit que choisit Sulpice pour affirmer que « le monde entier était bouleversé par ces événements et une sorte de maladie affligeait les églises », *quis rebus perturbato orbe terrarum et morbo quodam ecclesiis languentibus*. L'écriture de l'histoire repose ici non pas sur l'énoncé de faits expliqués par une recherche des causes objectives, mais uniquement sur la métaphore.

Par la suite, tout le récit du concile de Rimini oppose les orthodoxes Occidentaux (parfois surnommés « les nôtres », *nostri* qui va jusqu'à désigner, en 41,2, par exemple, les évêques des régions restées hors de la contagion selon Sulpice : *Aquitanis, Gallis ac Britannis*, « Aquitains, Gaulois et Bretons ») et les ariens. Ceux-ci sont-ils véritablement confondus avec les Orientaux ? Sulpice nous livre quelques indications chiffrées en 41,3 :

posteaquam omnes, ut supra diximus, in unum collecti sunt, fit partium secessio. ecclesiam nostri optinent, Arriani autem aedem, tum de industria uacantem, orationis loco capiunt, sed hi non amplius quam LXXX, reliqui nostrarum partium erant,

« après que tous les évêques, comme nous venons de le dire, se furent réunis en un même endroit, le groupe se scinde en deux partis. Les nôtres gardent l'église, tandis que les ariens prennent comme lieu de prière un bâtiment libéré à cet effet. Cependant, ces derniers n'étaient pas plus de quatre-vingts, tous les autres étaient de notre bord. »

Le concile est destiné à accueillir les évêques occidentaux (celui de Séleucie étant destiné aux Orientaux)²¹⁹. Le dénombrement opéré par Sulpice tendrait à démontrer que les hérétiques sont minoritaires : 80 selon lui, sur plus de 400 selon Pierre Maraval. Mais Sulpice ne donne pas le nombre total de participants, se contentant d'un *reliqui* vague.

219 HANSON Richard Patrick Crosland, *The Search for the Christian doctrine of God, The Arian Controversy, 318-381*, Edimbourg, 1988, p. 362 et suivantes.

En conclusion du récit, des légats des deux côtés sont envoyés devant l'empereur, sans qu'une décision commune ne soit prise en matière de foi, *ut quae esset partium fides uel sententia, cognosceret sciretque pacem cum haereticis esse non posse*, « afin qu'il apprît quelle était la foi ou du moins l'avis des partis, et qu'il sût que la paix avec les hérétiques était impossible. » On voit ici que l'opposition est tranchée et sans nuances.

Le concile de Séleucie (ch. 42) présente une situation différente : il est normalement conçu, on l'a dit, comme une réunion d'évêques orientaux. Mais Sulpice va saisir l'occasion de continuer à mettre en scène l'opposition entre Occident et Orient en la personne d'Hilaire de Poitiers, présent au concile depuis qu'il est exilé en Orient. Sulpice ne l'a auparavant cité qu'en passant, lorsqu'il liste les évêques exilés à Milan (39,4). Comme l'écrit Barnes, « à l'hiver 357/358, sa position en tant qu'évêque gaulois latinophone exilé en Asie mineure lui donna l'opportunité de jouer un rôle politique important. Il composa (probablement pendant l'hiver 357-358) un écrit historique à visée polémique contre le « blasphème de Sirmium ». (...) Il exposa et documenta la capitulation de Libère, il insista sur le credo de Nicée en tant que garant de la vraie foi, et élaborait son argumentation comme une attaque envers Valens et Ursace. Hilaire écrivait pour une audience occidentale, principalement gauloise, et son travail eut un écho immédiat.²²⁰ » C'est ce texte, on l'a vu, qui constitue sans doute la source essentielle du récit de Sulpice à laquelle il puise non seulement les informations nécessaires, mais également certains traits, notamment dans le choix et la peinture des protagonistes, sur lesquels nous reviendrons. En ce sens, Barnes a raison de souligner l'influence de l'ouvrage sur le public gaulois. Il va ainsi prendre la place d'Athanase en tant que héraut, voire héros, de l'orthodoxie et incarner la résistance occidentale à la propagation de l'hérésie. Le récit souligne son rôle dans le rétablissement d'une vérité qui relance l'opposition entre Orient et Occident en opérant un renversement des représentations diffusées par les ariens (42,2) :

tum, Arrianis prava de nobis uulgantibus, suspecti ab Orientalibus habebamur

220 Timothy D. BARNES, op. cit. p. 141 : « In the winter of 357/8 his position as a Latin-speaking Gallic bishop in exile in Asia Minor gave him the opportunity to play an important political role. He composed (probably during the winter of 357/8) a work of historical polemics against the 'blasphemy of Sirmium'. (...) He discussed and documented the capitulation of Liberius, he stressed the Nicene creed as the guarantee of true belief, and he arranged his argument as an attack on Ursacius and Valens. Hilary was writing for a western, primarily Gallic, audience, and his work had an immediate resonance. »

trionymam solitarii Dei unionem secundum Sabellium credidisse. sed exposita fide sua iuxta ea, quae Nicaeae erant a patribus conscripta, Occidentalibus perhibuit testimonium.

« alors, objets de la part des ariens de rumeurs erronées, nous étions suspectés par les Orientaux d'avoir cru, à la suite de Sabellius, en l'unité trionyme d'un Dieu solitaire. Mais ayant expliqué sa foi conformément à la formule rédigée par les pères de Nicée, il porta témoignage en faveur des Occidentaux. »

Le récit de Sulpice se fait ici l'écho déformé d'une réalité historique maintenant bien comprise : aucun courant hérétique ne se définissait comme tel, tous ont pensé constituer l'orthodoxie et ont accusé leurs adversaires, y compris nicéens, d'hérésie. Parlant des gnostiques, Bernard Pouderon écrit qu'« il est avéré que la plupart des hérétiques, et plus spécialement les gnostiques, se proclamaient chrétiens et effectuaient leur propagande sous ce nom. (...) Ainsi les noms par lesquels nous avons l'habitude d'identifier les différentes sectes gnostiques (valentiniens, saturniliens, simoniens, séthiens, etc.) étaient-ils ceux que leur attribuaient ironiquement leurs rivaux de la grande Eglise (...)»²²¹. » Sulpice rappelle ici ainsi que les Occidentaux qui rejetaient les professions de foi proposées par les conciles initiés par Constance étaient qualifiés par les Orientaux de sabelliens, et ce depuis les condamnations récurrentes de Marcel d'Ancyre par divers synodes²²² : Sulpice a d'ailleurs mentionné, on l'a vu plus haut, certains de ces épisodes pour montrer, aux chapitres 36 et 37, qu'Ursace et Valens auraient utilisé cette condamnation pour discréditer Athanase. Pour défendre les nicéens, il n'expose aucune explication doctrinale dans son récit, se contentant d'indiquer qu'Hilaire a dû se livrer à cet exercice (*exposita fide*), mais a rappelé dès le début de l'épisode à son lecteur qu'il s'agissait de calomnie (*prava de nobis uulgantibus*) : il accuse ainsi les hérétiques de manipulation, tactique hérésiologique devenue habituelle.

Il montre par ailleurs qu'Hilaire est à ce moment précis proche de rétablir l'unité doctrinale (*ita absolutis omnium animis*, « ayant apaisé l'esprit de tous », 42, 2) entre les

221 POUDERON Bernard, « Dedans ou dehors, la question des frontières du christianisme au second siècle » in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 29-45 ; citation de la p.39.

222 Résumés par Joseph T. LIENHARD, « Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and 'Sabellius.' » in *Church History*, vol. 58, no. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 157-167.

deux parties de l'Empire, et le concile semble parti, à la fin du chapitre 42, pour faire triompher l'orthodoxie : *reperitque prauae haeresis auctores atque ab ecclesiae corpore auulsi*, « et les fauteurs de cette hérésie funeste furent dénoncés et arrachés du corps de l'Eglise. » (42,3)

Mais les événements rapportés par Sulpice conduisent à un revirement quasi-complet au concile de Rimini (chap. 43-44) : sous la pression de l'empereur, écrit-il, *dein paulatim plerique nostrorum, (...) dedere se aduersariis*. « Par la suite, peu à peu, (...) la plupart des nôtres se rendirent à leurs adversaires. » L'expression *plerique nostrorum*, « la plupart des nôtres », est à prendre dans un sens certes doctrinal, mais sans doute encore géographique, et va à nouveau dans le sens d'une opposition Orient-Occident. La suite du récit le démontre clairement : Sulpice mentionne, au nombre des orthodoxes restés fermes, « notre Phoebade » (d'Agen²²³), *noster Foegadius*, et « Servais, l'évêque de Tongres », *Servatio Tungrorum episcopus* (44,1) – deux évêques gaulois, donc. Reste que les nicéens se retrouvent contraints par la majorité : *perfidiae paucorum cuncti concesserant*, « l'ensemble avait laissé place à l'hérésie d'une minorité (45,1). » On analysera dans la section suivante la façon dont Sulpice dramatise ce renversement.

Notons de plus que le récit confirme sans nuances l'opposition entre Orient et Occident à travers l'argument insidieux des hérétiques : *si, quae Orientalibus placuisset, Occidentalibus displiceret ?* « Et quel serait le terme des discordes si ce qu'avaient décidé les Orientaux était rejeté par les Occidentaux ? » (44,2) Cette éventualité est brandie comme un épouvantail, mais c'est bel et bien la situation depuis quelques conciles. Les deux parties de l'empire sont devenues deux partis dans l'Eglise, et l'hérésie qui a vaincu l'une menace l'autre. Hilaire intervient alors dans le débat après avoir accompagné les légats du concile de Séleucie à Constantinople (45,2) :

is ubi extremum fidei periculum animaduertit, Occidentalibus deceptis Orientales per scelus uinci, tribus libellis publice datis audientiam regis poposcit, ut de fide coram aduersariis disceptaret. id uero Arriani maximo opere abnuere. postremo quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis redire ad Gallias iubetur, absque exsilii indulgentia.

223 Phoebadius, évêque d'Agen, auteur d'un traité *Contre les ariens*, est présent avec Delphin de Bordeaux au concile de Saragosse qui condamne les Priscillianistes en 380. Delphin étant une relation de Sulpice Sévère lui-même, une source orale au récit de ces événements n'est pas exclue.

« Lorsqu'il s'aperçut du risque majeur, qui menaçait la foi, que, les Occidentaux ayant été trompés, les Orientaux soient vaincus par le crime, écrivant trois pamphlets, il demanda audience à l'empereur pour discuter de la foi en sa présence avec ses adversaires. Les ariens le refusèrent de toutes leurs forces. Ensuite Hilaire, en tant que germe de discorde et perturbateur de l'Orient, reçut l'ordre de retourner en Gaule, sans révocation de son exil²²⁴. »

La métaphore de la contagion est ici reprise – elle semble totale et a vaincu à la fois Occidentaux et Orientaux - mais le motif est inversé : puisque l'hérésie domine l'Orient, c'est maintenant Hilaire lui-même, mis en minorité, qui devient un « perturbateur » et un « germe de discorde. » Il est exilé en Occident, où il ne pourra plus faire grand-mal, semble suggérer Sulpice, puisque l'Occident est vaincu. Le récit suit alors les pas de l'évêque de Poitiers et ne reviendra plus sur les événements d'Orient : les chapitres finaux nous montrent, on l'a déjà évoqué, comment Hilaire, de retour en Gaule, rétablit l'orthodoxie en Occident.

Cette dernière lutte contre la contagion arienne parachève la métaphore de la maladie et ne se contente plus d'opposer un Occident orthodoxe et un Orient hérétique ; car c'est à ce moment-là, dans un passage que nous avons déjà relevé plus haut, que Sulpice décrit un « monde infecté presque tout entier par le mal de l'hérésie » (*orbem paene terrarum, male perfidiae infectum*, 45,2). Ici, c'est la Gaule qui se retrouve seule à être délivrée du mal : *illud apud omnes constitit unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas* (45,3), « Pour tous, il s'avéra qu'au seul Hilaire était dû pour nos Gaules d'avoir été délivrées du scandale de l'hérésie. »

On ne peut donc que conclure que la métaphore de la pandémie prend nettement le pas, dans la représentation élaborée dans son récit par Sulpice Sévère, sur cet antagonisme entre Rome et Constantinople qui, s'il était très perceptible dans la première moitié du récit, n'est pas aussi marqué que chez Jérôme, comme nous l'avons montré dans notre chapitre sur la *Chronique*. « Sulpice Sévère présente essentiellement les aspects gaulois des problèmes. L'insistance portée sur ses deux héros, Hilaire et Martin, explique cette indifférence aux réalités orientales et hispaniques. » écrit Hervé Inglebert²²⁵. De fait, le

224 Traduction personnelle.

225 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, p. 384.

point de vue de Sulpice Sévère tend à se replier de plus en plus, dans la seconde partie de son récit, sur une histoire locale, à rebours des efforts de Jérôme pour rendre compte d'une histoire universelle. L'Orient ou l'Espagne, au contraire de l'Afrique, ne sont pas totalement négligés par le texte. Mais l'antagonisme entre l'Orient arien et l'Occident préservé de l'hérésie n'est qu'une étape d'un récit de propagation inévitable du mal, une invasion de l'hérésie qui redouble le motif de l'invasion des barbares dans l'Empire au début du livre II (*Romanum solum ab exteris gentibus aut rebellibus occupatum*, « le territoire romain se trouve envahi par des peuples étrangers ou rebelles », 3, 2)²²⁶. La Gaule semble une forteresse assiégée après avoir été libérée par Hilaire : l'étape suivante, la survenue du priscillianisme, mettra fin à ce particularisme, et on imagine volontiers que l'ascétisme de Sulpice Sévère le pousse à se penser comme l'un des purs, retiré à Primulacium, au beau milieu d'une Gaule corrompue par l'hérésie.

Ce récit n'a donc pas grand-chose d'objectif car il est structuré par des idées préconçues. La relative sécheresse avec laquelle Sulpice le développe n'autorise qu'assez peu d'effets narratifs ; mais certains épisodes sont plus développés que d'autres et présentent une écriture qui n'a rien de neutre.

II.E.2. Traîtres ou victimes ? L'art de la dramatisation

Le récit des conciles de Rimini et de Séleucie d'Isaurie est assez saisissant par la dramatisation des événements opérée par le narrateur. Par dramatisation, on entendra le fait de mettre en forme le récit historique en usant de procédés théâtraux, et plus particulièrement aux émotions du théâtre tragique²²⁷ : le narrateur s'attarde sur certaines scènes, met en scène des discours de personnages, au style direct ou indirect, cherche à susciter peur et pitié chez le lecteur. L'opposition axiologique entre le traître et la victime se retrouvait déjà dans les diverses sources traitant du cas du pape Libère. Sulpice Sévère en donne un autre exemple.

Revenons un instant sur l'épisode de Rimini : les Occidentaux réunis à Rimini

226 Jacques Fontaine relève le parallèle entre la crainte du mélange des populations et l'obsession de l'impureté des hérétiques aux pages 238-239 de son article « Pureté et mélange : le racisme spirituel de Sulpice Sévère », in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Studia ephemeridis Augustinianum, 27, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1988, pp. 233-251.

227 MARINCOLA John, « Beyond pity and fear : the emotions of history », in *Ancient Society*, vol. 33, Leuven, Peeters, 2003, pp. 285-315.

rejetent dans leur grande majorité le texte impérial qu'ils jugent hérétique. Sulpice raconte alors comment Constance et ses partisans vont réussir à renverser la situation. Il va être amené à expliquer, voire excuser, ce que Jérôme dans sa *Chronique* appelait la *decem primum legatorum, dehinc omnium proditi[o]*, « la trahison d'abord de dix légats, puis de tous²²⁸. »

Le retournement de situation est lent, le récit en est progressif : il s'effectue sous la pression de l'empereur (à travers l'un des rares fonctionnaires impériaux cités dans le récit, le préfet du prétoire d'Italie et d'Afrique de 355 à 361, Taurus²²⁹). Sulpice accumule les éléments : le préfet se voit promettre le consulat s'il conclut favorablement le concile (41,1) ; cette brève notation accuse de fait le préfet, et à travers lui l'empereur, de corruption ; Taurus est ainsi placé dès le début du récit en position de moteur de l'action ; sans qu'on explique pourquoi, les dix légats choisis par les nicéens sont « jeunes, peu instruits et peu avertis » (*adulescentes, parum docti et parum cauti*, 41,4) au contraire des légats des ariens, « des hommes d'âge, d'expérience, bref des personnalités » (*senes, callidi et ingenio ualentes*) dans un parallélisme rhétorique trop parfait. Nombre d'historiens insistent d'ailleurs sur le fait que la plupart des évêques occidentaux pourraient tous être taxés d'ignorance, quel que soit leur âge ou leur expérience, devant la subtilité des discussions théologiques. D'autres historiens insistent sur les difficultés de traduction du grec au latin des termes théologiques, voire le choix des termes au sein même du grec. Peu d'évêques occidentaux comprenaient suffisamment bien le grec²³⁰.

Le récit revient entre-temps au concile de Séleucie d'Isaurie qui semble se dérouler tout à l'inverse de celui de Rimini : aux jeunes gens inexpérimentés, le narrateur oppose un Hilaire de Poitiers qualifié de *uir divinarum rerum instructissimus*, « l'homme le plus

228 JERÔME, *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, éd. Rudolf HELM, trad. et notes de Benoît JEANJEAN et Bertrand LANÇON, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, 359d, p. 94.

229 PLRE I, article « Flavius Taurus 3 », pp. 879-880.

230 A propos de l'ignorance des Occidentaux, on citera par exemple HANSON, op. cit. p. 372 : « no understanding [yet existed] among the bishops in the West of the theological problems which the leading Eastern theologians were trying to solve » (« aucune compréhension [n'existait encore] parmi les évêques occidentaux des problèmes théologiques que les principaux théologiens de l'Est essayaient de résoudre ») ou MESLIN, op. cit., p. 30. Quant à la question de la langue, elle est évoquée par Maura K. LAFFERTY, dans son article « Translating Faith from Greek to Latin : Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan », in *Journal of Early Christian Studies*, 11, 1, John Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp. 21-62, qui montre, entre autres éléments, que l'Occident se constitue une liturgie spécifique en latin à partir des années 360, et que nombre d'ecclésiastiques occidentaux, incapables de lire correctement le grec, suscitent des traductions en latin de textes théologiques grecs.

instruit des choses divines » (42,1) ; à la division inévitable soulignée par Sulpice à Rimini (41,3), une belle unanimité (42,2) ; à la résistance acharnée des ariens, leur exclusion de l'église (*repertique prauae haeresis auctores atque ab ecclesiae corpore auulsi*, « les fauteurs de cette hérésie funeste furent dénoncés et arrachés du corps de l'Eglise » 42,3). Ce renversement dans la situation attendue (tout se passe bien en Orient, alors que l'Occident est en crise) met non seulement en valeur la providence divine incarnée en Hilaire, et donc la force de ce dernier (*dei nutu*, « par un dessein de Dieu », écrit Sulpice en 42,1), mais aussi la possibilité d'une solution, ce qui renforce finalement par contraste le caractère dramatique de la situation à Rimini.

Le narrateur s'intéresse ensuite au destin des légats de Rimini : pour débloquer la situation, l'empereur use de la contrainte (*compellit*, « il contraint ») et de la ruse (*uerbis fallentibus*, « par des mots trompeurs », *perfidia latente*, « en dissimulant l'hérésie ») et parvient à forcer les légats à signer le credo qu'il promet (43,1) : mais au retour des légats, les nicéens refusent obstinément. Le concile est alors prolongé malgré la « confusion des affaires et des points de vue » (*rerum et consiliorum perturbatio*, 43,2) ; les nicéens, à nouveau taxés de faiblesse d'âme, semblent retenus en otage, presque exilés par anticipation : *partim imbecillitate ingenii, partim taedio peregrinationis euicti*, « vaincus les uns par la faiblesse de leur caractère, les autres par l'ennui d'un séjour en terre étrangère » (43,3) ; on retrouve le sentiment de *taedium* déjà éprouvé par Jérôme pour Libère. Taurus lui-même intervient, faisant office de geôlier, en rappelant leur condition, dans un discours au style indirect adressé à Phoebade et Servais (hos, 44,1) :

Taurus precibus aggreditur ac lacrimans obtestatur, mitiora uti consulerent. clausos intra unam urbem episcopos iam septimum mensem agere, iniuria hiemis et inopia confectis nullam spem reuersionis dari; quis tandem esset finis? sequerentur plurium exemplum, auctoritatem saltem ex numero sumerent.

« Taurus les entreprend par des prières et les adjure en pleurant de fléchir leur position : déjà le septième mois que les évêques se trouvaient enfermés dans une seule ville et, épuisés par les rigueurs de l'hiver et les privations, ils n'avaient aucun espoir de retour ; quand cela s'achèvera enfin ? Qu'ils suivent l'exemple de la majorité, et qu'ils tiennent compte au moins de l'autorité du nombre²³¹. »

231 Traduction personnelle : les subjonctifs de la dernière phrase nous semblent des subjonctifs d'ordre, le

Les pleurs du préfet ne sont pas dus à d'éventuels espoirs de consulat qui semblent s'envoler, mais caractérisent sa duplicité : il feint de compatir avec les évêques retenus en énumérant leurs maux (l'adjectif *clausos* placé en tête de la première phrase de son discours, l'exclamation *iam septimum mensem*, l'accumulation d'*iniuria hiemis et inopia confectis nullam spem reuersionis*) mais finit par leur donner un conseil, invoquant l'*exemplum plurimum*, puis l'*auctoritatem ex numero*. La gradation est évidente.

Ce passage semble un écho assez immédiat d'un passage du *Contre Constance* d'Hilaire de Poitiers :

synodos contrahis et occidentalium fidem ad impietatem compellis : conclusos urbe una minis terres, fame debilitas, hieme conficis, dissimulatione deprauas.

« tu assembles des synodes et tu pousses à l'impiété la foi des Occidentaux ; tu les enfermes tous ensemble dans une ville où tu les effrayes par tes menaces, où tu les exténues par la faim, où tu les épuises par l'hiver, où tu les égares par tes feintes²³². »

Chez Hilaire, qui s'adresse à l'empereur sur le ton du pamphlet, la forme plus rhétorique met l'accent sur le pathos que la narration enrobe sous une apparence factuelle. C'est la troisième occurrence dans nos sources du motif de la chute finale dans l'hérésie d'un orthodoxe brisé par l'exil : c'est que les hérétiques ne sauraient convaincre de leur credo, puisqu'ils sont dans l'erreur ; ils ne peuvent que faire appel au harcèlement et à la torture mentale voire physique.

Tous ces détails narratifs scandent la progression du récit. Le lecteur reste, en parallèle, suspendu à la diminution du nombre des résistants : si en 43,2, Sulpice écrit qu'« à leur retour, les légats eurent beau invoquer la pression du souverain, la communion leur fut refusée » (*sed regressis legatis, licet uim regiam deprecantibus, negata communitio*) pour exprimer, par une phrase assez sèche, le refus catégorique des membres du concile a priori unanimes, cette résolution est assez vite ébranlée. *Paulatim plerique*

ton de Taurus est péremptoire.

232 HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, éd. André ROCHER, SC 334, Le Cerf, Paris, 1987, 7, p. 180-181.

nostrorum (...) dedere se aduersariis, « Peu à peu, la plupart des nôtres (...) se rendirent à leurs adversaires » écrit Sulpice deux phrases plus loin (43,3). Le premier décompte précis est amer : *factaque semel inclinatione animorum cateruatim in partem alteram concessum, donec ad uiginti usque nostrorum numerus imminutus est*, « une fois amorcé le changement des esprits, c'est en foule que l'on passa dans l'autre camp : à la fin le nombre des nôtres se réduisit à vingt. » (43,3). Sulpice focalise l'attention du lecteur sur Phoebade et Servais, les plus fermes des opposants, que nous avons mentionnés plus haut, et va jusqu'à montrer Phoebade « prêt à l'exil » (*paratum (...) exilio*, 44,1) juste avant de conclure que devant le blocage de la situation, « peu à peu, Phoebade lui même faiblissant cesse finalement de résister aux propositions qui sont faites. » (*paulatim et ipse infractor, ad extremum proposita conditione euincitur*, 44, 1). De l'unanimité, on est passé à vingt, puis à deux, puis à un seul, avant d'en arriver à plus personne. La proposition des hérétiques « recueille l'assentiment général » (*pronis omnium animis excepta*, 44,2), car on en arrive à ce moment au point d'orgue du récit du concile avec une phrase révélatrice dans laquelle Sulpice délivre l'argument final, déjà esquissé par Taurus, de Valens et Ursace, qui portent le coup de grâce aux nicéens (44,2) :

namque Valens et Ursatius affirmantes, praesentem fidem catholica ratione conceptam, ab Orientalibus imperatore auctore prolatam cum piaculo repudiari; et quis discordiarum finis foret, si, quae Orientalibus placuisset, Occidentalibus displiceret?

« En effet, Valens et Ursace affirment que la présente formule [rejetée par les Nicéens] a été conçue d'une façon universelle, ayant été produite par les Orientaux sous l'autorité de l'empereur ; il y aurait impiété à la rejeter. Et quel serait le terme des discordes si ce qu'avaient décidé les Orientaux était rejeté par les Occidentaux ? »

L'argument ici avancé dans le récit est significatif à plusieurs titres : les hérétiques font appel à l'argument d'universalité de la doctrine (*catholica ratione*) ainsi qu'à l'affirmation de l'autorité de l'empereur en la matière (*imperatore auctore*). Ce que le fonctionnaire impérial et Ursace et Valens recherchent, c'est bel et bien l'unité de l'église, suivant en cela la volonté politique de Constance II, que les historiens modernes ont bien

comprise²³³. L'unité est ainsi théoriquement réalisée, mais sur les bases d'une doctrine considérée par une poignée d'ecclésiastiques occidentaux comme hérétique.

L'émotion du lecteur est sollicitée par le narrateur, qui la dirige vers les personnages des évêques nicéens. On compatit à la situation difficile, presque tragique des vingt résistants de Rimini aux manœuvres de Taurus : à la fois otages et exilés, exposés aux privations et à l'hiver, ils sont dans la situation de ces héros tragiques ni tout à fait innocents, ni tout à fait coupables, selon la célèbre définition d'Aristote reformulée par Racine²³⁴. Sulpice les excuse tout autant qu'il les accuse, affirmant leur faiblesse d'âme tout en énumérant les raisons de leur basculement : le contraste est total avec la brève notice de Jérôme sur les « traîtres » de Rimini.

Cette dramatisation tragique du récit sulpicien est certes moins intense que dans le théâtre tragique mais a une double valeur, morale et psychologique : « l'analyse d'Aristote montre que, pour qu'il devienne tragique, pour qu'il tombe de façon tragique dans le malheur, le héros doit être, non plus extraordinaire, mais imparfait, pris entre la bonté et la méchanceté. En d'autres termes, le personnage tragique ne peut se définir que par la négation, (ni ceci ni cela) sans qu'on sache exactement ce qu'il y a entre ceci et cela. Là encore, le personnage tragique se construit sur un mystère, cette fois-ci d'ordre éthique et psychologique – cette indétermination fait la beauté de la tragédie puisqu'on ne sait jamais comment pourra agir le héros²³⁵. » L'indétermination psychologique rend le récit prenant et les événements incertains, et l'hésitation morale renforce la dichotomie entre les évêques occidentaux – présentés comme bons mais tombés dans le malheur par faiblesse - et les hérétiques, présentés comme mauvais. La pitié ressentie pour les évêques tombés dans l'erreur renforce paradoxalement le pouvoir et la victoire des hérétiques.

Deux camps extrêmement marqués se font donc face : les nicéens orthodoxes et les ariens. La dramaturgie du récit de Sulpice, qui présente ainsi les faits en les stylisant de façon très littéraire, repose principalement sur cet antagonisme. Il nous reste à examiner cet élément, en appuyant sur les travaux des historiens modernes attentifs à reconstituer

233 MARAVAL Pierre, *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, pp. 237-238.

234 ARISTOTE, *Poétique*, éd. Jean HARDY, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1932, 1453a ; Jean RACINE, *Phèdre*, « Préface », in RACINE, *Théâtre complet*, éd. Jacques MOREL et Alain VIALA, Classiques Garnier, Paris, 2010, p. 578 : « [mon héroïne] a toutes les qualités qu'Aristote demande dans le héros de la tragédie, et qui sont propres à exciter la compassion et la terreur. En effet, Phèdre n'est ni tout à fait coupable, ni tout à fait innocente. »

235 CAVAILLE, Fabien, « Trois réflexions sur les ambiguïtés du personnage tragique : Aristote-Racine-Strehler », *Arzana* [En ligne], 14, 2012, mis en ligne le 13 juillet 2015, consulté le 23 juillet 2020, URL : <http://journals.openedition.org/arzana/634>

les actes et les pensées des protagonistes sans jugement de valeur : sur quoi se fondent les catégorisations de Sulpice Sévère ? Quelle explication fait-il des querelles doctrinales dans lesquelles il prend un parti aussi tranché ?

II.E.3. Pureté ou duplicité : contre la politique de compromis

Les conclusions de Michel Meslin, dans son ouvrage *Les ariens d'Occident*, sont éloquentes²³⁶ : la situation théologique du règne de Constance, période évoquée par notre récit, n'oppose pas tant orthodoxes et hérétiques - et pas forcément Orient et Occident - mais plutôt deux visions de l'orthodoxie dont le texte de Sulpice se fait l'écho.

La première est comprise par les historiens actuels comme une politique de compromis (Marie-Françoise Baslez parle ainsi de « théologie de la conciliation²³⁷ » ; Michel Meslin de « compromis politique²³⁸ »), sous l'impulsion de l'empereur, « Constance chercha[nt] à imposer successivement des formules de foi diverses proposées par des assemblées d'évêques, croyant chaque fois avoir trouvé la plus apte à obtenir cette unité²³⁹ » : d'où la multiplication des conciles dans notre récit. Constance poursuit ainsi la politique religieuse de son père Constantin²⁴⁰. Le premier objectif posé au Concile de Nicée par Constantin n'est pas la vérité mais l'unité de la foi, comme il l'aurait affirmé lui-même, selon son biographe et panégyriste Eusèbe de Césarée :

ἐπειδὴ δὲ τὴν ὑμετέραν διάστασιν παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἐπυθόμην, οὐκ ἐν δευτέρῳ τὴν ἀκοὴν ἐθέμην, τυχεῖν δὲ καὶ τοῦτο θεραπείας δι' ἐμῆς εὐξάμενος ὑπηρεσίας τοὺς πάντας ἀμελλήτως μετεστειλάμην. καὶ χαίρω μὲν ὁρῶν τὴν ὑμετέραν ὁμήγυριν, τότε δὲ μάλιστα κρίνω κατ' εὐχὰς ἐμαυτὸν πράξειν, ἐπειδὴ τὰς ψυχᾶς ἀνακραθέντας ἴδοιμι τοὺς πάντας μίαν τε κοινὴν βραβεύουσαν τοῖς πᾶσιν εἰρηνικὴν συμφωνίαν, ἣν καὶ ἑτέροις ὑμᾶς πρέπον ἂν εἶη πρᾶξαι τοὺς τῷ

236 Voir le premier chapitre de la seconde partie, pp. 253-299, dans laquelle Michel Meslin s'interroge sur le fond de la doctrine « arienne » entre 341 et les années 360, soit peu ou prou le règne de Constance (337-361).

237 BASLEZ Marie-Françoise, *Comment les Chrétiens sont devenus catholiques*, Tallandier, Paris, 2019, p. 239.

238 MESLIN, op. cit., p. 282.

239 MARAVAL, op. cit., p. 239.

240 Voir la synthèse sur ce point de Mark HUMPHRIES, « In Nomine Patris : Constantine the Great and Constantius II in christological polemic », in *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, Band 46, H4, Franz Steiner Verlag, Leipzig, 1997, pp. 448-464.

θεῶ καθιερωμένους. μὴ δὴ οὖν μέλλετε, ὧ φίλοι δὴ λειτουργοὶ θεοῦ καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων ἡμῶν δεσπότης τε καὶ σωτῆρος ἀγαθοὶ θεράποντες, τὰ τῆς ἐν ὑμῖν διαστάσεως αἷτια ἐντεῦθεν ἤδη φέρειν εἰς μέσον ἀρξάμενοι, πάντα σύνδεσμον ἀμφιλογίας νόμοις εἰρήνης ἐπιλύσασθαι.²⁴¹

« Mais lorsque j'ai appris, contre toute attente, votre dissentiment, je n'y ai pas prêté l'oreille comme à une chose secondaire, mais je vous ai tous convoqués sans retard, désirant y porter remède par mon ministère. Je me réjouis de vous voir réunis, mais je juge que je n'aurai totalement réalisé mes vœux que je vous verrai tous unis par vos âmes et que sera affermie en tous une commune et paisible harmonie, qu'il conviendrait que vous, qui êtes consacré à Dieu, annonciez aux autres. Ne tardez donc pas, mes amis, ministres de Dieu et bons serviteurs de notre commun maître et sauveur, en commençant maintenant par mettre au clair les causes de vos divisions, à supprimer par les lois de la paix tout lien de controverse²⁴². »

Cette partie du discours de Constantin, qui s'adresse ici aux participants au concile, est programmatique et assez injonctive : il y explique ce qu'il ne tolère pas, ce qu'il veut obtenir, et le moyen pour y parvenir. Constantin blâme clairement le « dissentiment », les « divisions » (τὴν διάστασιν, τῆς διαστάσεως), pose comme objectif d'être « tous unis par vos âmes » (ταῖς ψυχαῖς ἀνακραθέντας (...) τοὺς πάντας), « une commune et paisible harmonie » (μίαν τε κοινήν βραβεύουσαν τοῖς πᾶσιν εἰρηνικὴν συμφωνίαν), de façon urgente (son insistance sur ce point est flagrante). On voit ici qu'il n'est pas question d'anathèmes ou d'exclusions d'hérétiques. La méthode consiste à « mettre au clair les causes de vos divisions » et « supprimer par les lois de la paix tout lien de controverse » (τὰ τῆς ἐν ὑμῖν διαστάσεως αἷτια ἐντεῦθεν ἤδη φέρειν εἰς μέσον ἀρξάμενοι, πάντα σύνδεσμον ἀμφιλογίας νόμοις εἰρήνης ἐπιλύσασθαι.). C'est la clarté et l'absence d'équivoque qui sont visés. Ce passage du discours souligne aussi le caractère exemplaire de l'attitude des évêques : Constantin s'attend à ce que la décision du concile fasse autorité sur toute la communauté chrétienne. Cette conception plutôt politique de l'orthodoxie s'appuie donc plutôt sur la recherche du consensus minimal, qui éviterait les divergences

241 EUSEBE DE CESAREE, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, éd. Friedhelm WINKELMANN, bd. I, t. I, GCS 7, Berlin, 1975., III, 12, 1-5, p. 87.

242 Traduction du texte par Pierre Maraval, in CONSTANTIN, *Lettres et discours*, Les Belles Lettres, La Roue à livres, Paris, 2010, pp. 156-157.

trop éclatantes, et cherche avant tout à obtenir une doctrine acceptable par tous : Pierre Maraval, qui analyse l'intervention de Constantin dans le concile de Nicée à travers ses lettres, explique que l'empereur, s'adressant à tous les évêques réunis, « ne leur demandait pas d'avoir la même opinion sur tous les points, mais de garder intacte l'union²⁴³. ». Le concile est au départ un outil destiné à obtenir ce résultat. C'est ce qu'expliquent Hervé Inglebert et Manlio Simonetti, le premier s'appuyant sur le second : « l'appui de Constantin et Constance II aux différentes factions ariennes ne s'explique pas par des considérations d'idéologie impériale ou de croyance religieuse, mais par des raisons politiques, la nécessité de trouver une plate-forme commune permettant l'unité des chrétiens. Dans cette optique, ce sont les nicéens qui apparaissent comme les plus intransigeants²⁴⁴. » Sulpice le souligne lui-même en analysant la décision de Constance en 40, 3 de convoquer le double concile de Rimini et Séleucie :

segnior quidem, sed non minus grauis cura principem exercebat, quod licet arriani, quibus fauebat, superiores uiderentur, necdum tamen de fide inter episcopos conueniret.

« Un souci plus calme mais non moins lourd occupait l'empereur : les ariens, qu'il soutenait, pouvaient bien paraître vainqueurs, on ne s'était pas encore mis d'accord entre évêques au sujet de la foi²⁴⁵. »

Car la seconde conception de l'orthodoxie, celle du parti nicéen, est davantage théologique ; ce parti, c'est les fameux « nous » que nous avons relevés plus haut, que Sulpice nous présente comme mené par Athanase, puis Hilaire, attaché à l'importance du siège épiscopal romain, plusieurs fois évoqué, mais surtout « déclarant se fonder sur la tradition qui, des Apôtres à Nicée, a fixé le dogme.²⁴⁶ » Elle invoque le critère absolu de la vérité, en prenant appui sur le concile de Nicée (qui doit son importance au fait d'avoir été

243 C'est nous qui soulignons en citant la p. 49 de l'article de Pierre MARAVAL, « Le devoir religieux des empereurs », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^{ème} siècle*, Paris, 2014, pp. 37-62.

244 Hervé INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, p. 184, note 168, qui s'appuie sur la conclusion de Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel quarto secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1975, pp. 564-565.

245 Traduction personnelle.

246 MESLIN, op. cit., p. 285.

le premier concile œcuménique²⁴⁷) et sur l'affirmation d'une tradition restée pure – quitte à se retrouver en minorité. C'est l'un des fondements de la réflexion d'Hilaire lorsqu'il attaque les positions de Constance suite au concile de Rimini²⁴⁸, et c'est le point de vue qu'épouse Sulpice Sévère dans son récit.

L'ironie est que ces deux partis se réclament chacun d'une certaine manière de l'action de Constantin²⁴⁹. Les « orthodoxes » ne cessent de se référer au concile de Nicée, pourtant fondé sur une toute autre façon de voir le problème. Reste que ces deux conceptions de l'orthodoxie ont des conséquences certaines : si la conception eusébiano-constantinienne peut sembler pour certains faire fi de la pureté de la tradition scripturaire, la conception orthodoxe, nicéenne, ne peut que « créer » de l'hérésie, car elle impose un choix là où tous pourraient se retrouver dans un consensus. « Les nicéens qui étaient contre un empereur hostile auraient accepté un empereur gagné à leurs idées, car l'aspect religieux de la fonction impériale n'était guère critiqué. A côté d'une poignée d'opposants, Lucifer de Cagliari, Hilaire de Poitiers, Osius de Cordoue, le pape Libère, il faut se souvenir que la majorité des évêques, même en Occident, obéit à l'empereur, et accepta de ce fait la théorie eusébienne du rôle impérial en matière de religion²⁵⁰. »

Qu'en est-il du contenu théologique ? La réalité des faits théologiques est plus complexe que ce qu'affirme l'historiographie orthodoxe. C'est en fait la formule de Nicée elle-même qui pose problème, car, comme le résume Pierre Maraval, elle est à la fois une formule de combat destinée à réfuter les thèses d'Arius, et un compromis poussé par certains théologiens « indubitablement de tendance sabellienne, comme le montrera la suite du débat. (...) Il ne fut accepté par la majorité que parce qu'il s'opposait nettement aux affirmations subordinatianistes d'Arius²⁵¹. »

247 MARAVAL Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 318.

248 HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, éd. André ROCHER, SC 334, Le Cerf, Paris, 1987, 16 (pp. 200-201) et 19 (pp. 204-205).

249 Il faut cependant nuancer cette affirmation pour le cas paradoxal de Sulpice Sévère, à la fois nicéen et, par refus de la prospérité corruptrice et critique du pouvoir impérial, anti-eusébien (INGLEBERT, op. cit. p. 371 ou p. 384). Hilaire souligne l'orthodoxie de Constantin dans son pamphlet (HILAIRE DE POITIERS, op. cit., 27, pp. 222-223).

250 INGLEBERT, op. cit., p. 185. Sur la façon dont un Hilaire de Poitiers peut passer pour un fauteur de troubles par son opposition à certains évêques, on se rappellera l'affaire d'Auxence de Milan, rappelée et analysée par Bruno DE LA FORTELLE, « L'Unité chrétienne dans le *Contre Auxence* d'Hilaire de Poitiers », in DELAGE Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 141-160.

251 MARAVAL, op. cit., pp. 319-320.

Sulpice présente les termes du débat théologique à trois reprises : aux chapitres 35,2, 40,1 et 43, 1. Cela peut paraître peu, mais le texte de Sulpice se veut, on le rappelle, un résumé et un récit historique – pas un traité de théologie. On voit, en examinant ces trois passages, que les idées hérétiques sont d'emblée disqualifiées dans la présentation faite par Sulpice, soit par des phrases introductives dépréciatives (l'une à la mise en relief légèrement dédaigneuse : *Quae autem arriani praedicabant, erant huiusmodi*, « Mais les idées que les ariens prêchaient était de cette sorte » ; l'autre brochant un portrait rapide des ariens en sectateurs clandestins osant sortir à la lumière du jour : *non occulte, ut antea, sed palam ac publico haeresis piacula praedicabant*, « pendant ce temps, non plus en cachette comme auparavant, mais ouvertement et en public, les ariens prêchaient les impiétés de l'hérésie »), soit par des qualificatifs sans équivoque (*conscriptam ab improbis fidem tradit*, « il leur transmet un credo rédigé par des gens sans aveu », ce qui disqualifie la doctrine par une attaque *ad hominem* de ses auteurs ; et ce credo est *uerbis fallentibus inuolutam*, « enveloppé de mots trompeurs »). La notion de tromperie est sans doute la plus fréquente dans le texte : la recherche de compromis théologique à travers l'art de la formulation doctrinale est ainsi décrite par Sulpice comme de la fourberie. Sulpice entre dans les détails théologiques en condamnant à chaque fois un fait précis.

Le premier passage (35, 2) est le suivant :

<p><i>Quae autem arriani praedicabant, erant huiusmodi : patrem Deum instituendi orbis causa genuisse filium, et pro potestate sui ex nihilo in substantiam nouam atque alteram Deum nouum alterumque fecisse; fuisse autem tempus, quo filius non fuisset.</i></p>	<p>« Mais les idées que les ariens prêchaient était de cette sorte : Dieu le Père, pour créer le monde, avait engendré un Fils, et, par sa propre puissance, il avait fait à partir de rien en une nouvelle autre substance un nouvel autre Dieu ; et il y avait eu un temps où ce Fils n'avait pas existé²⁵². »</p>
---	---

Le résumé de Sulpice est assez clair : il expose l'idée centrale de l'arianisme. Ghislaine de Senneville-Grave trouve la source de ce résumé dans un long passage narratif et explicatif des *Collectanea antiariana parisina* d'Hilaire de Poitiers²⁵³ :

252 Traduction de notre édition de référence modifiée par nos soins.

253 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 437.

Tradebant autem Arii talia: Patrem Deum instituendi orbis causa genuisse filium, et, pro potestate, sui ex nihilo in substantiam nouam atque alteram Deum nouum alterumque fecisse; profani in Patrem, ex nihilo opinantes aliquid ei simile potuisse generari; blasphemi in Christum, infinitatis eum paternae generositate exspoliantes.

« Les Arius enseignaient au contraire ceci : que Dieu le Père pour créer le monde avait engendré un fils, et, par sa puissance, il avait fait à partir de rien en une nouvelle autre substance un nouvel autre Dieu ; c'est profaner le Père que de penser qu'à partir de rien quelque chose de semblable à lui a pu être créé ; c'est blasphémer le Christ que de le priver de la qualité paternelle d'infini²⁵⁴. »

Sulpice a repris mot pour mot la première partie (jusqu'à *fecisse*) de l'exposé d'Hilaire en y rajoutant une formule lapidaire, plus percutante, soulignant la principale conséquence de la théorie arienne : le Christ n'aurait alors pas toujours existé. Cette formule percutante est un argument habituel de la polémique anti-arienne. Le texte suit ici les deux objectifs de Sulpice : résumer les faits et frapper les esprits. Pour autant cette idée d'un Christ engendré plus tard n'est pas une exagération hérésiologique : on la retrouve, sous une forme plus détaillée, dans les écrits d'Arius que nous avons conservés, notamment la Lettre à Alexandre²⁵⁵.

Le second passage (40,1) s'attache aux problèmes posés par la formule d'Ancyre de 358, suivie du quatrième concile de Sirmium la même année : Sulpice tente d'exposer les subtilités des interprétations divergentes de la Trinité nées du problème posé par Arius, celui de la nature du Christ par rapport au Père.

<p><i>Interea arriani non occulte, ut antea, sed palam ac publico haeresis piacula praedicabant; quin etiam synodum Nicaenam pro se</i></p>	<p>« Pendant ce temps, non plus en cachette comme auparavant, mais ouvertement et en public, les ariens prêchaient les impiétés de l'hérésie. Bien plus, en interprétant à leur</p>
---	---

254 Traduction personnelle ; texte extrait de HILAIRE DE POITIERS, *Collectanea antiariana parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. FEDER, in CSEL 65, Vienne, 1916, B, II, 9, 6, p. 149.

255 Le texte de la lettre a été conservé par Athanase et Epiphane. On peut renvoyer à la synthèse de HANSON, op. cit., qui cite le texte de la lettre, pp. 6-8.

<p><i>interpretantes, quam unius litterae adiectione corruperant, caliginem quandam iniecerant ueritati. nam ubi 'homoousion' erat scriptum, quod est unius substantiae, illi 'homoiousion', quod est similis substantiae, scriptum esse dicebant, concedentes similitudinem. dum adimerent unitatem, quia multum ab unitate similitudo distaret; ut uerbi gratia pictura humani corporis esset homini similis, nec tamen haberet hominis ueritatem. sed quidam ex his ultra processerant, 'anomoiousian', id est dissimilem substantiam, confirmantes.</i></p>	<p>avantage le symbole de Nicée qu'ils avaient falsifié par l'addition d'une seule lettre, ils avaient répandu comme un brouillard sur la vérité. Car là où il était écrit 'homoousion', ce qui signifie « d'une seule substance », ceux-ci disaient qu'on avait écrit 'homoiousion', ce qui signifie « d'une substance semblable » ; ils accordaient ainsi la similitude en enlevant l'unité. Car la similitude est fort éloignée de l'unité : ainsi, par exemple, la peinture d'un corps humain est semblable à un homme, mais sans en posséder cependant la vérité. Mais certains parmi eux étaient allés plus loin et soutenaient l'« anomoiousian », ce qui signifie une différence de substance.</p>
---	--

Il procède là encore de manière assez claire en mettant en avant la question lexicale et en glosant chaque concept de manière à en montrer le caractère sacrilège – sans trop s'étendre néanmoins. Le passage est très intéressant car il renforce l'idée de tromperie, évoquée en permanence à propos des hérétiques, de deux façons : à travers la notion quasi-juridique de falsification, d'abord ; et en évoquant, par le biais d'une comparaison à valeur d'exemple, la notion artistique d'illusion.

Les trois termes exposés ici par Sulpice sont bien connus, mais sujets à d'intenses discussions encore aujourd'hui. Notre propos n'est pas de refaire ces débats, mais d'examiner la façon dont Sulpice les comprend et les intègre à son récit pour éclairer celui-ci et construire une représentation des faits.

Le premier terme, *homoousion*, est le mot introduit par le concile de Nicée, afin de décrire le lien entre Père et Fils dans la Trinité, pour signifier « de même substance²⁵⁶ » -

256 LAMPE, Geoffroy William Hugo, *A Greek Patristic Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 958-960. On pourra consulter aussi un article questionnant les origines (gnostiques ? hermétiques?) du terme : BEATRICE Pier Franco, « The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity » in *Church History*, 71 (2), Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, Cambridge, pp. 243-272.

mais le sens peut aller jusqu'à « de même type de substance », voire « de nature similaire²⁵⁷ », ce qui ne manquera pas de poser des problèmes - c'est en tous cas pour Sulpice le mot de la doctrine orthodoxe, sujet à falsification de la part des ariens.

Le second terme, *homoiousion*, qui signifie « de substance semblable »²⁵⁸, est donc introduit en 358 par la formule de Basile d'Ancyre²⁵⁹ et le quatrième concile de Sirmium ; cette formule est en fait un manifeste²⁶⁰ signé par une douzaine d'évêques orientaux autour de Basile d'Ancyre, qui réagissent au troisième concile de Sirmium vilipendé par Hilaire et les nicéens – concile que Sulpice ne nomme pas. C'est donc une sorte de division qui apparaît au sein des évêques orientaux, entre ces derniers et le groupe de Basile d'Ancyre, mais notre historien les assimile sans nuances.

Que nous dit Sulpice des homéousiens ? Ceux-ci distinguent Père et Fils tout en les proclamant de nature identique, en rejetant donc la notion de consubstantialité. On pourrait comprendre l'homéousianisme comme une tentative originale d'éviter à la fois les accusations de sabellianisme (puisque Père et Fils ne sont pas deux modes d'existence d'un seul être) et d'arianisme (puisque le Fils n'est pas réduit à une créature) : une sorte de compromis prudent. Mais Sulpice en fait une fraude *unius litterae adiectione*, « par l'adjonction d'une seule lettre », et, qualifiant les auteurs de la formule d'ariens, écrit qu'ils « avaient falsifié [le dogme] (...), ils avaient répandu comme un brouillard sur la vérité. » (*corruperant, (...) caliginem quandam iniecerant ueritati*). Les hérétiques sont donc ici décrits comme de vulgaires faussaires de documents. L'image du brouillard exprime l'idée d'illusion.

L'amalgame hérésiologique est ici pour ainsi dire horizontal : Sulpice ignore les divers courants théologiques et les range tous sous la même étiquette d'ariens, assimilant ainsi les tentatives de compromis à des ruses sémantiques.

Ces passages n'ont pas qu'une fonction hérésiologique. Sulpice Sévère se fait ici didactique, mais aussi, à notre avis, polémique. Il tente de montrer que ces querelles sémantiques ne sont pas une controverse « touchant à une question inutile » (δ' ὑπὲρ ματαίου τινὸς ζητήσεως²⁶¹), comme a pu l'écrire Constantin lui-même. La question est

257 HANSON, op. cit., p. 190 et suivantes.

258 LAMPE, op. cit., p. 955.

259 Le texte de la formule est conservé *in extenso* par Epiphane de Salamine, qui les qualifie de « semi-ariens », οἱ Ἡμιαρεῖοι (EPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, éd. Karl HOLL, III, chap. 73, p. 267 sqq., GCS 37, Leipzig, 1933). Cf aussi le commentaire d'HANSON, op. cit., p. 348 sqq.

260 Nous reprenons le terme de Pierre MARAVAL, op. cit., p. 330.

261 Extrait d'une lettre de Constantin à Alexandre et Arius, citée par EUSEBE DE CESAREE, *Über das*

plus grave : c'est de la nature même du dieu chrétien dont il s'agit. Il semble répondre aussi à la critique récurrente des païens taxant les chrétiens de byzantinisme vain. Un auteur païen comme Ammien Marcellin se fait l'écho d'un tel reproche dans son portrait à charge de Constance :

*Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexius quam componenda grauius, excitauit discidia plurima, quae progressa fusius aluit concertatione uerborum, ut cateruis antistitum iumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei uehiculariae succideret neruos.*²⁶²

« Mêlant la religion chrétienne, simple et claire²⁶³, à des superstitions de vieille femme, en recherchant l'obscurité plutôt que le compromis digne, il encouragea de nombreuses dissensions, qui se répandaient largement et qu'il nourrit sans cesse par le conflit de mots ; ainsi, alors que des files d'évêques usant des montures publiques couraient çà et là les synodes (ainsi qu'ils les appellent) pendant qu'il s'efforçait de conformer l'ensemble du culte à son idée, il épuisa les forces du transport public. »

C'est certes Constance qui est ici visé : le militaire Ammien Marcellin s'inquiète de l'inconséquence de l'empereur qui consacre les moyens des transports et coursiers de l'administration, le *cursus publicus*, à de vaines réunions d'évêques censées régler – sans succès – les dissensions grandissantes. Mais l'image qui est donnée des ministres du culte, accusés de corrompre une religion présentée comme « simple et pure », ne relève évidemment pas de l'éloge²⁶⁴ : tout le clergé chrétien en prend autant pour son grade que l'empereur ; d'autres passages du récit d'Ammien Marcellin fustigent le comportement des élites chrétiennes²⁶⁵. Autre point : Ammien Marcellin rejoint paradoxalement l'analyse de

Leben des Kaisers Konstantin, éd. Friedhelm WINKELMANN, bd. I, t. I, GCS 7, Berlin, 1975.

262 AMMIEN MARCELLIN, *History*, éd. John Carew ROLFE, LCL, Londres, 1939, XXI, 16, 18. Traduction personnelle.

263 Nous reprenons la traduction des deux termes proposée par Pierre-Marie CAMUS, *Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux à la fin du IV^e s.*, Les Belles Lettres, Paris, 1967, p. 249.

264 Nous suivons ici l'avis d'E. David HUNT, « Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus », in *The Classical Quarterly*, vol 35, n°1, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 186-200.

265 CAMUS, op. cit., chapitre XVII.

Sulpice Sévère dans sa critique de Constance : le témoin extérieur qu'est l'historien païen fait de Constance un personnage retors, *scrutanda perplexius quam componenda grauius*, « en recherchant l'obscurité plutôt que le compromis digne. » Notre traduction du terme *componenda* appelle un commentaire : *componere*, c'est « poser ensemble », « composer », « mettre en ordre » ; il peut aller jusqu'à signifier « apaiser », « faire s'accorder ». C'est à la fois l'idée d'harmonie et de synthèse²⁶⁶. Ce que souligne Ammien Marcellin, c'est que Constance est l'homme qui crée la discorde : il s'oppose en fait à la démarche constantinienne que nous évoquions plus haut. Reste que le blâme est commun, mais les motifs de chaque historien ne sont pas les mêmes. « Ce qui importe de toute évidence à Ammien dans son appréciation des empereurs n'était pas leurs convictions religieuses en tant que telles, chrétienne ou païenne, mais plutôt qu'ils ne devaient pas être vus s'abîmer dans la superstition – une faute qui contrastait non seulement avec la religion « pure » (...) mais aussi avec la légitimité du comportement impérial adéquat²⁶⁷. » Les critères de jugement d'Ammien sont moraux et politiques. Sulpice s'appuie pour sa part sur le critère de la vérité du dogme, en évaluant la position doctrinale prônée par Constance. Tous deux remettent néanmoins en question la légitimité de l'empereur à intervenir dans cette affaire en pointant son ignorance, même si Sulpice semble hésiter, on le verra, entre le créditer d'un calcul politique, ou le taxer de crédulité.

Sulpice répond donc en creux aux railleries des païens à propos de la vanité des débats synodaux en les ramenant à la question théologique fondamentale : il subordonne ainsi les soubresauts de la politique ecclésiastique et impériale à la définition du dogme, opposant la simplicité de la doctrine à la duplicité des hérétiques. Son résumé de la question est simplissime, et il s'agit à la fois d'instruire et de persuader ses lecteurs, chrétiens d'Occident peu au fait des subtilités théologiques qui ont cours en Orient :

- le symbole de Nicée est le seul à affirmer l'identité et la consubstantialité du Père et du Fils ;

- les hérétiques dégradent la nature du Christ à travers une concession trompeuse : *concedentes similitudinem. dum adimerent unitatem*, « ils accordaient ainsi la similitude

266 D'après Alfred ERNOUT & Antoine MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001, p. 520, *compositio* est l'équivalent du grec σύνθεσις.

267 HUNT E. David, *op. cit.*, p. 199 : « Evidently what mattered to Ammianus in the assessment of them as emperors was not their religious convictions as such, Christian or pagan, but rather that they should not be seen to descend into 'superstition' - a failing which contrasted not only with pure 'religion' (...), but also with the 'legitimacy' of proper imperial behaviour. »

en enlevant l'unité » ;

- ainsi ils réduisent le Fils à une copie du Père : *ut uerbi gratia pictura humani corporis esset homini similis, nec tamen haberet hominis ueritatem*, « ainsi, par exemple, la peinture d'un corps humain est semblable à un homme, mais sans en posséder cependant la vérité ».

Cette dernière comparaison est le summum de cet exposé argumentatif ; elle n'est pas seulement explicative, mais possède là encore une valeur rhétorique : l'introduction de la notion de représentation artistique, articulée à l'idée d'illusion déjà introduite par Sulpice (le « brouillard », *caliginem*), rappelle les attaques de Tertullien ou d'Augustin contre le théâtre²⁶⁸, marquées par la conception platonicienne de la représentation artistique, et achève de discréditer le credo exposé ici. Le Fils ainsi défini n'aurait pas plus de vérité qu'une simple image, ce qui est évidemment un blasphème. Sulpice condamne ainsi les homéousiens en se montrant à la fois didactique pour ses lecteurs, polémique à l'endroit des païens comme des hérétiques, mais aussi contre une conception plus conciliante qui a été celle de Constantin.

Le troisième passage (43,1) détaille le credo de Rimini, le « credo daté » de 359, en le condamnant : après l'arianisme et l'homéousianisme, c'est l'homéisme que vise Sulpice.

<i>Interea legatos Ariminensis concilii ex parte nostrorum compellit imperator uniri haereticorum communioni; eisdemque conscriptam ab improbis fidem tradit, uerbis fallentibus inuolutam, quae catholicam disciplinam perfidia latente loqueretur. namque usiae uerbum tamquam ambiguum et temere a patribus</i>	« Entre-temps, l'empereur contraint les légats du concile de Rimini qui sont de notre bord à s'unir à la conception des hérétiques et leur fait remettre un credo rédigé par des gens sans aveu, enveloppé de mots trompeurs ; on y proclamait la doctrine catholique en y dissimulant la tromperie. De fait, la formule supprimait usia, mot en quelque sorte douteux, utilisé par les Pères de façon inconsidérée, et
--	---

268 Jacques GOETSCHÉL rappelle dans son article « Les Pères de l'Église : la tentation du théâtre », in *Études théologiques et religieuses*, vol. 82, no. 3, 2007, pp. 393-415, que pour les Pères de l'Église le théâtre, art de la fausseté et de l'illusion, provoque « l'hystérie, autrement dit, la version médicale de la sorcellerie et de l'hérésie » et est inspiré, comme cette dernière, par le diable.

<i>usurpatum, neque ex auctoritate scripturarum profectum, sub specie falsae rationis abolebat, ne unius cum patre substantiae filius crederetur. eadem fides similem patri filium fatebatur. sed interius aderat fraus parata, ut esset similis, non esset aequalis.</i>	non issu de l'autorité des Ecritures ; elle s'appuyait sur une fausse raison : la crainte que le Fils ne fût cru d'une unique substance avec le Père. Ce même credo confessait le Fils semblable au Père. Mais une fraude délibérée était présente à l'intérieur : le Fils était semblable, il n'était pas égal. »
---	--

L'explication de Sulpice s'articule en quatre points :

- il accuse les hérétiques de fourberie par la suppression du mot οὐσία, la substance, ce qui de fait élimine la possibilité de se prononcer sur la nature du Christ : les commentateurs modernes insistent sur le fait que c'est le produit de « procédés parfois plus politiques que spéculatifs » qui permettent un « coup double, car l'on frappait d'interdit aussi bien l'ὁμοούσιος (...) que l'ὁμοιούσιος », selon Michel Meslin²⁶⁹, et donc les deux doctrines opposées ; Pierre Maraval la décrit comme la tentative « d'une formule qui ferait l'unité, en excluant d'un côté les ariens extrêmes comme Aèce et Eunome, de l'autre les Nicéens comme Athanase²⁷⁰. » Hanson quant à lui qualifie ce texte de « compromis prudent²⁷¹ ». On voit là encore que Sulpice interprète cette politique de compromis comme une tromperie délibérée, et fait de ce credo prudent une déclaration volontairement ambiguë ;

- mais la suppression de ce mot est justifiée par un argument que Sulpice ne semble pas tout à fait balayer pour lui-même : l'absence du terme οὐσία dans les Ecritures. Son expression est neutre, et semble même une concession. En écrivant *usiae uerbum tamquam ambiguum et temere a patribus usurpatum, neque ex auctoritate scripturarum profectum (...) abolebat*, Sulpice semble acquiescer, ou tout au moins ne pas avoir trouvé de contre-argument à opposer à ce point précis. C'est que l'hérésie est souvent stigmatisée comme l'introduction d'une nouveauté dans le dogme. L'argument est donc hérésiologiquement valide, et Sulpice préfère disculper la doctrine nicéenne de

269 MESLIN, op. cit., p. 284.

270 MARAVAL, op. cit., p. 331.

271 HANSON, op. cit., p. 364 : « This creed has been widely, and no doubt rightly, judged as a careful compromise. »

l'accusation d'hérésie qui lui est faite en creux en passant tout de suite au fond de la question ;

- et c'est donc l'argument de la crainte du subordinatianisme, qualifié de prétexte (*falsae rationis*), qui constitue le point d'orgue de la contre-argumentation de notre auteur : Sulpice décrit ici l'hérésie comme une doctrine fautive qui n'ose plus proclamer sa déviance et s'efforce de paraître « catholique » (*catholicam disciplinam perfidia latente loqueretur*) ; la doctrine y est « enveloppée de mots trompeurs » (*uerbis fallentibus inuolutam*). L'insistance sur la notion de dissimulation révèle l'argument central du plaidoyer de Sulpice : il s'agit à nouveau de faire de l'accusation d'hérésie, brandie par les hérétiques à l'encontre des nicéens, une calomnie frauduleuse ;

- les hérétiques sont ensuite à nouveau qualifiés de faussaires, cette-fois-ci du fait d'une fraude sémantique ainsi résumée par Sulpice, qui semble citer le credo : *similem patri filium fatebatur. sed interius aderat fraus parata, ut esset similis, non esset aequalis*. Les auteurs de ce credo joueraient ainsi sur la différence entre l'apparence et la nature, accordant la première et passant sous silence la seconde – ce qui revient pour Sulpice à la nier, d'autant plus que le premier point (suppression de la notion d'ὁμοσία) le confirme : comme le signale Michel Meslin, « si le Père et le Fils n'ont pas de similitude de substance, il n'existe plus entre eux qu'une ressemblance extérieure (...). Au plan de l'ὁμοσία, c'est donc une dissimilitude radicale qui les sépare. » La tromperie est ainsi double, au niveau des termes employés comme à celui des idées mises en avant.

Sulpice reprend-il les éléments de ce credo avec exactitude ? Seuls Athanase et Socrate de Constantinople ont cité, en grec, le texte du credo daté, qui a par ailleurs disparu dans sa version latine²⁷². Mais Hilaire évoque dans la *Collectio antiariana* ce credo daté, et ses avatars postérieurs, à travers sa collecte de documents et son récit des événements de Rimini.²⁷³ Plusieurs éléments issus d'Hilaire se retrouvent chez Sulpice :

- d'abord la lettre de Constance aux évêques présents à Rimini, dans laquelle l'empereur insiste sur la nécessité de « discuter de la foi et de l'unité », de *fide atque unitate tractari* (...) non sans ajouter : « et une concorde assurée sera préservée », et *concordia fida seruabitur*. L'objectif allégué par Constance reste l'unité de la foi, ce qui

272 HANSON, op. cit., p. 363.

273 Lionel R. WICKHAM, *Hilary of Poitiers, Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-century Church*, Translated Texts for Historians, Liverpool University Press, Liverpool, 1997, pp. 80-92, reconstruit la séquence des textes de la *Collectio antiariana* qui évoquent Rimini.

implique d'inclure d'une manière ou d'une autre tel ou tel courant hérétique et de rapprocher l'opposition entre Occident et Orient matérialisée par les deux synodes parallèles : *aduersus Orientales nihil statuere uos oportet*, « il convient que vous ne décidiez rien contre les orientaux » écrit l'empereur²⁷⁴ ;

- Hilaire cite in extenso la réponse des Occidentaux à Constance (à laquelle Sulpice fait référence en 41,3 : *nostris in fide manentibus*, « les nôtres demeurent en leur foi ») dans laquelle, après avoir réaffirmé leur fidélité à Nicée, ils soulignent le problème principal évoqué par Sulpice :

*Placet ergo nihil nouum fieri: substantiae quoque nomen et rem, a multis sanctis Scripturis insinuatam mentibus nostris, obtinere debere sui firmitatem.*²⁷⁵

« Il est donc convenu que rien ne soit créé de nouveau : le nom comme la notion de substance, introduite dans nos esprits par nombre de Saintes Ecritures, doit garder sa valeur [dans le credo]. »

Les documents recueillis par Hilaire placent cette problématique au centre du concile, ce que retranscrit clairement Sulpice Sévère, qui adopte cette position²⁷⁶. Le credo adopté à Rimini (qui ne diffère du credo daté que par une ultime concession²⁷⁷) contient selon Hilaire les phrases suivantes :

*ne quis 'usiae' uel 'homousii' nomina Ecclesiae Dei ignota aliquando nominet, quod scandalum inter fratres facere solet ; (...) iam 'usiae' et 'homousii' nomina recedant, quae in diuinis Scripturis de Deo et Dei filio non inueniuntur scripta.*²⁷⁸

« que personne ne nomme jamais les noms *usia* ou *homousios* inconnus de l'Eglise de Dieu, qui créent ordinairement le scandale entre les frères ; (...) que les noms *usia* et *homousios* se retirent désormais, eux que l'on ne trouve pas dans les

274 Toutes les citations viennent d'HILAIRE DE POITIERS, *Collectanea antiariana parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. Feder, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 65, Leipzig, 1916, A, VIII, 2, p. 94.

275 HILAIRE DE POITIERS, op. cit., p. 96 (traduction personnelle).

276 Ghislaine de Senneville-Grave précise que Jérôme ne trouve pas de trace du mot dans les écritures, et qu'Hilaire lui-même « reconnaît l'ambiguïté de *omousion* dans son *De synodiis*. » (p. 461). Nous ne reviendrons pas sur ce point, en renvoyant à l'article déjà cité de Pier Franco BEATRICE, p. 244.

277 MARAVAL, op. cit., p. 332.

278 HILAIRE DE POITIERS, op. cit., A, VI, 1-2, pp. 87-88 (traduction personnelle).

divines Ecritures à propos de Dieu et du fils de Dieu. »

C'est ensuite par la citation d'une lettre des Orientaux aux Occidentaux puis une anecdote qu'Hilaire s'efforce de révéler la duplicité d'Ursace et Valens dans cette affaire. La comparaison des deux est intéressante, car elle montre que l'enjeu réside dans l'accusation d'hérésie poliment portée, non sans une certaine condescendance dans le ton, par les Orientaux dans la lettre, à laquelle Hilaire répond en pointant l'hypocrisie du credo signé par des évêques mis en défaut lors d'une réunion publique. Citons un passage de la lettre des Orientaux²⁷⁹ avant de résumer l'anecdote :

<i>Unitati et uerae paci studentes, et ex synodi mandato haeresi renitentes, manifesta fieri uobis ea, quae circa Ecclesiam aguntur, iustum putavimus; ne ignoratio uos socios tantae impietatis efficeret. (...) ob quod instructos etiam uos esse uolumus, ne penitus dominans iam intra Ecclesiam haeresis inualescat, quae Dominum nostrum Iesum Christum uere filium Dei unigenitum, Deum de Deo, Patri similem ausa est denegare. (...) Nam et piissimo imperatori Constantio hoc ipsum probauimus, et anathematizari haec omnia commotus religiosissime uoluit.</i>	« Recherchant l'unité et la paix véritable, et luttant, sur mandat du synode, contre l'hérésie, nous avons pensé qu'il est juste de rendre clair pour vous ce qui se passe au sein de l'Eglise ; de peur que l'ignorance vous rende associés d'une telle impiété. (...) C'est pour cela que nous voulons que vous soyez aussi informés, pour éviter que l'hérésie, qui domine profondément l'Eglise, ne s'étende, en osant nier que notre Seigneur Jésus-Christ, véritablement fils unique de Dieu, Dieu issu d'un Dieu, est semblable au Père. (...) Car nous avons démontré cela-même au très pieux empereur Constance, et, ému par sa très grande piété, il a voulu anathématiser toutes ces idées. »
--	--

Et de mentionner Aèce, chef de file des anoméens, en guise d'épouvantail pour avertir les occidentaux : ce simple nom suffit à les accuser d'arianisme radical et de subordinatianisme. Si la transcription de cette lettre par Hilaire est authentique, cela nous montre encore une fois la façon dont l'accusation d'hérésie constitue une arme réciproque

²⁷⁹ HILAIRE DE POITIERS, op. cit., B, VIII, 1, p. 174 (traduction personnelle).

entre orthodoxes et hérétiques. C'est en tous cas sur elle que s'appuie Sulpice, puisqu'il la résume à travers la mention de l'accusation de subordinatianisme.

Seconde étape : la révélation de l'hypocrisie du credo daté. Hilaire raconte²⁸⁰ comment les évêques l'ayant signé sont pris en défaut en train d'affirmer que le Christ était une créature : l'accusation de subordinatianisme se retourne donc contre eux. C'est ce que résume Daniel Williams : « Alors qu'il assistait au concile occidental de Séleucie, Hilaire avait appris, à son horreur, que la théologie homéenne était le moyen par laquelle certains anti-nicéens pouvaient professer une subordination en essence du Fils par rapport au Père. Ces hommes affirmaient que le Fils était de fait « comme » le Père, mais ce n'était cependant pas la même chose que de dire que le Christ était « comme » Dieu : c'est à ce moment-là qu'Hilaire a conclu que le *similis* du credo homéen était utilisé de manière ambiguë pour masquer la doctrine du *dissimilis*, affirmant que le Fils était différent du Père en substance²⁸¹. » Voilà donc l'hypocrisie, la ruse sémantique des véritables hérétiques dénoncée. C'est ainsi la même contre-argumentation, de nature quasi-judiciaire (Hilaire convoque des témoins et s'exprime, dans sa narration, comme un procureur) qu'opère Sulpice Sévère, qui est totalement dépendant du raisonnement de l'évêque de Poitiers.

Sulpice Sévère suit donc en grande partie Hilaire de Poitiers sur ses positions, même s'il se contente d'un résumé très bref. On constate donc que la structure et la visée de ces trois passages explicatifs relèvent à la fois de la volonté de présenter les faits de façon condensée efficace, par leur organisation assez didactique, mais aussi – et surtout – d'une contre-argumentation polémique : en usant de nombreuses caractérisations d'origine hérésiologique, Sulpice Sévère s'attache surtout, à la suite d'Hilaire, à dénoncer les hérétiques et à mettre en évidence aux yeux de ses lecteurs occidentaux ce qu'il estime être leurs manœuvres. Sa présentation des variations du dogme est destinée à en souligner les écarts par rapport au credo nicéen.

280 HILAIRE DE POITIERS, op. cit., B, VIII, 2, pp. 175-177.

281 WILLIAMS Daniel H., « The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the "Liber Contra Auxentium" », in *Church History*, vol. 61, n°1, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 7-22. Citation des pp. 8-9 : « While attending the eastern council of Seleucia, Hilary had learned to his horror that Homoian theology was the means by which certain anti-Nicenes were able to profess an essential subordination of the Son to the Father. These men, who were "bishops of the court rather than of the church," Hilary writes, claimed that the Son was indeed "like" the Father, however this was not the same as saying Christ was "like" God. It was then that Hilary concluded that "similis" in the Homoian confession was being employed ambiguously for the purpose of cloaking the doctrine of "dissimilis," or that the Son is unlike the Father in substance. » (traduction personnelle).

En une dernière occasion, Sulpice expose une manœuvre des hérétiques et en dénonce le caractère consensuel qu'il considère comme une tromperie. Le récit du concile de Rimini s'achève en effet sur ce qui s'apparente à une tentative de conciliation de Valens (44,3) : alors que Phoebade et Servais, deux évêques occidentaux, subissent des pressions qui les poussent à accepter la formule du « credo daté » proposée, selon Sulpice, par les hérétiques, notre historien achève son récit par une intervention de Valens et Ursace, rédigée au style indirect libre, comme si Sulpice reprenait leurs propos avec une ironie qu'on pourrait qualifier d'amère :

postremo si quid minus plene praesenti fide editum uideretur, ipsi adderent, quae addenda putarent; praebituros se in his quae essent adiecta consensum. Favorabilis professio pronis omnium animis excepta (...).

« Enfin si quelque point paraissait trop peu nettement explicité dans la présente formule, ils devaient y ajouter ce qu'ils pensaient devoir être ajouté : quant à eux-mêmes, ils donneraient leur consentement à ces ajouts. Cette déclaration arrangeante recueillit l'assentiment général. »

Sulpice semble ici nous dépeindre un discours de compromis tenu par les hérétiques : non seulement la formule est ouverte aux amendements des nicéens, mais Valens et Ursace donnent par avance leur accord à ces ajouts ; et Sulpice de qualifier ce discours de *fauorabilis professio*, « déclaration arrangeante ». Puis il détaille les ajouts proposés :

dein conceptae a Foegadio et Seruatione professiones edi coepere; in quis primum damnatus Arrius totaque eius perfidia ceterum etiam patri aequalis et sine initio, sine tempore Dei filius pronuntiat.

« Dès lors on s'employa à faire connaître les déclarations mises au point par Phoebade et Servais. Tout d'abord Arius y était condamné avec toutes ses déviations dans la foi ; le Fils de Dieu est proclamé coéternel au Père, sans commencement, hors du temps. »

Ces anathèmes proposés au concile peuvent laisser penser à une victoire du parti nicéen par la concession accordée par Valens et Ursace. Hanson souligne néanmoins que « quasiment toutes ces propositions sont en fait susceptibles d'une interprétation arienne²⁸². » Sulpice Sévère le constate en effet dans son récit :

tum Valens tamquam nostros adiuuans subiecit sententiam, cui inerat occultus dolus, filium Dei non esse creaturam sicut ceteras creaturas; fefellitque audientes fraus professionis. etenim his uerbis, quibus similis esse ceteris creaturis filius negabatur, creatura tamen, potior tantum ceteris pronuntiabatur. ita neutra pars uicisse se penitus aut uictam putare poterat, quia fides ipsa pro Arrianis, professiones uero postea adiectae pro nostris erant, praeter illam, quam Valens subiunxerat, quae tum non intellecta sero demum animaduersa est.

« Alors Valens, comme pour aider les nôtres, ajouta une proposition qui comportait une tromperie cachée : le Fils de Dieu n'est pas une créature comme les autres créatures ; et le caractère trompeur de cette affirmation échappa aux auditeurs. En effet, par ces mots qui niaient que le Fils fût semblable aux autres créatures, on affirmait cependant qu'il était une créature, seulement supérieure aux autres. Ainsi ni l'un ni l'autre des deux camps ne pouvait s'estimer entièrement vainqueur ni vaincu, parce que la formule de foi elle-même allait dans le sens des ariens, mais les déclarations ajoutées par la suite, dans le sens des nôtres ; j'excepte celle que Valens avait jointe en sous-main et qui, non comprise sur le moment, attira l'attention trop tard. »

Sulpice Sévère oppose ainsi la pureté doctrinale à la fausseté d'un compromis verbal (*neutra pars uicisse se penitus aut uictam putare poterat*, « ni l'un ni l'autre des deux camps ne pouvait s'estimer entièrement vainqueur ni vaincu »), qu'il assimile à une « tromperie cachée », *occultus dolus*, démarche politique destinée à satisfaire l'empereur.

La ruse permet de tromper même les nicéens les plus fidèles (tel Phœbade, loué plus haut pour sa constance), et conduit à une confusion totale entre orthodoxes qui signent un credo hérétique et hérétiques porteurs de fausses concessions. « La hantise d'un mensonge

282 HANSON, op. cit., p. 379, note 122 : « virtually all of these propositions are in fact susceptible of an Arian interpretation. »

qui souille la pureté des faits, des idées, de la foi même, obsède Sulpice dans cette toute fin de la *Chronique* » écrit Jacques Fontaine²⁸³, qui met en évidence la récurrence dans le récit de l'évocation pessimiste et négative du mélange entre mensonge et vérité, hérétiques et orthodoxes, qui serait le signe de la confusion précédant « les événements apocalyptiques de la fin des temps²⁸⁴. » Cette lecture rejoint ce que nous avons relevé à propos de l'utilisation de la métaphore de la contagion inéluctable de l'hérésie. « Cerné dans son îlot ascétique par la montée d'une corruption qu'il considérerait un peu vite comme universelle et irrésistible²⁸⁵ » Sulpice Sévère vit la pureté de la foi chrétienne, qu'il assimile, face aux ariens, au credo de Nicée, comme une citadelle assiégée ; et même si au moment de l'écriture des Chroniques, Théodose a rétabli le credo de Nicée, et que la menace priscillianiste exposée à la fin de son ouvrage est d'une autre nature que la doctrine arienne, ce ne sont là que des variations : les concessions doctrinales, dont il fait des compromissions, sont, comme plus tard le seront les excès de Priscillien, le signe de la confusion et de la décadence.

II.F. Rôle et caractérisation des personnages

Le dernier objet de notre analyse de l'écriture de Sulpice reste la caractérisation, assez appuyée, des personnages de son récit. L'historien s'emploie à nous présenter deux sortes de personnages, les ecclésiastiques, de loin les plus nombreux, et les laïcs, peu nombreux, qui sont exclusivement des détenteurs ou des représentants du pouvoir politique. Nous n'avons donc guère de variété dans la distribution sociale des protagonistes.

Comme très souvent dans les textes historiographiques anciens – exception faite du genre biographique – leur description physique est absente, et leur portrait moral est à déduire de leurs actions. Reste que Sulpice Sévère, dans la lignée d'un Salluste, émet des jugements plus ou moins implicites sur les protagonistes. C'est certes toute l'historiographie, dans la tradition romaine, qui vise l'éducation morale et politique du lecteur à travers l'éloge et le blâme. Mais Salluste, modèle de Sulpice Sévère, souligne

283 Jacques FONTAINE, « Pureté et mélange : le racisme spirituel de Sulpice Sévère », in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Studia ephemeridis Augustinianum, 27, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1988, pp. 233-251. Citation de la p. 238.

284 FONTAINE, op. cit., p. 239.

285 FONTAINE, op. cit. p. 250.

nettement cette fonction du discours historique dans son *Bellum Catilinae*, comme le rappelle Marie Ledentu²⁸⁶, qui cite la phrase suivante :

*arduuum uidetur res gestas scribere: primum, quod facta dictis exaequanda sunt; dehinc, quia plerique, quae delicta reprehenderis, maleuolentia et inuidia dicta putant, ubi de magna uirtute atque gloria bonorum memores, quae sibi quisque facilia factu putat, aequo animo accipit, supra ea ueluti ficta pro falsis ducit.*²⁸⁷

« Cela semble ardu d'écrire de l'histoire : d'abord, parce que les faits doivent se retrouver à l'identique dans le récit ; ensuite, parce que la plupart te taxent de malveillance et de jalousie si tu blâmes des fautes ; lorsque tu rappelles la grande vertu et la gloire des grands hommes, chacun accepte sans émoi ce qu'il pense être pour lui-même facile à atteindre, mais tient pour fiction et mensonge ce qui se fait au-delà. »

Marie Ledentu explique que « cette formule consacre l'historien comme un juge des hommes et de leurs actions, qui distribue éloges et blâmes, et, de ce fait, se trouve soumis au tribunal de ses propres lecteurs²⁸⁸. » On a pu voir là un simple topos rhétorique²⁸⁹ ; Salluste ne se prive cependant pas de commenter les faits, gestes et traits des membres de la conjuration, qu'il s'agisse bien sûr de Catilina, mais aussi de personnages plus secondaires comme Quintus Curius ou Sempronia²⁹⁰. De son côté, Sulpice Sévère, plus avare en portraits, endosse néanmoins sans réserves le rôle de juge de ses personnages – sans pour autant se faire pamphlétaire à la façon d'Hilaire.

286 Marie LEDENTU, « Salluste et la posture d'auteur dans le *Bellum Catilinae* », in *Vita Latina*, n°176, Les Belles Lettres, 2007, pp. 107-120.

287 *La Conjuration de Catilina*, III, 2, in SALLUSTE, *La Conjuration de Catilina, La Guerre de Jugurtha*, éd. A. Ernout, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, Paris, 1941.

288 LEDENTU, op. cit. p. 210.

289 Selon Paul Marius MARTIN, « Salluste ou la naissance de l'histoire à Rome », in *Interférences – Ars scribendi*, n°4 [en ligne], mis en ligne le 21 juillet 2006, consulté le 06 septembre 2020, URL : http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/article.php3?id_article=38&var_affichage=vf, cette phrase est une réécriture assez proche d'un passage de Thucydide, mais il suspecte l'imitation d'un topos rhétorique et minimise l'influence de l'historien grec sur la conception sallustéenne de l'histoire, qu'il estime lacunaire.

290 SALLUSTE, *La Conjuration de Catilina*, XXIII (pour le portrait de Curius), XXV (pour Sempronia). Sur la façon dont Salluste « juge » les personnages, voir l'article d'Olivier DEVILLERS, « Les procédés de la persuasion historique dans le *Catilina* de Salluste » in VL, n°176, 2007, pp. 134-148, sur lequel nous nous appuyons également plus loin.

On peut en effet appliquer cette remarque de Salluste au récit de Sulpice Sévère, car il va établir, parmi la galerie de personnages que l'histoire met à sa disposition, la distribution des rôles de son récit en jouant d'effets de contrastes entre l'éloge et le blâme : blâmant de nombreuses fautes, il va représenter également quelques personnages dignes d'éloge, aptes à servir de modèles – ce contraste entre la proportion de « bons » et de « mauvais » permettant d'appuyer le sentiment de corruption généralisée qu'il met en avant. Certains de ces personnages, jugés positivement, comme Ossius ou les délégués de Rimini, que nous avons déjà rencontrés, finissent de fait par faillir ; d'autres au contraire, beaucoup plus rares, restent inébranlables, et deviennent des parangons des vertus chrétiennes (c'est-à-dire orthodoxes), sans toutefois rééquilibrer la balance - l'avertissement de Salluste expose peut-être les *Chroniques* à une double menace d'invraisemblance aux yeux de ses lecteurs

Ces jugements s'effectuent selon deux critères : un critère moral (le rapport au mensonge) et un critère dogmatique (l'orthodoxie, la fidélité au credo de Nicée). On peut alors distinguer plusieurs types de personnages :

- de nombreux ecclésiastiques, à l'origine orthodoxes, qui finissent quasiment sans exception par tomber dans l'hérésie ; sur certains d'entre eux, notre historien attire, on l'a vu, la pitié du lecteur ;

- des ecclésiastiques hérétiques, toujours trompeurs : éminences grises, vulgaires faussaires ou acteurs de théâtre ; ceux-là sont systématiquement taxés de mensonge comme d'hérésie ;

- et deux évêques, Athanase, d'abord, et puis surtout Hilaire, qui font figure de véritables héros du récit : dans la même catégorie, Sulpice mentionne ici et là quelques nicéens irréductibles, sans les mettre véritablement en scène.

Van Andel confirme cette répartition des rôles en précisant la proportion : « Observons la façon dont Sévère distingue les évêques : on trouve un groupe d'évêques loyaux, un groupe plus vaste de victimes plus ou moins innocentes, et un petit groupe de scélérats qui peuvent l'emporter grâce à l'empereur. C'est exactement de la même façon que Sévère distingue les évêques qui ont décidé de bannir Athanase à Sirmium en 351²⁹¹. » Van Andel cite ainsi le passage en 37,4 :

291 VAN ANDEL Gerrit Kant, *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1976, p. 95 : « Let us observe the way in which Severus divides up the bishops : there is a group of loyal ones, a larger group of more or less innocent victims, and a small

sed pars episcoporum, quae Arrios sequebatur, damnationem Athanasii cupitam accepit; pars coacti metu et factione in studia partium concesserant; pauci, quibus fides cara et ueritas potior erat, iniustum iudicium non receperunt;

« Mais si la partie des évêques qui suivaient les ariens accueillit la condamnation si désirée d'Athanase, si d'autres, sous la pression de la crainte et des manœuvres, avaient cédé aux passions partisans, un petit nombre, pour qui la foi était précieuse et la vérité préférée, n'accepta pas ce jugement injuste²⁹². »

Cette galerie d'ecclésiastiques est complétée par deux figures inégalement brossées d'empereurs : Constantin et Constance, qui semblent tantôt manipulateurs, tantôt manipulés, même si leur caractérisation est globalement négative. Cette structure se retrouve ainsi dans l'ensemble du récit de Sulpice : une poignée d'évêques inébranlables s'oppose à un petit groupe de manipulateurs pour le contrôle ou la persuasion d'une masse importante d'ecclésiastiques peu fiables.

Van Andel²⁹³ souligne par ailleurs que Sulpice cite bien plusieurs autres ecclésiastiques de la première catégorie, mais qu'une revue rapide de cette liste, en 39,2, montre que de tous les évêques cités (Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, Denys de Milan, Rhodanius, Hilaire et Paulin), un seul, Hilaire, réapparaît dans le récit, alors que tous les autres en disparaissent ou sont quelque peu disqualifiés, soit par le récit de leur retour (Libère, comme on l'a vu), soit par une notation descriptive négative délivrée à divers stades du récit (l'intransigeance pour Lucifer en 45,4 ; la tiédeur pour Rhodanius en 39,4).

Laissons de côté les figures d'ecclésiastiques tombés dans l'hérésie dont nous avons déjà examiné le rôle pour nous intéresser aux saints hommes, héros du récit, puis aux figures d'hérétiques, en incluant à ces derniers les deux empereurs concernés. Le saint, l'hérétique et l'empereur : remarquons que c'est la même trinité que l'on retrouvera dans le

group of villains who can win thanks to the emperor. It is exactly the same way that Severus divides up the bishops who decided to banish Athanasius in Sirmium in 351. » Précisons que nous modifions les références au texte données par van Andel, qui s'appuie sur l'édition de Halm, pour que le lecteur puisse se reporter aux mêmes passages, mais avec notre édition de référence.

292 Notons que le seul de ces derniers évêques que cite Sulpice est Paulin de Trèves, un évêque d'Occident, donc, originaire de Gaule.

293 VAN ANDEL, op. cit., pp. 95-96.

récit de l'affaire priscillianiste avec Martin, Maxime et Priscillien. Cette trinité n'a rien d'un hasard, puisqu'elle met en jeu, par leurs représentants interposés, le pouvoir politique temporel et ecclésiastique, au centre d'une opposition entre Dieu et le Diable.

II.F.1. Les héros du récit : un duo de saints hommes

Athanase et Hilaire sont les deux héros successifs du récit. Tous deux mis au premier plan des événements, ils ne sont cependant pas caractérisés ni mis en scène de la même manière.

On suit quelques-unes des tribulations d'Athanase du chapitre 36 au chapitre 39. Hilaire est mentionné pour la première fois au même chapitre, et succède au devant de la scène à Athanase, qui disparaît du récit, jusqu'à la fin de la séquence arienne, au chapitre 45.

Il faut néanmoins admettre que le second apparaît nettement plus actif que le premier, et en tous cas plus important par l'espace qu'il occupe dans le récit. Athanase semble plutôt, en effet, endosser le rôle du martyr ; quant à Hilaire, c'est la fonction de saint homme qui le caractérise.

II.F.1.a. Les tribulations d'Athanase

Rappelons les faits : dans la période couverte par Sulpice Sévère, de Nicée (325) à Rimini (359), Athanase est exilé à trois reprises²⁹⁴ :

- premier exil de 335 à 337, sous l'ordre de Constantin ; envoyé à Trèves, par le concile de Tyr, parce qu'accusé de séquestration, de violences et de sacrilèges envers des adversaires, par les Mélitiens, partisans d'un certain Mélitios de Lycopolis, qui ont disputé à Athanase et à un deuxième candidat, arien, le siège d'Alexandrie ;

- en 337, Constantin II, successeur de Constantin, le renvoie sur son siège ; Athanase

294 On pourra à nouveau renvoyer au tableau de la p. 51 d'Henri-Irénée MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, Editions du Seuil, Paris, 1985 ; à l'édition d'ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux apologies à l'empereur Constance pour sa fuite*, éd. Jan M. SZYMUSIAK, Le Cerf, SC 56 bis, Paris, 1987, pp. 12-41 ; à l'ouvrage de Pierre MARAVAL, *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2013, pp. 237-280 ; et bien sûr à l'ouvrage entier de Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius, Theology and politics in the constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, et notamment la chronologie p. xi-xii.

rencontre Constance à Viminacium en 337 pour qu'il l'autorise à entrer en Orient, ce qui est accepté ; mais cette décision est mal accueillie, pour diverses raisons, et Athanase est contesté : pour se relégitimer, il convoque en 338 « un concile d'évêques égyptiens, tous dévoués à sa cause, qui déclara illégale sa déposition à Tyr²⁹⁵ », mais sans succès ;

- deuxième exil de 339 à 346 : les Eusébiens placent, avec l'appui de Constance, en 339 Grégoire de Cappadoce sur le siège d'Athanase, qui fuit à Rome ;

- au concile de Sardique de 343, Athanase est un sujet de discorde, pour des raisons à la fois disciplinaires et doctrinales : les Orientaux invoquent sa communion avec Marcel d'Ancyre, accusé de sabellianisme, pour le condamner, alors que les Occidentaux l'absolvent ; Athanase parcourt l'Empire ;

- en 345, Constance, poussé par Constant, lui donne la permission de retourner à Alexandrie, qu'il atteint en 346 ;

- troisième exil de 356 à 364 : chassé par les troupes envoyées par Constance qui réclame, à la suite des conciles d'Arles et de Milan en 354 et 355, sa déposition, en la liant à l'acceptation du credo de Sirmium que refusent les nicéens, Athanase est obligé de fuir Alexandrie, en 356, pour se réfugier dans le désert, où il restera jusqu'en 364.

Sulpice Sévère se contente d'évoquer de façon extrêmement rapide les avanies subies par Athanase, sans guère expliquer les détails. On a déjà souligné plus haut l'amalgame qu'il commet entre les quatre conciles de Tyr, Constantinople, Rome et Sardique. En reprenant la chronologie des événements et en la comparant à la construction du récit de Sulpice, on constate que ce dernier procède de la même façon avec les tribulations de l'évêque d'Alexandrie et condense les trois exils d'Athanase en un seul :

<i>Reconstitution des événements</i>	<i>Récit de Sulpice</i>
335 : concile de Tyr, Athanase est exilé à Trèves.	36,1 : Athanase est condamné... 36, 2 : ... puis exilé en Gaule
337 : mort de Constantin. Constantin II puis Constance acceptent le retour d'Athanase.	
338 : concile d'évêques égyptiens qui absolvent Athanase.	36,2 : concile d'évêques égyptiens qui absolvent Athanase.

295 MARAVAL, op. cit., p. 244.

339 : nomination de Grégoire de Cappadoce, deuxième exil à Rome	
343 : concile de Sardique : les Occidentaux absolvent Athanase, les Orientaux le rejettent à la fois parce que condamné à Tyr et accusé de communier avec Marcel d'Ancyre	36, 2 : Constantin, puis Constance convoquent le Concile de Sardique, qui absout Athanase.
	37, 1 à 4 : Athanase est condamné par les ariens pour sa communion, pourtant rompue, avec Marcel d'Ancyre.
345 : Constance, sous l'impulsion de Constant, autorise Athanase à rentrer à Alexandrie.	
	39, 1 : édit de l'empereur (Constance) qui condamne à l'exil les soutiens d'Athanase.
354 : Concile d'Arles. Un édit de l'empereur lie l'acceptation du credo de Sirmium et la condamnation d'Athanase.	39, 1-2 : conciles d'Arles, Béziers et entre-temps Milan, dans lesquels certains acceptent de condamner Athanase uniquement si les questions doctrinales sont évoquées, et où les Occidentaux qui soutiennent Athanase sont exilés.
355 : Concile de Milan, demandé par Libère : on met de côté la question doctrinale et on examine la question d'Athanase. L'empereur envoie des troupes chasser Athanase d'Alexandrie : début de son troisième exil.	

L'effet de cette construction narrative, de cette sélection des événements, qui néglige de mentionner les « retours » d'Athanase pour ne mettre l'accent que sur les persécutions dont il est l'objet, est significatif : Athanase est ainsi présenté comme une victime qui ne bénéficie d'aucun répit. Le récit est de plus construit sur une gradation des événements : Sulpice montre la raréfaction progressive des soutiens, au départ nombreux, puis de plus en plus rares, et surtout de plus en plus réduits au silence ou à l'exil eux aussi ; et il insiste sur la pression croissante des ariens (*absentem (...) condemnant*, en 36,1 ; *imperatorem compellunt* en 36, 2 ; *arriani conspirant* en 37,1 ; *arriani (...) ui agere decernunt* en 38,1...).

Nombre d'historiens considèrent pourtant aujourd'hui qu'Athanase a pu constituer un véritable problème pour l'unité de l'Eglise, en même temps que pour le pouvoir impérial soucieux de l'ordre public. Certes, pour Henri-Irénée Marrou, Athanase est un loyal défenseur de l'orthodoxie nicéenne, et son seul problème, volontiers concédé par l'historien, reste son caractère : « Lorsque le 8 juin 328, Athanase monte sur le trône d'Alexandrie, l'homoousios acquiert un champion infatigable mais son énergie même et, il faut bien le dire, la violence de son caractère, lui attireront beaucoup d'ennemis, et le mettront souvent dans des situations difficiles²⁹⁶. » Cette lecture psychologisante des faits semble épouser les plaidoyers *pro domo* d'Athanase lui-même dans son *Histoire des ariens* ou son *Apologie*. Mais Barnes souligne que « cela a longtemps été la stratégie d'Athanase d'associer sa propre cause et la défense de la vraie foi²⁹⁷. » Athanase est sans conteste un nicéen convaincu. Mais alors comment expliquer que Constantin, pourtant promoteur de Nicée, l'ait exilé en 335 ? C'est là l'une des raisons qui ont pu pousser les historiens nicéens à penser que Constantin aurait basculé dans l'arianisme ; on a cependant montré plus haut que Sulpice ne souscrit pas à cette accusation. Harold A. Drake va jusqu'à expliquer, à rebours de l'image qu'Athanase construit de lui-même, que l'évêque d'Alexandrie a pu par son intransigeance rapprocher le parti eusébien et Constantin : « Aussi longtemps qu'Athanase refusait le compromis pour préserver l'unité, même au sein de la communauté chrétienne, il était facile aux Eusébiens de se positionner eux-mêmes comme le parti le plus disposé envers les plans de Constantin. (...) Athanase aurait dû livrer, en plus de plaidoyers vibrants d'orthodoxie, une preuve suffisante de souplesse, de la bonne volonté à reconsidérer [une question] ou à être persuadé, pour convaincre Constantin qu'il était raisonnable. En retour, à chaque fois, l'empereur a levé les charges contre lui, pour les renouveler quand Athanase manqua par la suite à sa promesse.²⁹⁸ » Cette lecture des événements fait d'Athanase un incorrigible indiscipliné, et l'oppose directement à la politique de compromis du pouvoir impérial. Pierre Maraval la confirme

296 MARROU, op. cit., p. 44.

297 BARNES, op. cit., p. 110 : « It had long been Athanasius' Strategy to associate his own cause with the defense of true faith. »

298 DRAKE Harold A., *Constantine and the bishops : the politics of intolerance*, John Hopkins University Press, Baltimore, London, 2000, p. 267 : « So long as Athanasius was unwilling to compromise for the sake of unity even within the Christian community, it was an easy matter for the eusebians to position themselves as the party most suitable to Constantine's plans. (...) Athanasius must have delivered, in addition to ringing defenses of orthodoxy, sufficient evidence of flexibility, a willingness to reconsider or be persuaded, to convince Constantine that he was being reasonable. In return, on each occasion, the emperor dismissed the charges, only to reinstate them when Athanasius subsequently reneged. »

mais insiste sur le problème ecclésiastique, voire la menace politique que représente Athanase : « Athanase avait été exilé par l'empereur [Constantin] après avoir été déposé de son siège par un concile régulièrement tenu, et pour des raisons disciplinaires, qui sanctionnaient des mesures brutales contre les Mélitiens, non pour des raisons de doctrine, comme il voudra le faire croire. Aux motifs de cette déposition avait été ajoutée l'accusation, fautive, mais pas invraisemblable, vu le pouvoir de l'évêque de la métropole égyptienne, d'avoir menacé de bloquer à Alexandrie les vaisseaux de l'annone destinée à la capitale : cette menace avait convaincu Constantin de la nécessité de l'éloigner²⁹⁹. »

Le théologien et historien de l'Église Mario Baghos³⁰⁰ a détaillé les deux portraits opposés d'Athanase dans l'historiographie chrétienne des IV^e et V^e siècles : portrait élogieux chez Socrate, Sozomène et Théodoret, à la suite de Grégoire de Nazianze et Rufin ; portrait à charge chez le païen Ammien Marcellin ou l'eunomien Philostorge. S'ensuit une critique des positions de Barnes et Hanson, entre autres historiens modernes, qui, selon l'auteur, ont pour faiblesse de ne guère considérer la théologie d'Athanase, réduisant le personnage à son caractère ou ses excès, ou son action dans l'histoire à de simples intrigues de pouvoir dénuées d'autre sens : nous reviendrons sur cette question en conclusion. L'auteur reproche en définitive aux historiens contemporains qu'il critique de se ranger du côté des adversaires d'Athanase de l'époque. Il n'est en tous cas pas étonnant que le personnage, engagé dans un camp lors de cette lutte politique ecclésiastique que constitue la crise arienne, soit encensé par les uns et vilipendé par les autres. Au-delà de ce débat sur le véritable visage de l'évêque d'Alexandrie, lui aussi constate cependant que les textes de Rufin, Socrate, Sozomène et Théodoret qu'il examine « représentent tous [Athanase] comme un agent de la divine providence dans sa défense de la foi de Nicée, (...) et un martyr qui endura bien des combats pour le salut du Christ³⁰¹. »

C'est en effet l'image traditionnelle d'un Athanase inébranlable défenseur de l'orthodoxie qui transparaît plutôt dans le récit de Sulpice : ce dernier présente l'évêque d'Alexandrie comme un martyr injustement accusé, la victime d'un procès inique. Le

299 MARAVAL, op. cit., p. 240.

300 BAGHOS Mario, « The Traditional Portrayal of St Athanasius according to Rufinus, Socrates, Sozomen, and Theodoret » in COSTACHE Doru, KARIATLIS Philip & BAGHOS Mario (dir.), *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2015, pp. 139-171.

301 BAGHOS, op. Cit., pp. 140-141 : « all (...) represented him as an agent of divine providence in his championing of the faith of Nicaea;(...) and a martyr who endured many struggles for the sake of Christ. » Nous laissons volontairement de côté le deuxième terme de l'énumération : le qualificatif de prophète attribué à Athanase – trait qui n'est pas mis en avant par Sulpice.

vocabulaire juridique abonde : *Athanasium (...) aggrediuntur absentemque condemnant* (« ils attaquent Athanase et le condamnent en son absence », 36,1) ; Sulpice évoque les *crimina* et les *falsi testes* et le terme *damnatio* et ses dérivés reviennent fréquemment ; il se fait ainsi l'avocat de l'évêque d'Alexandrie en dénonçant ses accusateurs ariens : c'est « injustement » (iniuste, 36, 2) qu'il a été condamné, et « les ariens mêlent, par un habile calcul, l'innocent aux criminels et ils enferment dans une même sentence la condamnation de Photin, de Marcel et d'Athanase » (*arriani astuto consilio miscent innocium criminosis damnationem Photini et Marcelli et Athanasii eadem sententia comprehendunt*, 37,3).

Sulpice emprunte parfois le regard des ariens pour faire d'Athanase un véritable obstacle vivant à la victoire de l'hérésie. De fait, l'acharnement des ariens contre l'évêque d'Alexandrie paraît si démesuré que Sulpice se voit obligé de le justifier (37,4) :

uerumtamen ea tempestate Arriani perfidiam suam occultabant; (...) catholicos se gerebant, nihil sibi prius agendum rati quam ut Athanasium ecclesia submouerent, qui semper eis uelut murus obstiterat; quo remoto reliquos in libidinem suam cessuros sperabant.

« Cependant, à cette époque, les ariens cachaient leur incrédulité : (...) ils se conduisaient en catholiques, persuadés qu'ils ne devaient rien entreprendre avant d'écarter de l'Eglise cet Athanase qui, sans cesse, s'opposait à eux comme un mur. Une fois celui-ci éloigné, ils espéraient que tous les autres céderaient à leur bon plaisir. »

Athanase, comparé à un rempart, semble le seul capable de résister à l'hérésie, ce qui en fait à proprement parler une figure exceptionnelle. Mais l'aspect providentiel du personnage semble transféré à un second héros : Hilaire de Poitiers.

Athanase disparaît en effet assez soudainement du récit pour être comme relayé par Hilaire. La transition est subtile, car Sulpice ne le présente presque jamais en action ; l'évêque d'Alexandrie est toujours l'objet des actions des ariens comme de ses défenseurs (son nom est rarement au nominatif sauf comme sujet d'un verbe passif), sauf lorsqu'il exclut Marcel d'Ancyre de sa communion (37,1). Athanase cesse d'être l'objet des préoccupations du narrateur et des personnages en 39,2 : c'est le refus de le condamner qui

sert de motif à l'exil d'Hilaire, Libère et Rhodanius ; Sulpice ne mentionne même pas la troisième condamnation et donc le troisième exil d'Athanase.

II.F.1.b. Hilaire, homme providentiel

Hilaire succède alors à Athanase en tant que protagoniste du récit ; mais là où Sulpice mettait en avant, avec ce dernier, une figure de martyr, c'est maintenant à un champion de l'orthodoxie, voire à un saint, auquel nous avons affaire. Son introduction dans le récit en fait néanmoins, comme pour Athanase, une victime des ariens : Libère, Hilaire et Rhodanius sont en effet envoyés en exil (39,4). Comme le souligne Van Andel, cette sentence d'exil qui frappe les trois hommes est l'un des rares événements daté avec précision par Sulpice (*abhinc annos quinque et XL, Arbitione et Lolliano consulibus*, « il y a de cela quarante-cinq ans, sous le consulat d'Arbitio et Lollianus »), comme s'il en soulignait l'anniversaire, ce qui souligne l'importance qu'il revêt pour Sulpice. Van Andel note aussi que le rythme du récit ralentit : alors que Sulpice a résumé 30 ans, de 325 à 355 en 5 chapitres (35 à 39), les six derniers chapitres (40 à 45) de la séquence arienne ne couvrent que 6 ans, de 355 à 361. « Sulpice apparaît quelque peu pressé d'atteindre l'épisode dans lequel les évêques occidentaux et tout particulièrement Hilaire jouèrent un rôle³⁰². »

Hilaire, « l'Athanase de l'Ouest³⁰³ », ne réapparaît cependant pas immédiatement, car le chapitre 40 nous livre une explication doctrinale en même temps qu'un bilan général ; et le chapitre 41 expose les événements du concile de Rimini.

La réapparition de l'évêque de Poitiers, au chapitre 42, 1 n'en est que plus frappante, car Sulpice fait de l'évêque de Poitiers venu assister au concile de Séleucie, parallèle de celui de Rimini, un homme littéralement providentiel :

qua tempestate Hilarius, quartum iam exsilii annum in Phrygia agens, inter reliquos episcopos, per uicarium ac praesidem data euectionis copia, adesse compellitur, cum tamen nihil de eo specialiter mandasset imperator, iudices tantum generalem iussionem secuti, qua omnes episcopos ad concilium cogere iubebantur,

302 VAN ANDEL, op. cit., p.91.

303 Timothy D. BARNES, « Hilary of Poitiers on his exile », VG 46, E. J. Brill, Leiden, 1992, pp. 129-140. Citation de la p. 129.

hunc quoque inter reliquos uolentes misere. ut ego conicio, Dei nutu ita gestum, ut uir diuinarum rerum instructissimus, cum de fide disceptandum erat, interesset. is ubi Seleuciam uenit, magno cum fauore exceptus omnium in se animos et studia conuerterat.

« A cette occasion, Hilaire, qui vivait déjà sa quatrième année d'exil en Phrygie, est contraint par le vicaire responsable du concile d'être présent parmi les autres évêques ; on lui avait offert le déplacement. Pourtant, l'empereur n'avait donné aucune instruction particulière le concernant ; les magistrats s'étaient contentés d'obéir à la directive générale qui leur ordonnait de forcer tous les évêques à venir au concile ; mais c'est aussi à dessein qu'ils le firent rejoindre les autres. A ce que je présume, il advint par un dessein de Dieu que l'homme le plus instruit des choses divines fût là quand on devrait discuter de la foi. Dès qu'il arriva à Séleucie, accueilli avec une grande sympathie, il avait gagné à lui tous les esprits et tous les cœurs. »

Nous sommes donc en 359, et Hilaire semble s'être tenu à l'écart des événements pendant son exil, se consacrant a priori à l'écriture de traités théologiques³⁰⁴. Sa convocation au concile de Séleucie d'Isaurie est décrite comme une erreur administrative que Sulpice se hâte de qualifier, en assumant ouvertement et personnellement son interprétation (*ut ego conicio*), de providentielle : *Dei nutu ita gestum, ut uir diuinarum rerum instructissimus, cum de fide disceptandum erat, interesset*. Voilà donc Hilaire poussé « par un dessein de Dieu », et décrit comme « l'homme le plus instruit des choses divines » : *the right man at the right place*.

L'éloge narratif se poursuit avec l'épisode de son arrivée lors du concile : il peut sembler curieux qu'il y soit « accueilli avec une grande sympathie » (*magno cum fauore exceptus*). Le concile réunissait en effet des évêques orientaux, en grande partie homéousiens ou homéens, pour une poignée de nicéens³⁰⁵. L'exagération est probable. Ecrire, comme le fait Sulpice, que l'évêque exilé « avait gagné à lui tous les esprits et tous les cœurs », contredit à la fois la tournure finale du concile et jusqu'au témoignage

304 Voir l'introduction d'André Rocher à *Contre Constance*, éd. André ROCHER, Le Cerf, SC 334, Paris, 1987, pp. 16-17.

305 MARAVAL Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 332.

d'Hilaire lui-même dans le *Contre Constance* :

Orientalium in Seleucia synodum repperi, ubi tantum blasphemorum est quantum Constantio placebat. Nam prima secessione mea deprehendi ut centum quinque episcopi omoeousion, id est similis essentiae, praedicarent et decem et nouem anomoeousion, id est dissimilis essentiae, profiterentur, soli Aegyptii praeter Alexandrinum hereticum omousion constantissime obtinerent.

« A Séleucie, j'ai trouvé un synode d'Orientaux où il y avait autant de blasphémateurs qu'il plaisait à Constance. La première fois où je quittai la salle, je surpris cent cinq évêques qui proclamaient l'homoïousios à savoir la similitude de nature, et dix-neuf qui professaient l'anomoïousios, à savoir la dissimilitude de nature ; seuls les Egyptiens, sauf l'hérétique d'Alexandrie, maintenaient très fermement l'homoousios³⁰⁶. »

Puis il conclut son récit du concile : (...) *cum publice ex consensu omnium eorum profanissimae huius similitudinis ratio praedicaretur*, « jusqu'au moment où, d'un commun accord, on proclama officiellement le mode de cette ressemblance absolument sacrilège³⁰⁷. »

Hilaire raconte également l'agitation que suscitent, dans l'assistance diverses prises de paroles qu'il qualifie d'impies. On pourrait alors considérer que Sulpice évoque dans ce cas l'accueil réservé à Hilaire non pas par les évêques, mais par le public du concile que l'évêque de Poitiers évoque brièvement : *Quod cum contrarium ipsis sensu audientium esset*, « au jugement des auditeurs, ils se contredisaient eux-mêmes³⁰⁸. » Mais cela ne correspond pas à ce que raconte Sulpice par la suite, toujours en 42,2 :

ac primum quaesitum ab eo, quae esset Gallorum fides; quia tum, Arrianis praua de nobis uulgantibus, suspecti ab Orientalibus habebamur trionymam solitarii Dei unionem secundum Sabellium credidisse. sed exposita fide sua iuxta ea, quae Nicaeae erant a patribus conscripta, Occidentalibus perhibuit testimonium. ita

306 HILAIRE DE POITIERS, op. cit., chap. 12, pp. 192-195. Nous reproduisons la traduction d'André ROCHER.

307 HILAIRE DE POITIERS, op. cit., chap. 14, pp. 198-199.

308 HILAIRE DE POITIERS, op. cit., chap. 14, pp. 196-197.

absolutis omnium animis, intra conscientiam communionis nec non etiam in societatem receptus concilioque ascitus est.

« Pourtant, dès l'abord, on lui demanda quelle était la foi des Gaulois ; car alors, objets de la part des ariens de rumeurs erronées, nous étions suspectés par les Orientaux d'avoir cru, à la suite de Sabellius, en l'unité trionyme d'un Dieu solitaire. Mais ayant expliqué sa foi conformément à la formule rédigée par les Pères de Nicée, il porta témoignage en faveur des Occidentaux. Ayant ainsi apaisé les esprits de tous, il fut reconnu comme représentant et membre de la communion ecclésiale et donc agrégé au concile. »

Ce bref passage se trouve au croisement de plusieurs lignes argumentatives du récit de Sulpice : il s'agit à la fois de montrer que l'Occident reste fidèle à Nicée, et donc orthodoxe, et que les ariens complotent pour confondre le sabellianisme et la doctrine nicéenne. Plusieurs commentateurs modernes soulignent qu'Hilaire de Poitiers estimait que les partisans de l'homoïousios étaient, au moins pour certains d'entre eux, orthodoxes³⁰⁹. Sulpice Sévère se fait-il l'écho ici de ce probable accord entre les deux partis face au spectre du sabellianisme ? Peut-être, mais le déroulement du concile a laissé peu de place à l'apaisement³¹⁰. La scène ainsi racontée a tout d'une exagération rhétorique.

Daniel H. Williams qualifie le récit des actions d'Hilaire présenté par Sulpice Sévère de « témoignage sans aucun doute biaisé³¹¹ ». On pourrait parler d'intention apologétique, mais on pourrait aller jusqu'à qualifier ce récit d'hagiographique. Le caractère épidictique du bref portrait qui est fait d'Hilaire est évident. Faisant par ailleurs le bilan de la question des motifs de l'exil d'Hilaire, Barnes souligne, que « la version traditionnelle » c'est-à-dire l'exil pour motif théologique « est le produit d'une élaboration hagiographique sans fondement démontrable dans les faits³¹². » Ghislaine de Senneville-Grave, à la suite de Michel Meslin, décèle la même intention dans ce chapitre³¹³. On ajoutera enfin que cet

309 HANSON, op. cit., pp. 374-375.

310 Pour un récit détaillé du concile, voir BARNES, op. cit. pp. 146-149 et HANSON, op. cit., pp. 372-380.

311 WILLIAMS Daniel H., « The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the "Liber Contra Auxentium" », in *Church History*, vol. 61, n°1, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 7-22. Citation de la p. 7.

312 BARNES, op. cit. Citation de la p. 130 : « the traditional view is the product of hagiographical elaboration without demonstrable basis in fact. »

313 De Senneville-Grave, p. 460.

épisode de l'arrivée d'Hilaire au concile de Séleucie est resté suffisamment marquant pour se retrouver, quelques siècles plus tard, dans le chapitre consacré à Saint Hilaire dans *La Légende dorée* de Jacques de Voragine (XIII^e s.), en un résumé saisissant d'éléments qui se trouvent déjà chez Sulpice Sévère :

Denique cum ubique Ariana haeresis pullularet et ab imperatore licentia data esset, ut omnes episcopi convenirent et de veritate fidei disputarent, cum sanctus Hilarius advenisset, ad petitionem dictorum episcoporum, qui eius eloquentiam ferre non poterant, Pictaviam redire compellitur.

« Et lorsque cette hérésie se fut propagée partout, l'empereur ayant permis à tous les évêques de se réunir pour discuter la vérité de la foi, Saint Hilaire se rendit à la réunion ; mais lesdits évêques obtinrent de l'empereur l'ordre pour lui de retourner aussitôt à Poitiers³¹⁴. »

La suite de la geste hagiographique d'Hilaire recense en effet une suite d'actions énergiques de la part de l'évêque à compter de son départ du concile de Séleucie et de son retour en Gaule. C'est au cours du long chapitre qui conclue la séquence arienne de son récit que Sulpice nous dépeint Hilaire en actes.

En 45,2, parti à Constantinople avec les légats du concile de Séleucie, il se retrouve, comme auparavant, oublié par le pouvoir impérial (*nullis certis de se mandatis opperiens imperatoris voluntatem*, « il n'y avait aucun ordre précis à son sujet ; il attendait la décision de l'empereur »). Là encore, une sorte d'amnésie providentielle le laisse libre de ses actes. C'est alors qu'il agit, selon Sulpice : « il publia trois pamphlets et demanda audience au prince » (*tribus libellis publice datis audientiam regis poposcit*). On peine à identifier clairement les trois libelles. Mais bloqué dans cette dernière initiative par les ariens, il est considéré « comme un germe de discorde et perturbateur de l'Orient » (*quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis*). La voix dissonante du pamphlétaire nicéen, mis en minorité, gêne la concorde souhaitée par l'empereur. Conséquence étonnante : les autorités impériales le renvoient en Gaule « sans être relevé du bannissement » (*absque exilii indulgentia*). Que signifie cette expression ? André Rocher

314 Texte latin extrait de JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, éd. Th. Graesse, Libraria Arnoldiana, Leipzig, 1850, chap. XVII, p. 98. Traduction de Teodor de Wyzewa, in JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Le Seuil, Paris, 1998.

explique en détail ce point du récit de Sulpice : Hilaire, écrit-il, « n'avait aucune chance d'être reçu. Constance avait d'autres soucis que d'écouter cet évêque des Gaules. Il préparait l'inauguration de son dixième consulat. La paix religieuse devait à tout prix être proclamée à cette occasion. Or les résistances, tant des évêques d'Occident à Rimini que ceux d'Orient à Séleucie, n'étaient pas encore brisées en cette fin de 359. L'empereur ne pouvait recevoir un nouvel évêque contestataire³¹⁵. » Le commentateur du Contre Constance admet ensuite la difficulté que représente la seconde sentence d'exil qui ramène Hilaire chez lui : datant le départ d'Hilaire du début de l'année 360, peu après la proclamation de la doctrine homéenne au concile de Constantinople³¹⁶, qui n'est pas cité par Sulpice, André Rocher évacue, à la suite de Jacques Fontaine, l'hypothèse d'un repentir de Constance, ou encore la transformation de la sentence d'exil en une mesure de « liberté surveillée ». Le renvoi d'Hilaire à Poitiers pourrait s'expliquer selon lui par un passage de la Lettre à Constance d'Hilaire dans lequel ce dernier évoque une cabale que le commentateur attribue à Saturnin d'Arles, blâmé par Sulpice en 45, 3 : *uir sane pessimus et ingenio malo prauoque*, « un homme assurément détestable, un esprit méchant et faux. » Cette dernière hypothèse reste une conjecture : on aurait pu penser enfin que l'avènement de Julien, qui aurait autorisé tous les évêques exilés à rentrer chez eux, aurait pu en être la cause³¹⁷, mais les dates ne concordent pas tout à fait : Julien devient de son propre chef Auguste d'Occident en mai 360, Constance meurt en novembre 361 ; mais Hilaire serait parti de Constantinople en janvier ou février 360³¹⁸.

Quoi qu'il en soit, Hilaire rentre en Gaule. Il y organise une sorte de contre-offensive. Le récit se fait alors résumé et énumère, par accumulation rhétorique, en une focalisation serrée, centrée sur l'évêque, les exploits d'Hilaire. Son voyage est, en premier lieu, l'occasion pour lui de réaliser sa « mission » (45, 2) : *optimum factu arbitratus reuocare cunctos ad emendationem et paenitentiam*, « il pensa que le mieux à faire était d'amener tout le monde à se corriger et à faire pénitence ». Hilaire se retrouve ainsi paré de la vertu de miséricorde, et agit en saint dans sa volonté consciente de susciter la pénitence. Sa deuxième série d'actions est à mettre au crédit de sa fonction d'évêque (45,3) :

315 HILAIRE DE POITIERS, op. cit., introduction, p. 25.

316 MARAVAL, op. cit., p. 332-333, et HANSON, op.cit. pp. 380-382.

317 HILAIRE DE POITIERS, op. cit., « introduction », p. 28.

318 Selon André ROCHER, in HILAIRE DE POITIERS, op. cit., « introduction », p. 26.

Frequentibus intra Gallias conciliis, atque omnibus fere episcopis de errore profitentibus, apud Ariminum gesta condemnat et in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat.

« Les conciles se multiplièrent alors dans la Gaule, et presque tous les évêques avouaient leur erreur ; Hilaire condamne alors les actes de Rimini et rétablit la foi des Eglises dans son statut d'antan. »

Les propositions participiales du début de la phrase présentent les repentirs d'évêques – sans doute ceux qui sont revenus de Rimini - comme les préalables de l'action d'Hilaire qui jette l'anathème sur les conclusions du concile en s'assurant donc du soutien de l'épiscopat gaulois³¹⁹. Sulpice écrit qu'Hilaire leur accorde son pardon (*Ceteris uenia data*, 45,3). Mais, comme le suppose le pronom *ceteris*, certains évêques restent inébranlables. Sulpice mentionne ainsi Saturninus d'Arles, dont nous parlions ci-dessus, en 45,3 : *resistebat sanis consiliis (...). Verum is praeter haeresis infamiam multis atque infandis criminibus conuictus ecclesia eiectus est. Ita partium uires amisso duce infractae*, « [Il] résistait à ces sages résolutions (...). Et outre la honte d'être hérétique, on le convainquit de crimes nombreux et abominables ; il fut rejeté de l'Eglise. Dès lors, ayant perdu son chef, la force du parti fut brisée. »

Sulpice mentionne également un autre évêque déposé, Paternus, évêque des Pétroriciens (Périgueux, en Dordogne, donc aquitain), qu'il décrit de façon assez pittoresque et bien sûr négative : *Paternus (...) aeque uecors nec detrectans perfidiam profiteri, sacerdotio pulsus*, « Paternus (...) fut déposé de l'épiscopat (...) car à la fois, c'était un déséquilibré et il ne lui déplaisait pas de professer la foi erronée. » (45,3) Le renversement est assez soudain, et le récit ne se perd pas en détail. Sulpice nous décrit un Hilaire ramenant la Gaule à la normalité orthodoxe, qui tranche avec tout ce qui a précédé : les hérétiques redeviennent une minorité honteuse, sont convaincus de divers crimes annexes, et sont expulsés de l'Eglise. Les deux exemples d'hérétiques que nous livre le récit sont pour l'un criminel et pour l'autre fou. L'exclusion du meneur local de l'hérésie démoralise son parti. Cette fresque est en somme le miroir inversé des chapitres

319 HANSON, op. cit. , p. 465 : « The only one of what must have been several gatherings assembled at this period to forward Hilary's policy which we know anything of is the Council of Paris. The date of this Council is not certain, but it must have taken place in 360 or 361. »

précédents, et les hérétiques subissent en Gaule le même sort que les orthodoxes en Orient. Sulpice conclut le paragraphe 45,3 par une phrase soulignant le mérite d'Hilaire : *illud apud omnes constitit unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas*, « pour tous il s'avéra qu'au seul Hilaire était dû pour nos Gaules d'avoir été délivrées du scandale de l'hérésie. » Le personnage est particulièrement mis en avant, placé sur un véritable piédestal, avant que Sulpice n'achève son récit de la crise arienne par la mention des décès de Paulin et Rhodanius en exil, et la datation de la mort d'Hilaire.

Entretemps, c'est à nouveau la vertu de miséricorde dont a fait preuve l'évêque de Poitiers qui est mise en valeur par l'historien à travers le contraste formé par l'intransigeance de Lucifer de Cagliari (45,4) :

ceterum Lucifer tum Antiochiae longe diuersa sententia fuit. nam in tantum eos, qui Arimini fuerant, condemnauit, ut se etiam ab eorum communione secreuerit, qui eos uel sub satisfactione uel paenitentia recepissent. Id recte an perperam constituerit dicere non ausim.

« Au reste, Lucifer, alors à Antioche, eut une tout autre vue du problème. Car dans sa condamnation de ceux qui avaient été à Rimini, il alla jusqu'à se séparer aussi de la communion de ceux qui les y avaient à nouveau reçus, fût-ce au prix d'une réparation et d'une pénitence. Je n'oserais dire si sa position a été correcte ou non. »

Cette évocation finale du schisme luciférien paraît assez prudente (le verbe *non ausim* est ainsi au subjonctif) : Ghislaine de Senneville-Grave affirme que Sulpice devait approuver l'intransigeance de Lucifer, à laquelle s'étaient opposés Hilaire comme Martin et Athanase³²⁰. Rien n'est moins sûr, et l'on peut aussi soutenir l'inverse, ne serait-ce que si l'on met en perspective ce passage avec la glorification de la miséricorde d'Hilaire. L'éloge implicite de l'attitude de Martin par rapport aux priscillianistes dans la suite du récit semble aussi abonder en ce sens. Hanson l'affirme également : « nous pouvons imaginer Hilaire passant ses dernières années occupé à ce travail de réconciliation, et probablement aussi à contester les critiques et les insinuations de Lucifer de Cagliari et des ses suivants

320 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 470.

qui considéreraient cette politique d'indulgence comme une trahison³²¹. »

Hilaire est donc à ranger, comme Martin, parmi les saints : leur filiation est d'ailleurs explicitée par Sulpice Sévère dans sa *Vie de Saint Martin*. Martin y est présenté comme le disciple d'Hilaire ; Sulpice y raconte que Martin installe son ermitage près de Poitiers juste après le retour d'Hilaire d'exil³²². « Une génération en avance sur le siècle d'Ambroise, Jérôme et Augustin, Hilaire, en effet, n'est pas seulement le champion intransigeant et respecté de l'orthodoxie nicéenne dans l'Occident romain. » rappelle Jacques Fontaine. « (...) l'un de ses plus éminents mérites, et peut-être le plus mal connu, est d'avoir été le maître spirituel de l'ancien garde impérial Martin, qui, sous son égide, fonde en 361 la plus ancienne communauté monastique datable en Occident³²³. » Il s'agit bien sûr du futur monastère de Ligugé.

Or, si Hilaire disparaît du récit en 45, 4, c'est bien Martin qui apparaît, dans un rôle relativement similaire, en 50,1. La transition entre les deux dernières séquences narratives des *Chroniques* est ainsi naturellement assurée, dans l'esprit de Sulpice, par une sorte de passage de flambeau entre les deux figures de saints. L'hagiographie se devine ainsi en filigrane à travers ce récit des *tempora grauia et periculosa* (46, 1) auxquels sont confrontées les deux figures, et qui les mettent à l'épreuve. Sulpice oppose ainsi aux hérétiques une sorte de généalogie de la sainteté.

II.F.2. Portraits d'hérétiques : deux hérésiarques et un empereur

Si les ariens sont souvent désignés comme un ensemble, quelques personnages de premier plan se détachent du groupe ainsi désigné ; c'est tout particulièrement le cas d'un duo présenté comme les « chefs des ariens » (*principes arrianorum*, 36,3). Contrairement à Athanase et Hilaire, qui se succèdent sans jamais se rencontrer, Ursace et Valens se trouvent quasi-systématiquement associés, l'exception étant lors du récit de la bataille de

321 HANSON, op.cit. p. 467 : « We can envisage Hilary as spending his last years occupied in this work of reconciliation, and probably also in repelling the criticisms and insinuations of Lucifer of Calaris and his followers who regarded the policy of leniency as a betrayal. »

322 SULPICE SEVERE, *Vie de Saint Martin*, éd. Jacques FONTAINE, SC 133-135, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 1976., chapitres V-VII.

323 FONTAINE Jacques, « L'éclat de la romanité dans l'Aquitaine du IVe siècle », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, Paris, 1989, pp. 72-85. Citation de la p. 82.

Mursa (38,3). Ce caractère gémellaire peut interpeller le lecteur : s'il vient, semble-t-il, du pamphlet d'Hilaire reconstitué à partir de la *Collectio Antiariana*, que l'on identifie au *Liber aduersum Valentem et Ursacium* cité par Jérôme³²⁴, on peut aussi y voir une façon de doubler la menace.

La communauté des ariens est néanmoins elle aussi caractérisée, mais de façon générale et bien sûr négative. Ici, Sulpice Sévère écrit de la même manière qu'un Salluste, chez lequel Olivier Devillers remarque « un goût pour les explications psychologisantes. Celles-ci sont souvent stéréotypées, fondées autour de quelques grandes émotions³²⁵. » Ainsi Sulpice écrit, en 35,3 :

Arriani nihil contra sanam fidem retractare ausi, se quoque tamquam adquiescentes nec alius sentientes ecclesiis miscuerunt. Manebat tamen in pectoribus eorum insitum in catholicos uiros odium, aduersus quos de fide disceptare non poterant, eos subornatis accusatoribus fictisque criminibus appetebant.

« Les ariens n'osèrent soulever aucune discussion contre la vraie foi, mais faisant comme s'ils y adhéraient et n'avaient pas d'opinion différente, ils se fondirent dans les Eglises. Cependant dans leur cœur, demeurait enracinée une haine envers les hommes de l'orthodoxie, et ceux dont ils ne pouvaient critiquer la foi, ils les harcelaient en payant des accusateurs et en inventant des griefs. »

L'émotion qu'incrimine ici Sulpice Sévère est ici la haine, *odium* en la situant *in pectoribus eorum insitum*, « enracinée dans leur cœur », ce qui souligne son caractère profond et intrinsèque à leur statut d'hérétique : c'est la frustration qui en est la cause, car « ils ne pouvaient discuter la foi » (*de fide disceptare non poterant*) de leurs adversaires. Ils adoptent par conséquent une stratégie de dissimulation trompeuse, n'élevant « aucune discussion contre la vraie foi » (*nihil contra sanam fidem*) « faisant comme s'ils y adhéraient » (*se quoque tamquam adquiescentes*). Frustration, haine et dissimulation : ce

324 Voir la préface de FEDER, p. LIV, in HILAIRE DE POITIERS, *Collectanea antiariana parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. FEDER, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 65, Leipzig, 1916.

325 Olivier DEVILLERS, « Les procédés de la persuasion historique dans le *Catilina* de Salluste » in VL, n°176, 2007, pp. 134-148 ; citation de la p. 140.

paragraphe nous offre ainsi une explication psychologique stéréotypée qui rejoint les verdicts habituels des hérésiologues. L'hérésie aurait en effet une origine diabolique, et nos hérétiques semblent ici reproduire la psychologie prêtée au Diable. On peut se référer, comme le fait Jean-Marc Vercruysse, à l'explication fournie par Tertullien, dans son *De Patientia*, des raisons de la chute de Satan : « A Dieu revient ce qui est bon, au diable ce qui est mauvais. De là, le polémiste affirme qu'il «trouve l'origine de l'impatience dans le Diable lui-même ». Ce vice a surgi à partir du moment où le diable n'a pas supporté que Dieu eût confié à l'homme toutes les œuvres de sa création. Cette impatience originelle a elle-même provoqué une suite d'attitudes et de sentiments toujours plus néfastes : l'impatience a entraîné l'affliction (*dolor*), l'affliction la haine (*invidia*), et cette haine a conduit le diable à tromper l'homme (*deceptio*)³²⁶. » On retrouve la logique explicative de Sulpice Sévère. Les motifs qui conduisent le Diable ou les hérétiques sont certes différents, mais le mécanisme décrit est le même.

Leur comportement imite également celui du Diable en tant que tentateur, car non contents de se dissimuler, les hérétiques, et notamment le duo d'hérésiarques, Ursace et Valens, corrompent tous ceux qu'ils croisent. La liste des « convertis » par la ruse comme par la force, est en effet longue : Constantin lui-même, qui pense même « remplir [son] devoir religieux » (35, 1), est « corrompu » (*deprauatus*) ; les ariens « pa[ient] des accusateurs » contre les orthodoxes (*subornatis accusatoribus*, 35,3) ; des « faux témoins » (*falsi testes*) sont utilisés contre Athanase (36,1) ; les hérétiques « font pression sur l'empereur » (*imperatorem compellunt*, 36, 2) pour envoyer Athanase en exil ; ils « complotent » (*conspirant*) afin de « ruiner » (*subuertere*) les décisions d'un concile (37,1) ; leurs manigances sont « un habile calcul » (*astuto consilio*, 37,3) et ils s'adressent d'ailleurs aux « gens mal informés » (*imperatorum animos*, *ibid.*) ; ils « cach[ent] leur incrédulité » (*perfidiam suam occultabant*, 37,4) et se « conduis[ent] en catholiques » (*catholicos se gerebant*, *ibid.*) ; et d'ailleurs nombre d'ecclésiastiques, « sous la pression de la crainte et des manœuvres, avaient cédé aux passions partisans » (*pars coacti metu et factione in studia partium concesserant*, 37,4). Ici, l'*invidia* qui caractérise le diable a gagné une partie des gens d'église, et le mouvement ira, dans le récit de Sulpice, croissant. Ce relevé, mené seulement sur trois chapitres, est significatif. Le vocabulaire prend ici souvent des accents juridiques – ce qui ne doit pas étonner de la part d'un rhéteur – et il est

326 VERCRUYSSSE, Jean-Marc, « Les Pères de l'Église et Lucifer (Lucifer d'après Is 14 et Ez 28) », in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 75, fascicule 2, 2001, pp. 147-174 (citation de la p. 164).

presque invariablement connoté négativement, ce qui place ce récit dans le registre judiciaire et trahit son sous-texte rhétorique : le récit est une accusation.

Rien d'étonnant non plus à ce que ce soit avant tout le mensonge qui caractérise, pour Sulpice, les ariens : mais cette idée de mensonge se traduit aussi par l'emploi d'une métaphore répétée qu'a repérée Jacques Fontaine dans un article que nous avons déjà cité³²⁷ : « c'est avec un sens à la fois politique et religieux, (...) nettement défavorable, que le verbe *miscere* sert à exprimer "l'infiltration" hypocrite, dans les Eglises fidèles à l'orthodoxie nicéenne, d'ariens apparemment soumis à la formulation christologique du Concile de Nicée, mais en fait demeurés fidèles à leur hérésie subordinatianiste. » Jacques Fontaine fait référence à l'expression du paragraphe 35, 3 : *ecclesiis miscuerunt*, « ils se fondirent dans les églises ». Et il ajoute : « Le même verbe sert un peu plus loin à définir le mensonge de ces "ariens qui avec des intentions retorses, mêlent l'innocent aux coupables" en englobant dans une même condamnation Photin et Athanase, tout en "dissimulant leur mauvaise foi" ». Jacques Fontaine conclut en relevant chez Sulpice « la hantise ascétique de la pureté morale et doctrinale », que l'auteur qualifie de « racisme spirituel. » Cette expression, qui sonne de façon curieuse, nous semble cependant qualifier cette fidélité à la doctrine nicéenne, ce refus du compromis théologique doublé de cette obsession de la pureté qui caractérisent la pensée de l'auteur ; ce qu'on pourrait qualifier d'ultra-orthodoxie conduit inéluctablement à repousser toutes les autres positions théologiques dans le camp de l'hérésie : et voilà pourquoi l'hérésie est décrite comme une véritable vague épidémique qui submerge l'Empire chrétien et contamine jusqu'à l'empereur.

Les représentations hérésiologiques inspirent donc tant le récit de Sulpice que son explication des faits.

L'épisode de l'audience des deux meneurs de l'hérésie auprès de Jules de Rome (36,3) renforce la démonstration de leur duplicité :

Ursatius et Valens, principes Arrianorum, cum post synodum Sardicensem uiderentur a communione secreti, coram positi a Iulio Romanae urbis episcopo ueniam poposcerunt, quod innoxium condemnassent, meritoque eum sententia

327 FONTAINE Jacques, « Pureté et mélange : le racisme spirituel de Sulpice Sévère », in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Studia ephemeridis Augustinianum, 27, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1988, pp. 233-251. Citations de la p. 239.

concilii Sardicensis absolutum professi sunt.

« Ursace et Valens, chefs des ariens, considérés depuis le concile de Sardique comme excommuniés, comparurent devant Jules, évêque de la ville de Rome, réclamèrent de lui le pardon pour avoir condamné un innocent, et déclarèrent qu'Athanase avait été absous justement par la sentence du concile de Sardique. »

Sulpice nous montre les deux hérétiques capables de reprendre à leur compte le discours que notre historien estime être la vérité (ils ont « condamné un innocent », Athanase a « été absous justement ») pour dissimuler leurs véritables pensées et intentions : en plaidant coupables, ils « réclam[ent] le pardon » afin de réintégrer la communauté chrétienne dont ils ont été exclus – mais sur un mensonge, puisqu'ils ne pensent pas ce qu'ils disent. Le lecteur doute évidemment de leur sincérité : non seulement les manigances évoquées en 36,1 lui restent à l'esprit ; on peut aussi estimer que l'horizon d'attente du lecteur de nos textes associe forcément l'hérésie à la tromperie, et que nous n'avons que peu d'exemples de repentirs d'hérétiques. Sulpice ne livre aucun jugement de cet événement qu'il semble rapporter de façon neutre. Il ne faut attendre que quelques lignes pour qu'il nous livre leurs véritables intentions, totalement contradictoires avec leur *mea culpa* : *nacti ergo arriani istiusmodi occasionem conspirant penitus Sardicensis synodi decreta subvertere*, « donc les ariens, ayant trouvé ainsi cette bonne occasion, complotent de ruiner totalement les décisions du concile de Sardique » (37,1).

Le portrait des hérétiques ne se démarque donc guère des thèmes hérésiologiques habituels. Mais le plan sur lequel Sulpice situe leur action n'est pas seulement doctrinal ou ecclésiastique : la dimension politique n'en est pas absente. Les deux personnages d'Ursace et Valens, on l'a vu plus haut, remplacent Arius, que Sulpice n'évoque pas en tant que tel, dans le rôle d'hérésiarque ; à ce titre, Sulpice nous les présente, lors des conciles, à la manœuvre pour imposer leur déviation de la doctrine (comme par exemple en 38, 1-2). Ils sont aussi présentés comme des éminences grises, des évêques de cour dans l'ombre des souverains. Cette caractérisation dépréciative s'inscrit dans « l'hostilité de Sulpice Sévère envers les évêques, qui sont blâmés pour les discordes religieuses qui ont fait rage depuis quinze ans », ainsi que le souligne Giuseppe Zecchini³²⁸. « Pour le parti ascétique

328 ZECCHINI Giuseppe, « Latin Historiography : Jérôme, Orosius and the Western Chronicles » , in MARASCO Gabriele (éd.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity, Fourth to Sixth century AD*, Brill, Leiden, 2003, pp 317-345. Citation de la p. 337 : « all the hostility of Sulpicius

dont Sulpice Sévère est l'un des représentants, la Cité de Dieu ne se confond ni avec l'Eglise officielle, ni avec l'empire chrétien », confirme Hervé Inglebert, qui souligne la récurrence, dans les *Chroniques*, de « la critique du désir de puissance³²⁹ » dont font preuve nombre de personnages évoqués par l'historien. Nos hérétiques n'échappent pas à ce blâme.

L'épisode de la bataille de Mursa est à cet égard significatif. Constance doit faire face à Magnence qui s'est débarrassé de Constant en Occident et souhaite gouverner l'empire seul. La confrontation entre les deux a lieu en 351, entre les Alpes et la Pannonie.

Ghislaine de Senneville-Grave souligne l'originalité de cet épisode, dont nous ne retrouvons pas de sources directes – seulement des échos - dans les textes conservés³³⁰. Sulpice affirme d'abord (38, 1) que les ariens attirent à eux un grand nombre d'évêques orientaux, et qu'ils osent maintenant se révéler sans crainte, parce qu'ils sont soutenus « par l'amitié d'un roi qu'ils s'étaient attachés en le flattant outrageusement » (*regis amicitia subnixis, quem sibi pravis adulationis deuinxerant*), installant ici les ecclésiastiques incriminés dans le rôle de courtisans. Listant ces évêques, il affirme que « ceux-ci dominaient le palais au point que l'empereur ne faisait rien sans leur agrément » (*hi ita palatium occupauerant, ut nihil sine eorum nutu ageret imperator*, 38,2) : le verbe *occupauerant* implique la prise de possession ; Sulpice les assimile presque à la foule avide des clients qui se massent chez leur patron et souligne la totale dépendance de Constance envers leur assentiment. Ce portrait rapide est bien sûr une double charge, envers l'avidité de ces conseillers comme envers l'empereur taxé de faiblesse. En guise de point d'orgue, il extrait de la liste l'un des deux meneurs de l'hérésie, Valens, et affirme, dans un parallélisme éloquent, que « sous l'emprise évidente de tous, il s'en remettait principalement à Valens » (*obnoxius quidem omnibus, sed praecipue Valenti deditus*). La hiérarchie instaurée par Constantin au concile de Nicée, entre le politique et l'ecclésiastique est progressivement inversée jusqu'à ce renversement complet qui voit l'empereur comme prisonnier, « soumis » (*obnoxius*) et « livré » (*deditus*) à un évêque. Sulpice Sévère, tout à sa démonstration, passe ensuite de l'explication générale à l'anecdote, de l'affirmation à la preuve (à travers le *nam eo tempore*), et illustre son

Severus towards the bishops, who are blamed for the religious discords that have been raging for the last fifteen years ».

329 INGLEBERT, op. cit., p. 390.

330 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 448. Notons que nous nous écartons parfois de la traduction de notre édition de référence.

affirmation par son récit de la bataille de Mursa.

Le récit, au paragraphe 38,3, ne se concentre pas sur la bataille, mais sur la relation entre Valens, qui se trouve être l'évêque de la ville où a lieu le combat, et Constance, avant et après la bataille. L'épisode est assez savoureux, tant les personnages transpirent la lâcheté : Constance « n'osa pas descendre pour observer le combat » (*descendere in conspectu pugnae non ausus*), « loge dans la basilique des martyrs (...) en prenant auprès de lui, pour le reconforter, Valens » (*in basilica martyrum (...) Valente tum eius loci episcopo in solatium assumpto, diuersatus est*). Les soldats de la garde rapprochée de Constance n'en mènent pas plus large, et la peur s'étend sur eux aussi : *paucis, qui circa regem erant, metu trepidis*, « alors que la maigre escorte du souverain tremblait de peur ». L'évêque hérétique possède ainsi un véritable ascendant psychologique sur l'empereur : Constance se réfugie dans la piété par faiblesse d'esprit. Mais le portrait que trace, par petites touches, Sulpice de l'hérétique n'est pas plus flatteur, car on y retrouve la lâcheté mêlée à la ruse :

*ceterum Valens callide per *** suos disposuerat, ut quis proelii fuisset euentus primus cognosceret, uel gratiam regis captans, si prior bonum nuntium detulisset, uel vitae consulens, ante capturus fugiendi spatium, si quid contra accidisset. (...) itaque (...) imperatore anxio, primus nuntiat hostes fugere. cum ille indicem ipsum intromitti posceret, Valens ut reuerentiam sui adderet, angelum sibi fuisse nuntium respondit. facilis ad credendum imperator palam postea dicere solitus, se Valentis meritis, non uirtute exercitus uicisse.*

« Du reste, Valens avait adroitement disséminé les siens à travers ***³³¹ de sorte qu'il fût le premier à savoir quelle avait été l'issue du combat. Ainsi, ou bien il s'attirerait la bienveillance du souverain s'il était le premier à apporter une bonne nouvelle, ou bien il sauverait sa vie, car il prendrait auparavant le large pour s'enfuir si quelque chose de fâcheux se produisait. (...) C'est pourquoi (...) alors que l'empereur était dans l'angoisse, Valens est le premier à annoncer que les ennemis s'enfuient. A l'empereur qui demandait qu'on lui présentât le porteur de la nouvelle,

331 L'apparat critique de notre édition de référence indique que c'est Halm, le premier éditeur du texte, qui indique une lacune. Une rapide consultation de la version digitalisée du manuscrit (https://digi.vatlib.it/view/bav_pal_lat_825 fol. 25r) montre qu'il n'y a aucun mot, espace ou trou entre *per* et *suos* (alors que sur la même ligne, le mot *proelii* est en partie illisible à cause d'une tache). Il faut donc supposer un oubli de la part du copiste.

Valens, afin de rehausser encore son prestige, répondit qu'un ange lui avait apporté le message. Aisé à convaincre, l'empereur ne manquait plus une occasion par la suite de dire ouvertement qu'il ne devait pas sa victoire à la valeur de son armée, mais aux mérites de Valens. »

La logique de ce passage n'a rien d'évident : avant d'entrer dans l'analyse du récit de Sulpice, il nous faut contextualiser la bataille. On s'appuiera pour ce faire sur les deux synthèses très claires de Pierre Maraval³³² et de Yann Le Bohec³³³. Tous deux s'appuient sur les sources antiques – Pierre Maraval citant notamment Zosime, historien grec du VI^e s. souvent considéré comme peu crédible car très polémique envers les chrétiens, Jean Zonaras, un historien, théologien et homme politique byzantin du XII^e siècle, dont le récit va des origines du monde jusqu'en 1118, Philostorge, historien ecclésiastique grec du Ve siècle, et notre extrait de Sulpice Sévère. Yann Le Bohec s'appuie pour sa part également sur Orose et Sozomène.

Il en ressort que la bataille de Mursa fut la conclusion d'une longue série de combats préliminaires (avant-gardes accrochées, embuscade et contre-embuscade, tentatives de siège...) qui ont vu Magnence se croire en position de force, jusqu'à réclamer l'abdication d'un Constance en apparence plus timoré alors que ce dernier, « ménager du sang de ses soldats, conscient que la guerre civile affaiblissait l'empire (...) aurait voulu (...) négocier un accord³³⁴. » La bataille de Mursa s'achève néanmoins sur une victoire du fils de Constantin, souvent décrite comme sanglante et coûteuse en hommes. Nombre d'auteurs antiques n'hésitent pas à invoquer le soutien divin pour expliquer cette victoire : Philostorge évoque une apparition de la Croix aux armées de Constance avant la bataille, dans une sorte de répétition du Pont Milvius³³⁵. Il en ressort donc une image de Constance II, prudent et pieux, très différente de celle qu'expose Sulpice Sévère. Philostorge, historien de tendance eunomienne, n'a pourtant guère de raisons de louer Constance³³⁶, qui

332 Pierre MARAVAL, *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015, pp. 106-111.

333 Nous avons consulté deux ouvrages de Yann LE BOHEC : d'abord son *Histoire des guerres romaines, Milieu du VIII^e s. avant J.-C – 410 après J.-C.*, L'Art de la Guerre, Tallandier, Paris, 2017, pp. 520-521 ; et surtout *L'Armée romaine sous le Bas-Empire*, Picard, Paris, 2006, pp. 40-41.

334 MARAVAL, op. cit., p. 108.

335 MARAVAL, op. cit., p. 108, à partir de PHILOSTORGE, *Histoire ecclésiastique*, éd. Joseph BIDEZ, trad. Edouard DES PLACES, introduction, révision et notes Bruno BLECKMANN, Doris MEYER & Jean-Marc PRIEUR, Le Cerf, SC 564, Paris, 2013, III, 26.

336 Voir par exemple PHILOSTORGE, op. cit., VI, 5, où l'historien fustige l'impiété des conciles initiés par Constance.

a déposé Eunome en 361, mais il suit sans doute ici sa source, qui faisait de Magnence un païen et de Constance un chrétien, justifiant ainsi la victoire de ce dernier³³⁷. Ces interprétations fort diverses d'une seule et même bataille montrent bien l'importance de tels événements pour les historiens s'appuyant sur une conception théologique de l'Histoire.

Pierre Maraval ne remet globalement pas en cause le cadre du récit de Sulpice : « Pendant la bataille, Constance pria dans la basilique des martyrs située en-dehors de la ville, en compagnie de l'évêque Valens de Mursa. Cette attitude n'a rien de surprenant de la part du fils de Constantin : son père, avant de partir en campagne contre les Perses, avait fait préparer une tente en forme d'église, dans laquelle il comptait prier, avec les évêques qui l'accompagneraient, pour obtenir la victoire. Constance lui-même, durant les campagnes contre les Perses, était accompagné d'évêques (...)»³³⁸. » La piété de Constance apparaît donc ici comme tout à fait dans la ligne constantinienne. Yann Le Bohec souligne d'ailleurs que « la bataille eut des conséquences politiques sans doute plus importantes que les conséquences militaires. Elle fut ressentie par les hérétiques ariens comme un encouragement de la part de Dieu, et Constance II, qui partageait leur foi, pensa qu'il récompensait ainsi sa *pietas*. Les nicéens ne manifestèrent aucun enthousiasme, et les sénateurs païens furent doublement peïnés, par la guerre civile toujours conçue comme un mal, et par la défaite de leur candidat³³⁹. » Nos sources se font ainsi l'écho d'une propagande politique menée par l'empereur menacé qui cherche à légitimer son pouvoir par la double référence à Constantin et à Dieu. On oublie souvent que ceux qui sont qualifiés d'hérétiques font autant appel à Dieu que ceux qui se définissent comme orthodoxes : Sulpice s'inscrit ici dans la lecture nicéenne des événements.

Cette anecdote semble ainsi servir de « cerise sur le gâteau » à cette séquence à l'objectif plus argumentatif qu'informatif : mettre en scène la manœuvre de Valens et insister sur l'invention de l'ange sert finalement, en moquant la crédulité de Constance, à discréditer sa *pietas*, en la rejetant du côté de l'hypocrisie de l'hérétique. Le *facilis ad credendum imperator*, « l'empereur aisé à convaincre » est dupé par celui qu'il prend pour un élu de Dieu.

Reste que dans cette scène, les portraits conjugués de l'évêque hérétique et de

337 PHILOSTORGE, op. cit., note 3 p. 303 et note 1 p. 304.

338 MARAVAL, op. cit., p. 109.

339 Yann LE BOHEC, *L'Armée romaine sous le Bas-Empire*, Picard, Paris, 2006, pp. 40-41.

l'empereur prolongent leur caractérisation : Constance, superstitieux jusqu'à la bêtise³⁴⁰, est implicitement dépeint comme un mauvais chef militaire (il déserte le champ de bataille par lâcheté et méprise ses troupes) ; Valens est un opportuniste qui cherche à se faire valoir ou à s'en sortir coûte que coûte (le balancement *uel gratiam regis captans (...) uel uitae consulens*) et qui n'hésite pas à jouer au prophète : comme on l'a vu plus haut, l'hérétique est un acteur, qui singe le saint homme. « En singeant l'Eglise et ses prophètes, les hérétiques cherchent à faire passer leurs mensonges pour la vérité »³⁴¹. Ici la prophétie ne sert pas le dessein divin, mais n'est qu'une comédie courtisane destinée à s'attirer les faveurs de l'empereur, « afin de rehausser encore son prestige » (*ut reuerentiam sui adderet*). Le trait est polémique et peut nous paraître outré.

Constance n'est pas seulement un personnage manipulé ; il est par ailleurs présenté comme un tyran qui impose ses vues aux conciles par l'intermédiaire de ses fonctionnaires en usant de pressions psychologiques et physiques (44,1). La scène peut paraître exagérée dans un but polémique : mais « il n'est (...) pas douteux que Constance avait une conception particulièrement despotique de sa fonction et qu'il a fait pression lors de ces conciles, sur les évêques qui ne voulaient pas s'accorder avec la version présentée par ses théologiens³⁴². »

Les ariens sont aussi présentés comme des maîtres en rhétorique, qui donnent dans les trois genres rhétoriques en fonction des situations : la louange épidiétique lorsqu'il s'agit de flatter l'empereur Constance ou l'évêque de Rome ; l'accusation judiciaire – lorsqu'ils attaquent Athanase – ou la disculpation – lorsqu'eux-mêmes se défendent devant Jules de Rome ; et la délibération, ou plutôt la persuasion d'autrui, face aux évêques à la foi chancelante par exemple. L'usage du langage n'exclut pas la violence ou la ruse, mais semble l'arme principale des hérétiques. *Tum uero arriani, ubi dolum parum processerant, ui agere decernunt*, « Dès lors, les ariens décident d'agir par la violence là où les intrigues avaient donné peu de résultats » : la coercition est en effet à mettre également au rang des armes des hérétiques, qu'elle soit le fait des ecclésiastiques ou des représentants du prince,

340 Ce portrait rejoint néanmoins la remarque d'Ammien Marcellin que nous avons déjà analysée à propos de la « superstition de vieille femme » (*anili superstitione*) dont il crédite Constance en XXI, 16, 18 des *Histoires*.

341 Benoît JEANJEAN, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, p. 309.

342 Pierre MARAVAL, « Les évêques du IV^e s. entre recours à l'empereur et revendications d'indépendance », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et le pouvoir*, Actes du colloque de La Rochelle (6, 7 et 8 septembre 2013), Caritas Patrum, Royan, 2014, pp. 39-52. Citation de la p. 46.

tel le préfet Taurus, dont nous avons déjà traité. Sulpice Sévère fait du « parti arien » un véritable groupe de pression politique constitué de courtisans. Leur seule motivation paraît donc la conquête du pouvoir, et par conséquent de l'oreille du prince.

La tromperie est enfin, on l'a vu, un trait constant des hérétiques. Il s'avère en effet, de façon assez peu surprenante, que les hérétiques mis en scène par Sulpice sont avant tout menteurs, tentateurs et manipulateurs : leurs cibles, évêques faillibles ou empereurs aveuglés par leur quête de *pietas*, sont présentées comme les instruments de la contagion.

Sulpice réutilise ainsi le schéma narratif de la persécution des « véritables » chrétiens par les puissants et les trompeurs, en lien avec sa vision eschatologique pessimiste, construisant plusieurs portraits évidemment contrastés : hérétiques retors, masse ecclésiastique trop facilement faillible, et deux figures de saints, l'un plus proche du martyr, l'autre assurant la victoire de l'orthodoxie dans sa province d'origine.

III. Conclusion : la contagion des Eglises

Que peut-on conclure de notre analyse de la construction narrative du récit de la crise arienne par Sulpice ? Quelle image des hérétiques l'auteur construit-il dans ce récit ?

Il s'agit avant tout d'un récit extrêmement cohérent, qui s'appuie sur diverses sources mais reprend de nombreux éléments des textes d'Hilaire de Poitiers, dont il fait l'un de ses héros. La reconstruction, même minime, de la succession des faits sert donc bien une volonté idéologique, dans le sens où elle sert une idée, et est destinée à produire un effet précis sur le lecteur : le convaincre d'une lecture partisane des événements³⁴³. L'écriture de Sulpice fait parfois appel à une dramatisation particulière, qui touche au tragique par la mise en scène d'une progression inéluctable de l'hérésie, entraînant une corruption inévitable de la plus grande masse des chrétiens, à la fois par la construction d'une vaste fresque géographique et par l'accent mis sur quelques destins individuels. La Gaule et son champion Hilaire apparaissent, à la fin de la séquence, comme une citadelle assiégée. Les procédés et ornements rhétoriques n'en sont pas absents, intégrés au récit par petites

343 On n'hésitera pas à citer de nouveau l'une des phrases de Sulpice dans sa préface, au paragraphe 2, lorsqu'il affirme que son objectif est d'« instruir[e] les ignorants et [de] convaincr[e] les lettrés » (*et imperitos docerem et litteratos convincerem*) : la construction de son récit s'inscrit dans ces deux objectifs, et le second n'est pas le moindre.

touches, et visent à construire un discours judiciaire, distribuant éloge et blâme aux personnages évoqués.

Tout cela entraîne un renversement entre deux conceptions de l'hérésie antinomiques : les nicéens mis en minorité ne caractérisent plus l'hérésie comme le choix d'une minorité – ce serait s'accuser eux-mêmes ! - mais comme une manipulation frauduleuse intentionnelle du plus grand nombre par un petit nombre de dissidents, à laquelle ils opposent la pureté de leur doctrine. Sulpice Sévère, qui prend fait et cause pour les orthodoxes (comme en témoigne son emploi répété du possessif *nostris* pour les désigner), en vient donc à fonder entièrement son récit sur la métaphore de la contagion en assimilant, dans la plus pure tradition hérésiologique, l'hérésie à une maladie. Son récit ne vise pas tant à raconter les événements sous ce prisme particulier qu'à instruire ses lecteurs, sans doute moins au fait des controverses, des différentes manœuvres des hérétiques, et à les convaincre de la perversité de ces dernières. Les actions du pouvoir politique sont ainsi interprétées comme des persécutions volontaires de l'orthodoxie, parfois expliquées par l'ignorance ou la faiblesse d'empereurs manipulés par les hérétiques de cour, qu'il s'agisse d'un Constantin rapidement évoqué ou de Constance, bête noire de Sulpice comme d'Hilaire. La détestation du compromis, le mépris des négociations et des manœuvres politiques amènent ainsi à considérer les discussions des conciles ou décisions de cour nées des rapports de force politiques comme autant d'artifices : ce qu'Hilaire de Poitiers lui-même exprimait en opposant les « évêques de cour » et les « évêques de l'Eglise » (*palatio potius quam Ecclesiae episcopi*³⁴⁴).

Mais l'hérétique est, tout au long du récit, dans l'Eglise : d'abord parce que la métaphore épidémique implique non seulement l'idée d'une expansion de l'hérésie, mais aussi celle d'une infiltration du virus dans le corps de l'Eglise ; et ensuite parce que la plupart des hérétiques stigmatisés par notre historien sont des évêques qui finissent par occuper l'essentiel des sièges de l'Empire : Sulpice, qui décrit la Gaule comme une citadelle assiégée, n'est-il pas en train de nous dire que l'Eglise est déjà tombée ? Le blâme touche à un moment crucial du récit l'ensemble des ecclésiastiques. Van AnDEL va plus loin et n'hésite pas à parler, à propos de Sulpice, d'anticiéréalisme³⁴⁵, tant Sulpice creuse un fossé entre le caractère héroïque de quelques saints et la médiocrité de la plupart des prélats.

344 HILAIRE DE POITIERS, op. cit., chap. 14, pp. 196-197.

345 VAN ANDEL, op. cit. p. 140.

Sulpice aborde également le fond des questions de foi, et semble parfois vouloir expliquer ce qui a pu mener les hérétiques à l'erreur. Il trace deux portraits de l'hérétique dans son rapport à la foi. Les plus obstinés des hérétiques, aux premiers rangs desquels Ursace et Valens, manipulent la foi religieuse du plus grand nombre : ceux-la se privent, selon Sulpice, du salut. Il affirme ainsi que les hérétiques subordinatianistes remettent en cause l'un des piliers du christianisme. Dans la lecture élitiste de Sulpice, la contagion hérétique entraîne ainsi la majorité des chrétiens qu'elle a bernés ou forcés à se rallier à elle, à se priver du salut. L'hérétique ne vaut ainsi pas mieux que le païen.

Mais Sulpice semble montrer aussi les tentatives de certains chrétiens de s'accorder sur l'interprétation des mystères de la foi, ou leurs doutes face à la pression de la majorité ou du pouvoir, lorsqu'il met en scène les évêques nicéens bernés par les tentatives de conciliation des ariens. Sulpice condamne la recherche de compromis comme une compromission, parce que les *credo* issus de telles discussions s'éloigneraient de la parole des Ecritures pour privilégier des arguties. Benoît Jeanjean, glosant l'*In Titum* de Jérôme, relève cette idée dans la conception du Stridonien : celui-ci « signale certes des différences entre les recherches que mènent parallèlement Juifs, hérétiques, philosophes et barbares, mais il souligne leur erreur commune qui consiste à 'ne pas chercher comme il convient' (*non recte*). De fait leur situation respective à l'égard du Christ les conduit dans une impasse. (...) [Les] hérétiques le cherchent 'sans pouvoir le trouver' (*quem invenire non possunt*). Cette impuissance vient de ce que, à l'instar des philosophes qui ne se fient qu'aux seules forces de leur intelligence, ils parlent selon leur propre sentiment, et non selon la parole de Dieu³⁴⁶. » Sulpice est tout aussi catégorique dans sa condamnation des discussions conciliaires parce qu'il y voit systématiquement la main de l'hérétique trompeur, figure diabolique qui divise les chrétiens. Ne restent plus alors, pour résister à la contagion, qu'une poignée de saints.

L'hérétique selon Sulpice n'a donc rien de très original par rapport aux stéréotypes hérésiologiques. Mais il inscrit cette figure dans un récit qui exprime un pessimisme fondamental, qu'il est difficile d'ignorer.

Notre analyse aura montré ce que le récit de Sulpice doit à ses intentions polémiques, à son écriture rhétorique, et aux clichés hérésiologiques. Cela fait-il pour autant de son texte un témoignage peu fiable ?

346 JEANJEAN, op. cit., pp. 279-280.

Du point de vue de l'historien, le texte de Sulpice Sévère est un document sans doute moins riche en informations que d'autres récits plus amples (celui d'un Socrate de Constantinople par exemple, souvent utilisé par les historiens). Il le doit à sa fonction didactique de résumé des événements. Sulpice Sévère n'est par ailleurs pas, et de loin, la source la plus citée lorsqu'il s'agit d'explorer les sources relatant la crise arienne. Sa dépendance à Hilaire de Poitiers, perçu comme plus intéressant malgré ses parti-pris tranchés et le caractère fragmentaire de ses *Fragmenta historica*, fait de lui une source de seconde main à bien des égards – alors qu'Hilaire est un témoin direct de nombreux événements qu'il évoque.

On peut avoir à l'esprit le constat de Jean Stengers : « L'historien des hautes époques n'a souvent à sa disposition que des sources de piètre qualité, plus ou moins suspectes, et souvent plus que moins. En critique rigoureuse, s'il appliquait les règles qu'enseignent les manuels de critique historique, il devrait les écarter, purement et simplement. Il ne le fait pratiquement jamais. Qu'on y prenne garde: on ne peut l'accuser de manquer d'esprit critique. Sa critique au contraire, est souvent admirable: il aligne avec précision les raisons que l'on a de se méfier de la source, ce en quoi elle peut être soit partielle, soit inexacte³⁴⁷. » Sulpice Sévère, qui n'est absolument pas objectif – mais quel historien ancien l'est ? - n'a rien, en ce qui concerne la crise arienne, d'une source unique³⁴⁸. C'est donc dans la perspective de la confrontation des sources qu'il est intéressant de tenter de reconstituer l'idéologie d'un historien à travers le seul élément concret qui nous reste de lui : son écriture. Cette confrontation des sources ne doit pas servir à privilégier tel ou tel fragment de vérité sur d'autres, tel ou tel récit plus fiable, mais à espérer percevoir quelque chose du passé à travers un jeu de plusieurs miroirs déformants dont les reflets se répondraient.

Analyser l'écriture de Sulpice et resituer son texte dans le concert des sources contemporaines permet d'évaluer non pas tant le degré de méfiance avec lequel considérer ses affirmations, mais d'éclaircir ce jeu de miroirs : « dans la mesure où il en est capable, l'historien devra donc s'employer à comprendre son document. (...) Le

347 STENGERS Jean, « L'historien a horreur du vide », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 82 fasc. 1-2, 2004, Histoire médiévale, moderne et contemporaine-Middeleeuwse. moderne en hedendaagse geschiedenis. pp. 141-149. Citation de la p. 142.

348 On reprendra évidemment cette réflexion lorsqu'il s'agira de s'intéresser aux derniers chapitres des *Chroniques*.

problème est de saisir, dans toute sa délicatesse et ses nuances, l'exacte portée de sa signification³⁴⁹. »

Là où le récit de Sulpice, tout au moins pour ce qui est de la séquence arienne, est sans doute le plus utile à l'historien, c'est, à notre avis, en ce qu'il livre un point de vue assez unique dans l'historiographie de l'Antiquité tardive : celui d'un gallo-romain, membre d'une élite, formé à la rhétorique, et aux tendances ascétiques marquées qui en font l'un des précurseurs du monachisme occidental. Le fait qu'on n'ait retrouvé qu'un seul manuscrit des *Chroniques* peut nous faire conjecturer qu'elles n'ont guère été influentes sur l'historiographie : nous avons affaire à un texte en marge. Et pourtant la vision des événements qui le traverse n'est pas si isolée. Quand les idées se répondent ainsi à travers des textes, l'historien peut reconstruire un courant de pensée.

Son point de vue rejoint parfois celui de Jérôme : ce dernier a lui aussi fait l'expérience du monachisme au désert de Chalcis, mais ce fut pour le stridonien une expérience en partie décevante, car il a trouvé chez les moines les échos des luttes de pouvoir que menaient les évêques arrivistes qu'il méprise³⁵⁰. Les *Chroniques* de Sulpice rejoignent ainsi la *Chronique* de Jérôme, qu'on considère en général comme une influence mineure de Sulpice³⁵¹, sur certains points : opposition, pendant toute la crise arienne, entre Orient et Occident, prééminence grandissante accordée au siège romain, et méfiance marquée envers l'interventionnisme impérial. Jérôme comme Sulpice sont à cet égard à contre-courant de leur époque : « l'idéal, souligne Pierre Maraval, pour tous les évêques de ce temps, reste celui d'une église sous protection impériale³⁵². » Leur attitude s'explique en partie par leur idéal ascétique : c'est qu'à vrai dire, ni Jérôme ni Sulpice ne furent évêques. Et l'on observe *a contrario* qu'Hilaire, évêque de Poitiers, n'hésite pas à faire appel à Constance autant qu'il le blâme.

Mais le pessimisme de Sulpice est beaucoup plus marqué que celui de Jérôme : mépris du siècle et des ecclésiastiques courtisans, persistance de la victoire du mal –

349 MARROU Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Le Seuil, Paris, 1954, pp. 98-99.

350 MARAVAL Pierre, *Petite vie de Saint Jérôme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995, p. 29.

351 C'est ce qu'affirme Ghislaine de Senneville-Grave, p. 38 de notre édition de référence : « Vient ensuite Jérôme, dont l'influence sur Sulpice Sévère n'a pas été aussi grande qu'on pourrait le croire. L'auteur, en effet, lui voue une grande admiration. Ils ont des conceptions communes sur la vie ascétique et sur le mariage. Mais l'ascendant de Jérôme sur Sulpice n'a pas été très important. »

352 MARAVAL Pierre, « Les évêques du IV^e s. entre recours à l'empereur et revendications d'indépendance », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et le pouvoir*, Actes du colloque de La Rochelle (6, 7 et 8 septembre 2013), Caritas Patrum, Royan, 2014, pp. 39-52. Citation de la p. 51.

l'hérésie – présentée comme difficilement évitable, promotion hagiographique de la sainteté et de l'ascétisme comme seule véritable forme digne de foi et de vie chrétienne. La filiation entre les deux écrivains a été soulignée par Yves-Marie Duval : l'histoire de l'Eglise telle qu'aurait voulu l'écrire Jérôme aborderait « grandeur et décadence, avec une mise en accusation, directe ou indirecte, des empereurs chrétiens et de ceux qui les ont utilisés. Un anti-Eusèbe, à moins qu'il n'annonce Sulpice Sévère³⁵³ ! » Sulpice Sévère, contrairement à Jérôme, imagine une fin du monde assez proche. Il prolonge ainsi la pensée de Jérôme de façon plus extrême. La peinture des empereurs, et la façon dont Sulpice considère les rapports entre pouvoir impérial et Eglise, sont également sensiblement différentes : la méfiance est chez lui nettement plus appuyée. L'accusation d'hérésie est ainsi la clef de l'affirmation de la primauté de la vérité doctrinale sur la décision politique, et d'un rejet du rôle religieux du pouvoir impérial, assumé par Constance et entretenu par les « évêques de cour. »

Le pessimisme appuyé de Sulpice s'oppose aussi à la vision de l'histoire d'Orose. Le jeu de miroir est ici extrêmement intéressant, et dépasse la question de l'hérésie. On comparera la xénophobie dont témoigne Sulpice Sévère (livre II, 2-3) à la perspective qu'offre Orose d'une régénération de l'Empire par les barbares à travers le christianisme dans les deux passages de son livre VII des *Histoires (contre les païens)* que nous avons évoqués dans notre premier chapitre : chez Orose, la providence divine – la conversion au christianisme - est clairement évoquée comme l'agent d'une transformation de l'Empire romain : certes, les barbares « prennent possession du sol », mais délaissent les armes pour la charrue, préférant la paix, offrent la liberté aux Romains avec lesquels ils vivent en amis. On mesure la distance qui sépare Orose de Sulpice Sévère qui prédit pour sa part la fin du monde en décrivant « le territoire romain se trouve envahi par des peuples étrangers ou rebelles ou livré à ceux qui se rendent sous une apparence de paix. » (*siquidem Romanum solum ab exteris gentibus aut rebellibus occupatum aut dedentibus se per pacis speciem traditum constat*, II, 3, 2).

Alors qu'Orose met l'accent sur la christianisation progressive des populations, y compris barbares, de l'Empire, Sulpice Sévère s'afflige des progrès de l'hérésie au sein d'un échantillon relativement limité de chrétiens : les évêques, en généralisant cette réalité

353 DUVAL Yves-Marie, « Jérôme et l'histoire de l'Eglise au IV^{ème} siècle », in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles, Actes du 2^e colloque international de Patristique, Tours, 2000*, Beauchesne, Paris, 2001, pp. 381-408. Citation de la p. 399.

à l'échelle de l'Empire tout entier, comme le rappellent les bilans géographiques réguliers que nous avons déjà analysés. Mêmes événements, mais deux regards, pourtant contemporains, totalement antagonistes. Ce sont certes leurs projets d'écriture qui conditionnent leurs discours : Orose écrit une apologie de la christianisation de l'Empire, et on peut ainsi interpréter sa relative discrétion au sujet de l'hérésie par la certitude que le règne de Théodose y a mis définitivement fin. Paradoxe de l'histoire : Wulfila répandra l'arianisme chez les Goths qui le professeront jusqu'au VI^e siècle.

Pour Sulpice Sévère, à l'inverse, le monde entier devient hérétique et bascule dans l'erreur : seuls quelques élus se retrouvent isolés face à la masse des hérétiques. « Les sombres notations à la fin de la *Chronique* expriment le pressentiment de futurs désastres inévitables³⁵⁴. » L'hérétique semble donc, pour Sulpice Sévère, une manifestation très concrète du mal, le produit du diable, et le nouveau persécuteur : l'hérésie est pour cet ascète inquiet, que le règne de Théodose n'aura pas rassuré, un signe de fin des temps.

Sur tous ces plans - peinture du pouvoir impérial, rôle des saints, portraits des hérétiques et nature et fonction de l'hérésie – la dernière partie des *Chroniques*, consacrée à Priscillien, constituera une gradation finale du schéma historique brossé par Sulpice.

354 VAN ANDEL, op. cit., p. 138 : « the gloomy notes at the end of the *Chronicle* express a foreboding of the inevitable disasters to come. »

Deuxième partie : l'affaire priscillianiste

Chapitre IV - *Nimia religio et diligentius culta diuinitas*

I. Introduction : un autre regard

Il convient, avant de nous plonger dans la lecture de la dernière partie des *Chroniques* de Sulpice Sévère consacrée au priscillianisme, de faire un détour par le *Panegyrique de Théodose* de Pacatus.¹

Ce texte, prononcé par le rhéteur aquitain Pacatus en l'honneur de l'empereur Théodose après sa victoire face l'usurpateur Maxime, en 389, n'est bien sûr pas à strictement parler un texte historiographique. Pierre Maraval, dans sa biographie de Théodose, a néanmoins souligné l'intérêt des panégyriques en tant que sources historiques : « ces discours relèvent d'un genre littéraire bien particulier, celui de l'éloge, qui ne se soucie pas en premier lieu de donner une vision objective du personnage et des événements dont il traite ; ils contiennent, toutefois, un grand nombre de données fiables, tout en témoignant des attentes de leurs auteurs et auditeurs². »

Nous pouvons ainsi aborder, en regard des textes historiographiques, l'analyse de tels textes à plus d'un titre :

- le panégyrique prétend tout d'abord à une sorte de vérité, celle de « l'histoire officielle », produit de la propagande d'un empereur victorieux ;

- le texte de Pacatus est évidemment composé selon les règles de l'art rhétorique mais présente aussi nombre de passages qui relèvent de l'art du récit, ce qui constitue un point commun avec les textes de nos historiens ; le *Panegyrique* présente ainsi une structure similaire à nos textes historiographiques : un discours qui s'appuie sur un récit suivi (en l'occurrence, les *res gestae* de Théodose) pour persuader son lecteur d'une lecture des événements ;

- enfin, le récit évoque une figure particulière d'hérétique, décrite par un écrivain qui ne s'inscrit pas dans une démarche explicitement chrétienne.

1 La citation placée en titre est un extrait de PACATUS, *Panegyrique de Théodose*, XXIX, in *Panegyriques Latins*, éd. E. Galletier, tome III, Paris, Les Belles Lettres, 1955. Cette édition sera notre édition de référence.

2 MARAVAL Pierre, *Théodose le Grand, le Pouvoir et la foi*, Fayard, Paris, 2009, p. 8.

Le texte de Pacatus nous offre ainsi un autre regard sur l'hérésie, digne d'être questionné en contrepoint de nos textes.

Le genre du panégyrique est perçu, même dans l'Antiquité, comme mensonger : c'est ce que souligne un passage d'Augustin, qui nous renseigne sur la réception, par le public de l'époque, de tels discours. Chargé, en effet, de prononcer un discours à l'occasion des *decennalia* de Valentinien II en 384, le futur évêque d'Hippone écrit : *cum pararem imperatori laudes, quibus plura mentiter, et mentienti faueretur ab scientibus (...)*³ ; « Alors que je me préparais à réciter un panégyrique de l'empereur dans lequel je débiterais nombre de mensonges, et que ces mensonges devaient être applaudis par des spectateurs qui les savaient pour tels (...) ». Il y a donc, pour les Anciens, mensonge dans le panégyrique, mais c'est un mensonge dont personne n'est dupe. Les événements peuvent bien sûr être déformés pour grandir le souverain ; mais une telle construction, qui vise à construire un récit acceptable par le pouvoir politique nous révèle les conceptions d'acteurs majeurs de l'époque. Les panégyriques sont donc une source essentielle pour les historiens qui s'intéressent à l'histoire politique de l'Empire.

Pour autant, comme le souligne Peter Van Nuffelen, qui examine la façon dont les topoi hérésiologiques se retrouvent aussi dans le texte de l'historien Orose, « la relation entre le panégyrique et l'histoire était complexe dans l'Antiquité, et ne devrait pas être réduite à sa formulation habituelle la plus évidente, c'est-à-dire celle d'une opposition entre le panégyrique, art de la flatterie, et l'histoire, art de la vérité⁴. » Pour le chercheur, on perpétue ainsi un cliché⁵. Il souligne ainsi que Pacatus lui-même, dans le texte qui nous occupe, fait du panégyrique une source historique, et nombre de travaux ont montré que les historiens y puisaient des informations⁶. Il ajoute enfin que la rhétorique épideictique permet tout autant l'éloge que le blâme, et que si le panégyrique s'appuie sur le premier, il permet aussi d'exprimer implicitement le second, par ses silences, par le choix des *topoi* qui peuvent attirer l'attention sur certains problèmes politiques, ou par certaines

3 AUGUSTIN, *Confessions*, éd. Pierre DE LABRIOLLE, CUF, Les Belles Lettres, Paris, tome I (1925), tome II (1969). Citation extraite du tome I, livre VI, 6, 2.

4 VAN NUFFELEN Peter, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, 2012, p. 157 : « the relationship between history and panegyric was complex in Antiquity, and should not be reduced to its usual and most obvious formulation, namely that of the opposition of panegyric, the art of flattery, and history, the art of truth. »

5 Pour l'historique du genre jusqu'à l'Antiquité tardive, voir HOSTEIN, Antony, *La cité et l'Empereur : Les Éduens dans l'Empire romain d'après les Panégyriques latins*, nouvelle édition, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2012 [en ligne], dernière consultation le 30 septembre 2021, URL : <http://books.openedition.org/psorbonne/9128>, § 51-71.

6 VAN NUFFELEN, op. cit., p. 158.

insistances qui peuvent traduire des revendications.

Le texte de Pacatus a donc une valeur historiographique, mais c'est aussi, dans le cadre de notre étude, parce qu'il livre un discours public, une représentation du phénomène de l'hérésie qui a en quelque sorte obtenu l'aval de l'autorité impériale. Les « données fiables » ne sont pas tant à chercher du côté des faits rapportés, que de celui de la mentalité dont ils témoignent et, peut-être, d'une peinture du phénomène hérétique qui traduirait une position de l'auteur sur le sujet : quelle image de l'hérésie est donc ici montrée ?

II. Plaidoyer pour une hérétique

Ce texte est, du point de vue de la question priscillianiste, triplement intéressant :

- d'abord parce que c'est la seule source qui traite de l'affaire en évacuant la figure de Priscilien - on peut se demander pourquoi ;

- ensuite parce qu'il nous livre un portrait relativement appuyé, ce qui est rare dans l'ensemble de nos sources, de femme hérétique - et l'on va se demander quelle est la fonction de ce portrait ;

- enfin parce qu'il présente une figure d'hérétique dont l'auteur, qu'on ne sait pas vraiment où placer sur l'échiquier religieux de ce IV^{ème} siècle finissant, fait une victime du pouvoir politique. De fait, il n'est pas sûr que Pacatus soit un païen ; cet élément est évidemment crucial pour notre réflexion. Examinons ces trois éléments à la lumière de l'analyse littéraire du texte.

II.A. Un hérésiarque effacé

II.A.1. Le blâme du bourreau

Le texte du *Panégyrique de Théodose* ne mentionne donc pas une seule fois Priscilien. Le rhéteur n'aborde en fait que de façon voilée l'hérésie priscillianiste en elle-même, car son objectif est avant tout de stigmatiser, au sein de son récit des combats de Théodose, les actes politiques de son rival, l'usurpateur Maxime. C'est donc au fil de la

liste des crimes reprochés à ce « bourreau vêtu de pourpre » (*carnifici purpurato*, chap. XXIV), décrit comme un brigand avide, qu'il aborde le sort d'une des victimes de Maxime (chap. XXIX) :

De uirorum mortibus loquor, cum descensum recorder ad sanguinem feminarum et in sexum cui bella parcent pace saeuitum ? Sed nimirum graues suberant indiuidiosaeque causae ut unco ad poenam clari uatis matrona raperetur. Obiciebatur enim atque etiam exprobrabatur mulieri uiduae nimia religio et diligentius culta diuinitas. Quid hoc maius poterat intendere accusator sacerdos ? Fuit enim, fuit et hoc delatorum genus qui nominibus antistites, re uera autem satellites atque adeo carnifices, non contenti miseros auitis euoluisse patrimoniis calumniabantur in sanguinem et uitas premebant reorum iam pauperum, quin etiam, cum iudiciis capitalibus adstitissent, cum gemitus et tormenta miserorum auribus ac luminibus hausissent, cum lictorum arma, cum damnatorum frena tractassent, pollutas poenali contactu manus ad sacra referebant et caerimonias quas incestauerant mentibus etiam corporibus impiabant. Hos ille Falaris in amicis habebat, hi in oculis eius atque etiam in osculis erant ; nec iniuria, a quibus tot simul uotiva ueniebant : avaro diuitum bona, cruento innocentium poena, impio religionis iniuria.

« Dois-je parler des morts d'hommes, alors que je me rappelle qu'on a fait couler le sang de femmes, et qu'on s'est enragé, en temps de paix, contre un sexe que les guerres épargnent ? Mais il y a sans doute là-dessous des affaires graves et révoltantes pour que la femme d'un illustre poète soit traînée par un croc jusqu'au châtement. Car on blâmait et on accusait même cette femme veuve d'un culte excessif et une vénération trop scrupuleuse de la divinité. Quelle accusation plus grave pouvait lancer le prêtre qui l'accusait ? Car il y eut, oui, il y eut une espèce de délateurs qui, sous le nom de prêtres, étaient cependant, en réalité, des séides, et même des bourreaux ; non contents d'avoir dérobé aux malheureux le patrimoine de leurs aïeux, ils les calomniaient jusqu'à la mort et opprimaient les vies des accusés déjà appauvris ; et plus encore, alors qu'ils avaient assisté à la sentence capitale, alors qu'ils avaient assistés de leurs propres yeux et oreilles, aux gémissements et aux tourments de ces malheureux, alors qu'ils avaient touché aux armes des licteurs

et aux liens des condamnés, ils ramenaient aux autels leurs mains salies par le contact de la mort, et ils profanaient même de leurs corps les cérémonies qu'ils avaient souillées de leurs esprits. Ce sont ces gens que ce Phalaris comptait parmi ses amis, ces gens qu'il avait sous les yeux, et qu'il embrassait, même ; il n'y avait là rien d'injuste, puisqu'ils lui offraient en échange tant de cadeaux : les biens des riches, parce que cupide ; le châtement des innocents, parce que sanguinaire ; et l'injure à la religion, parce qu'impie⁷. »

On notera le contraste entre ce passage et les stéréotypes habituels des historiens orthodoxes à propos des hérétiques. Le plus étonnant étant cette image de la souillure, ici attribuée non pas aux hérétiques, mais à leurs accusateurs ; mais aussi la façon outrée dont Pacatus décrit la répression de l'hérésie en cherchant à attendrir l'auditoire sur le sort de la victime hérétique. On ne peut que constater l'absence, l'effacement total du personnage de Priscillien.

A sa place, une femme. Qui est-elle ? La plupart des commentateurs identifient en elle, en croisant ce texte avec celui de Sulpice Sévère, une certaine Euchrotia⁸. Le faisceau d'indices qui permet de l'identifier est assez clair : c'est une aristocrate, veuve du rhéteur et poète Tiro Delphidius⁹, et mère d'une certaine Procula ; nous aurons l'occasion d'évoquer plus loin un texte d'Ausone qui permet de confirmer, et nous la retrouverons également chez Sulpice Sévère.

Le récit est donc d'abord centré sur la condamnation de cette femme : la veuve est victime d'un « châtement » (*poenam*) suggéré injuste. C'est ensuite la mise en avant d'un pluriel qui désigne les hérétiques en tant qu'« accusés » (*reorum*), qualifiés deux fois de « malheureux » (*miseros, miserorum*), devenus par la suite des « condamnés » (*damnatorum*). Pacatus cache nos hérétiques derrière ces substantifs à valeur narrative, mais aussi sous un adjectif à visée pathétique répété deux fois. Aucun portrait de

7 Traduction d'E. Galletier, modifiée par nos soins.

8 SULPICE SEVERE, *Chroniques*, éd. Ghislaine de Senneville-Grave, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 1999, II, 48, 1 et II, 51, 2. Signalons entre autres le travail de Sylvain SANCHEZ, *Priscillien, un chrétien non-conformiste*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 41 et Victoria BURRUS, *Making of a heretic : Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, University of California, 1995, p. 83 et p. 98.

9 PLRE I, article « Attius Tiro Delphidius », p. 246. Pour une présentation plus complète de ce personnage évoqué également par Jérôme, on pourra consulter les pages 236 à 239 de l'article d'Alan D. BOOTH, « Notes on Ausonius' *Professores* », in *Phoenix*, Autumn, 1978, Vol. 32, No. 3 (Autumn, 1978), Classical Association of Canada, Toronto, pp. 235-249.

Priscillien, donc, puisque les projecteurs sont braqués sur Euchrotia ; mais une commisération assez flagrante pour les hérétiques condamnés, ce qui inclut a priori Priscillien. L'explication n'est au final guère étonnante : les actes de l'usurpateur ayant été condamnés, comme il est de coutume, les victimes de l'usurpateur sont réhabilitées¹⁰.

II.A.2. Pacatus était-il chrétien ?

Mais pourquoi une telle pitié pour eux ? La question des positions religieuses de l'auteur se pose. Devons-nous ce regard sur l'hérésie à un païen ou à un chrétien ? Edmond Galletier laisse la question sans réponse : « [Pacatus] semble se contenter, comme beaucoup de ses contemporains, d'un monothéisme vague qu'il est assez facile d'incliner dans un sens ou dans l'autre¹¹. » Anne-Marie Turcan-Verkerk, qui a travaillé à attribuer à notre auteur un poème chrétien, le *De Cereo Paschali*, discute la question à partir du texte du *Panegyrique*. Elle observe dans un premier temps que « l'ensemble [des] allusions montre un homme tendant vers le monothéisme, mais encore pétri de culture religieuse antique et païenne. Cela signifie-t-il qu'il nourrissait des croyances païennes, ou restait fidèle à des cultes païens ? Il me semble quasiment impossible de le dire. On l'a vu, l'ambiguïté visait peut-être à ne pas heurter de front la composante païenne du sénat¹². » Une telle prudence peut à vrai dire s'expliquer dans les deux sens, et Pacatus aurait ainsi pu être un païen soucieux de ne pas froisser Théodose, même si celui-ci n'a encore pas pris une seule des mesures d'interdiction du culte païen qui lui sont attachées. Mais Anne-Marie Turcan-Verkerk aborde ensuite le passage qui nous intéresse, en soulignant qu'il a été utilisé par certains comme une preuve du paganisme de Pacatus à travers l'attaque portée contre les prêtres.

La pitié pour les victimes va en effet de pair avec une accusation assez lourde des dénonciateurs, en qui on peut reconnaître les trois accusateurs de Priscillien qui seront mentionnés par Sulpice Sévère, Hygin, mais surtout Hydace et Ithace : d'abord désignés par l'expression méprisante de *hoc delatorum genus* puis de manière plus neutre par le terme d'*antistites*, ils sont qualifiés de *satellites* et de *carnifices* en une évidente gradation soulignant leur culpabilité : délateurs, séides, bourreaux. Ils ne sont pas nommés

10 MARAVAL Pierre, *Théodose le Grand, le Pouvoir et la foi*, Fayard, Paris, 2009, p. 217.

11 Edouard Galletier, in *Panegyriques Latins*, tome III, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 50.

12 TURCAN-VERKERK Anne-Marie, *Un poète latin chrétien redécouvert : Latinus Pacatus Drepanius*, Latomus, Bruxelles, 2003, pp. 138-139.

par le panégyriste, mais semblent ainsi voler la vedette à Maxime, relégué à l'arrière-plan. On poursuit leur portrait en actes ; ils assistent aux « gémissements et aux tourments », *gemitus et tormenta*, ils touchent « les armes des licteurs » et « les chaînes des condamnés » (*lictorum arma, damnatorum frena*) et leur cruauté presque sadique, tirant leur plaisir de la souffrance des condamnés. La description à charge finit sur un sacrilège : *impiabant (...) caerimonias*, « ils profanaient des cérémonies » et *pollutas (...) manus ad sacra referebant*, « ils ramenaient aux autels leurs mains souillées ». On confirme donc que la souillure, généralement attribuée par les hérésiologues aux hérétiques est ici rejetée sur leurs accusateurs.

Pacatus oppose ainsi très nettement l'usurpateur et les prêtres délateurs – soit le camp orthodoxe - aux accusés – les hérétiques :

<i>Maxime et les prêtres</i>	<i>Euchrotia et les accusés</i>
<p>Maxime :</p> <ul style="list-style-type: none"> - tyran : <i>ille Falaris</i> - cupide : <i>auaro</i> - sanguinaire : <i>cruento</i> - impie : <i>impio</i> <p>Les prêtres :</p> <ul style="list-style-type: none"> - délateurs : <i>delatorum genus</i> - menteurs : <i>calumniabantur</i> - séides : <i>satellites</i> - bourreaux : <i>carnifices</i> - prédateurs : <i>auitis euoluisse patrimonii</i> - sacrilèges : <i>caerimonias quas incestauerant mentibus etiam corporibus impiabant</i> - souillés : <i>pollutas manus</i> 	<p>Euchrotia :</p> <ul style="list-style-type: none"> - vulnérable : <i>mulieri uiduae</i> - honorable : <i>clari uatis matrona</i> - pratiquante zélée : <i>nimia religio et diligentius culta diuinitas</i> <p>Les accusés :</p> <ul style="list-style-type: none"> - innocents : <i>innocentium</i> - dignes de pitié : <i>miseros</i>

Le crime et la souillure sont chez Pacatus le fait des prêtres accusateurs, plutôt que le fait des priscillianistes ; là où Pacatus insiste sur la vulnérabilité, l'innocence et l'honorabilité d'Euchrotia et des condamnés, nos sources orthodoxes parlent plutôt de la duplicité et du mensonge de l'hérésie.

Faut-il y voir une accusation générale, portée à l'encontre des prêtres de l'Eglise

chrétienne ? Cela paraît abusif. Pacatus est au moins prudent : lorsqu'il décrit ces *antistites*, Pacatus ne généralise pas. La construction de son paragraphe est limpide. La première mention des accusateurs d'Euchrotia est en fait au singulier : *accusator sacerdos*, « le prêtre qui l'accusait. » L'alliance des deux termes n'est pas, dans un tel contexte, flatteuse. Là encore, pour l'identifier, il faut aller lire Sulpice Sévère, qui charge Ithace, qui a sollicité le concours de Maxime¹³.

Comme le souligne elle-même Anne-Marie Turcan-Verkerk, « dans sa grande tirade contre Maxime, Pacatus aborde la question de la répression du priscillianisme. R. Hanslick a voulu y voir la preuve de son paganisme, Édouard Galletier a minimisé la portée théologique de ce passage. Mais il n'est pas évident que la critique du clergé qui s'est acharné contre des femmes en particulier s'oppose à un christianisme plus ou moins avoué¹⁴. »

L'effet de cette scène de torture qui relève de l'*evidentia* rhétorique¹⁵ est univoque : montrer l'innocence des condamnés et la culpabilité de Maxime et des prêtres, réduits au rang d'hommes de main¹⁶. Là encore, « cette tirade s'inscrirait donc dans le mouvement général de réhabilitation des priscillianistes qui a suivi, pour quelques années, la chute de Maxime ; dans ce cas, Pacatus ne serait que l'interprète de l'opinion publique et, moins visiblement, du pouvoir¹⁷. » Il ne s'agirait pas tant de prendre en pitié des hérétiques que de victimes d'un tyran.

Mais si Pacatus est bel et bien l'auteur d'un poème chrétien, pourquoi ne pas en déduire des « sympathies priscillianistes », comme l'affirme Anne-Marie Turcan-Verkerk ? En citant la tirade « plus personnelle qu'une envolée rhétorique de commande » ainsi que « l'appartenance de Pacatus Drepanius à un milieu chez qui le mouvement ascétique a connu un certain succès, et jusqu'à sa communion passionnée avec les suppliciés, insistant sur l'intensité de la religiosité et du culte chez Euchrotia », Anne-Marie Turcan-Verkerk ose formuler l'hypothèse d'un Pacatus chrétien ou récemment converti¹⁸, favorable aux priscillianistes. L'idée est séduisante mais risquée, car elle ne repose sur aucun élément

13 SULPICE SEVERE, op. cit., II, 49,2.

14 TURCAN-VERKERK, op.cit., p. 139.

15 Voir plus haut notre chapitre sur Orose, p. 61.

16 La comparaison quelques lignes plus loin de Maximus à Phalaris, le tyran sicilien, ainsi que les termes *in amicis, in oculis, in osculis*, font d'Hydace et d'Ithace des membres de la suite d'un despote cruel.

17 TURCAN-VERKERK, op. cit., p. 140. Nous discuterons dans notre dernier chapitre de cette question de la postérité du priscillianisme et de la perception du procès de Trèves.

18 TURCAN-VERKERK, op. cit., pp. 140-141.

textuel du panégyrique autre qu'un sentiment (en quoi la rhétorique de Pacatus est-elle ici personnelle?). Pourquoi alors Priscillien est-il effacé de son récit ? Pacatus n'aurait-il pas eu l'occasion de réhabiliter l'hérésiarque ? On peut penser que Théodose étant un empereur soucieux d'orthodoxie, il serait difficile pour Pacatus de défendre un sorcier manichéen, même face à un bourreau illégitime.

La variété des interprétations possibles nous montre bien l'incertitude qui plane sur le texte : son extrême élaboration rhétorique tend à entraîner le lecteur dans l'émotion et de ce fait, peut conduire à décontextualiser le discours.

La défense apparente d'une priscillianiste ne signifie cependant pas forcément adhésion aux thèses hérétiques : l'absence d'apologie de Priscillien tendrait à le prouver. Pour Sylvain Sanchez, si Pacatus s'indigne du châtement, c'est parce qu'« au nom de la tolérance, il dénonce ces meurtres commis pour un crime qui ne relève que d'un zèle religieux trop rigoureux. (...) Priscillien et ses partisans sont donc condamnés pour une doctrine religieuse qui se signale pour la rigueur de son ascétisme. Pacatus ne rentre pas dans le débat des accusations manichéennes, mais souligne la morale ascétique du mouvement. Il ne blanchit pas pour autant Priscillien, mais considère comme excessives les peines infligées¹⁹. » Il est intéressant de noter que selon cette lecture, l'expression *nimia religio et diligentius culta diuinitas* ne désignerait ainsi pas l'hérésie, mais l'ascétisme. Si nombre de chrétiens de cette fin du IV^e siècle sont tentés par l'ascétisme, ce courant venu d'Orient rencontre aussi une antipathie certaine. Pascal-Grégoire Delage montre ainsi que l'ascétisme est mal vu, dans la population comme chez les aristocrates chrétiens, voire les évêques²⁰.

II.B. Pourquoi Euchrotia ?

« Remplacer » Priscillien par Euchrotia ne diminue ainsi pas forcément la difficulté à laquelle s'expose le rhéteur – comment, face à un empereur orthodoxe, déplorer la mort d'hérétiques ? Euchrotia a elle été aussi convaincue de sorcellerie²¹ et son statut de veuve

19 SANCHEZ, op. cit. p. 98.

20 DELAGE, Pascal-Grégoire, «La traque aux visages pâles en Gaule à la fin du IV^e siècle», in DELAGE, Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, p.123-139.

21 SULPICE SEVERE, op. cit., II, 51, 2.

l'expose en plus à nombre de rumeurs : Sulpice Sévère, on le verra, la décrit comme faisant partie d'une « douteuse et honteuse compagnie » (*turpi sane pudibundoque comitatu*)²². Pourquoi avoir choisi de mettre en avant Euchrotia ? Il faut noter ici que Pacatus ne la nomme pas : mais sa description permet sans doute à une partie de son public de la reconnaître ; l'anonymat facilite peut-être son évocation face à l'empereur ou aux dignitaires ecclésiastiques.

Les origines sociales de l'auteur pourraient fournir un premier élément de réponse : il semble appartenir au même milieu qu'Euchrotia. Le rhéteur « s'émeut pour une femme qu'il a certainement connue à Bordeaux avec son mari²³ », tous sont issus du milieu des aristocrates et intellectuels aquitains. La prosopographie de l'Aquitaine du IV^e siècle a été largement établie à partir de l'étude des œuvres d'Ausone. Sulpice Sévère comme Pacatus font partie de cette aristocratie²⁴ : Sulpice Sévère a été, lui, un ancien étudiant de Bordeaux, où enseignait Ausone ; il est issu de la noblesse gallo-romaine et il est lié par son mariage à une famille consulaire. On a moins d'éléments sur Pacatus, mais ses liens avec Ausone et l'aristocratie bordelaise sont assez sûrs. Ainsi, « la véhémence étonnante de Pacatus Drepanius s'explique, sans doute, par son appartenance au milieu des aristocrates lettrés du Bordelais (...) » écrit Anne-Marie Turcan-Verkerk²⁵. Barbara Saylor Rodgers²⁶ formule quant à elle une hypothèse assez intéressante, qui repose en partie sur un examen des arguments de Pacatus dans le panégyrique : « Le *Panégyrique de Théodose* par Pacatus contient tant d'éléments apologétiques qu'il est difficile de décider s'il était plus soucieux de défendre ses compatriotes en Gaule, lui-même, ou son empereur. Pacatus et ses amis ont bien pu avoir participé au gouvernement de Maxime ; l'orateur demande la clémence de Théodose (45, 4-6) et blâme le mensonge de Maxime à ses suivants crédules lorsqu'il prétendait avoir le soutien de Théodose (24, 1). Les descriptions

22 Sulpice Sévère, op. cit., II, 48, 1.

23 Sanchez, op. cit. p. 98.

24 Edouard Galletier, in *Panégyriques Latins*, tome III, Paris, Les Belles Lettres, 1955, pp. 48-51 pour Pacatus, et Ghislaine de Senneville-Grave, in Sulpice Sévère, *Chronique*, SC 441, Le Cerf, Paris, 1999, p. 9 pour Sulpice Sévère.

25 Turcan-Verkerk, op. cit., p. 140.

26 Saylor Rodgers Barbara, « Merobaudes and Maximus in Gaul », in *Historia XXX*, Wiesbaden, 1981, pp. 82-105 ; citation de la p. 97 : « Pacatus' panegyric of Theodosius contains so many apologetic elements that it is difficult to decide whether he was more anxious to defend his countrymen in Gaul, himself, or his emperor. Pacatus and/or his friends may well have participated in Maximus' government ; the orator praises Theodosius' clemency (45, 4-6) and blames Maximus for having deceived his unsuspecting followers by pretending that he had Theodosius' support (24, 1). Pacatus' descriptions of life with the tyrant are appropriate to an oration delivered in self-defense (...). »

de Pacatus de la vie avec le tyran concordent avec un discours d'apologie personnelle ». Le second passage relève de la même stratégie argumentative que l'épisode de la torture d'Euchrotia ; il s'agit en effet d'apitoyer le vainqueur par le pathétique des situations personnelles des Gaulois soumis au tyran :

...cum interi miseri vetabamur agere miseros, immo etiam cogebamur mentiri beatos et, cum domi atque secreto solis coniugibus ac liberis credidissemus furtivum dolorem, procedebamus in publicum non nostrae fortunae uultu. (25, 2)

« ... alors qu'en même temps nous étions empêchés de nous montrer malheureux, qui plus est, nous étions même forcés de nous prétendre heureux, et, alors que nous avions confié, dans le secret de notre foyer, notre douleur cachée à notre épouse et nos enfants seuls, nous avançons en public avec un visage qui dissimulait notre infortune. »

Le vocabulaire pathétique, les verbes au passif exprimant la coercition et le terme *mentiri* (que l'on retrouve non sans ironie) permettent de tracer un portrait de ces « résistants de l'intérieur » passifs propre à susciter la pitié. La démarche est donc la même que pour Euchrotia : quel qu'ait été le comportement des victimes, l'oppression injuste et cruelle du tyran abattu par Théodose les excuse. Les aristocrates bordelais déplorent la mort injustifiée de l'une des leurs même s'ils ont pu désapprouver son choix : *nimia religio et diligentius culta divinitas*. La force de cette expression réside dans le fait qu'elle peut-être perçue à la fois, selon les auditeurs, comme une description objective, comme un blâme (par les opposants à l'ascétisme), ou quasiment comme un éloge (par les tenants de l'ascétisme). L'équivoque est ici patent, d'autant plus que cela permet à Pacatus de ne pas juger les hérétiques, et donc de ne pas entrer dans la polémique religieuse.

Cette hypothèse est confirmée par Antony Hostein, qui a eu à examiner la constitution du corpus des panégyriques latins dont fait partie le texte de Pacatus : il suggère que c'est Pacatus lui-même qui a recueilli les douze panégyriques en un seul recueil. Antony Hostein résume les diverses hypothèses qui ont pu être formulées pour éclairer la démarche de Pacatus en affirmant que « pour le récipiendaire de l'éloge, l'empereur Théodose, le corpus était un cadeau et un témoignage du retour des Gaules

dans le giron impérial²⁷. » Le panégyrique de Pacatus participerait donc d'un acte d'allégeance à l'empereur qui a pu valoir non seulement pour le rhéteur lui-même, mais pour toute l'Aquitaine, voire la Gaule : « Le corpus peut ainsi être considéré comme la preuve, présentée à l'empereur, des liens unissant la Gaule à Rome. Un véritable plaidoyer de la défense, où la mise en avant de l'allégeance des Gaules servirait à minimiser l'épisode de la révolte de Maxime, simple incident dans une histoire sans nuages²⁸. »

Le contexte politique dans lequel s'inscrit la volonté rhétorique du discours oppose ainsi le souvenir de l'usurpateur Maxime à la gloire de Théodose. Tout le panégyrique est fondé sur l'opposition entre le « brigand » Maximus et le « justicier » Théodose. Reprenons alors la réflexion d'Augustin citée plus haut : où est, dans le discours, le mensonge dont personne n'est dupe ? Le texte exagère l'illégitimité de Maximus (car Théodose a bel et bien reconnu l'usurpateur pendant une période²⁹, et les sources laissent voir que Maximus n'a pas été aussi détesté que Pacatus ne l'affirme³⁰) pour renforcer l'image de Théodose. Il s'avère que Maxime a joué la carte de l'orthodoxie en matière de politique religieuse, affectant la sévérité face aux hérétiques. Andres Olivares Guilhem³¹ qui s'appuie sur l'une des deux lettres de Maxime, conservées dans la *Collectio Auellana*³², adressée à l'évêque de Rome Sirice, explique que pour « justifier son intervention dans la crise priscillianiste, [Maxime] se présente donc à Sirice comme un paladin de l'orthodoxie qui unit ainsi ses efforts pro-nicéens à ceux de son homologue oriental, Théodose, lui aussi hispanique. Pour cela, il n'hésite pas à qualifier de manichéens ceux qu'il a condamnés à mort. » L'affaire montrerait que brandir ou retirer l'accusation d'hérésie obéit parfois à des motifs basement politiques.

Il ressort de cette réflexion que l'effacement de Priscillien dans le texte permet d'évacuer l'évacuation d'hérésie qui lui est attachée, et donc, avec lui, les prétentions d'orthodoxie de Maxime, qui sont escamotées : c'est bel et bien le « cahier des charges » dont le rhéteur a hérité lorsqu'il a accepté de composer le discours officiel en l'honneur de

27 HOSTEIN, op. cit., § 49.

28 HOSTEIN, op. cit., § 48.

29 MATTHEWS James, *Western aristocracies and imperial court, AD 364 – 425*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 179 et P. MARAVAL, op. cit., p. 183.

30 Voir chez OROSE, *Historiae*, VII, 34, 9 ; *Chronica Gallica 452*, éd. Theodor MOMMSEN, in MGH, *Chronica Minora I*, Berlin, 1892 ; et même SULPICE SEVERE, *Vita Martini*, 20 : ces trois textes décrivent un Maximus doté de certaines qualités dignes d'un empereur.

31 OLIVARES GUILLEM Andres, « Actitud del Estado romano ante el priscilianismo », in *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, t. 14, Madrid, 2001, pp. 114- 127. Citation de la p. 116.

32 *Epistulae imperatorum pontificum aliorum (Collectio Auellana)*, éd. Otto GUENTHER, CSEL 35/1 , Vienne, 1895, Ep. 40, pp. 90-91.

l'empereur vainqueur.

Pour cela, le panégyrique devait, à cet instant précis, susciter la pitié envers les victimes de Maxime, puni par Théodose de ses abus de pouvoir. Le choix, insistant, d'un personnage de femme (*femina, matrona*), veuve (*uidua*), aristocrate (on évoque un *auitis patrimonii*), épouse d'un poète connu (*clari uatis*), à mettre en avant dans l'hypotypose de la scène de torture est autrement plus efficace que celui d'un Priscillien qui n'eût pas ému grand-monde, a fortiori dans le sénat romain où est prononcé le discours. C'est le procédé et l'objectif de l'hypotypose rhétorique : jouer sur le pathos pour provoquer une émotion à travers une image expressive. Pacatus manipule ainsi de façon très consciente ses auditeurs en effaçant Priscillien pour lui substituer une figure idéalement pitoyable pour son public, digne victime d'un usurpateur offert à détester. On voit aussi dans la construction du passage le caractère totalement rhétorique de la référence à Euchrotia: elle sert d'introduction marquante à l'hypotypose, qui porte plutôt sur la torture et la mort des condamnés dans leur ensemble. Elle n'est pas vraiment le sujet central du paragraphe, mais plutôt une figure d'accroche qui permet la transition depuis le passage précédent (*De uirorum mortibus (...) ad sanguinem feminarum*) pour former une gradation : que pourrait accomplir de pire l'usurpateur ? Après les victimes hommes, les victimes femmes ; après le pillage des biens des victimes, les accusations infamantes d'hérésie.

On constate ainsi le portrait de l'hérétique Euchrotia a pu être dicté par des éléments d'ordre politiques (la demande de clémence des Aquitains de la part de Théodose), biographiques (les origines sociales de l'auteur) ou littéraires (le genre épideictique), mais jamais pour un motif religieux : Pacatus a peut-être donné plus d'importance qu'elle n'en avait à Euchrotia, et son texte peut avoir un effet de loupe assez trompeur sur notre perception de l'affaire priscillianiste. On peut le qualifier de portrait-piège : l'historien qui examine les deux textes en regard sera tenté d'attribuer une valeur idéologique à ce qui n'est que rhétorique ; la pitié très travaillée de Pacatus ne doit être ni une preuve de son paganisme, ni le reflet d'une opinion favorable aux hérétiques ainsi exécutés.

On peut ainsi confirmer que la position du milieu des aristocrates aquitains par rapport aux volontés ascétiques de certains de leurs membres n'était sans doute pas enthousiaste. Virginia Burrus³³ confronte le discours de Pacatus à un extrait d'Ausone,

33 BURRUS Virginia, *Making of a heretic : Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*,

qui, dans un poème célèbre, la *Commemoratio professorum Burdigalensium*, s'adresse au mari d'Euchrotia, le rhéteur Attius Tiro Delphidius ; Ausone décrit les efforts du rhéteur pour accumuler les charges et les dignités :

*Dum spem remotam semper arcessis tibi,
fastidiosus obuiaie,
tuumque mauis esse quam fati bonum,
desiderasti plurima,
vagus per omnes dignitatum formulas
meritusque plura quam gerens.
Unde insecuto criminum motu graui
donatus aerumnis patris,
mox inde rhetor, nec docendi pertinax,
curam fefellisti patrum;
minus malorum munere expertus dei,
medio quod aeui raptus es,
errore quod non deuiantis filiae
poenaque laesus coniugis.*³⁴

« Alors que tu cherchais un espoir toujours déçu,
dédaigneux de ce qui s'offrait,
préférant tes propres efforts à ceux du destin,
tu eus beaucoup d'ambitions,
passant par toutes les formes de dignités
méritant plus que ce que tu obtins.
De là survint une grave accusation,
retirée par égard pour ton père ;
devenu rhéteur, mais peu enclin à enseigner
tu déçus les attentes de tes pères.
Endurant moins de maux grâce à Dieu,
tu fus enlevé au milieu de ta vie,
tu ne souffris pas de l'erreur de ta fille égarée,
et le châtimement de sa mère³⁵. »

Malgré la tonalité générale du poème, qui se veut un éloge commémoratif, Ausone ne se prive pas de formuler des reproches assez clairs au personnage évoqué, en des termes assez forts (*nec docendi pertinax, fefellisti*), comme pour regretter ses erreurs et déplorer, sur un mode presque élégiaque (*medio quod aeui raptus es*), l'échec final de la famille entière. Le ton de réprobation d'Ausone semble assez catégorique. C'est de Delphidius qu'Euchrotia est veuve, et l'on voit que celle-ci est associée à « l'erreur de [sa] fille égarée » (*errore deviantis filiae*), une expression doublement péjorative sur le plan moral, mais on ne fait que mentionner le « châtimement » de la femme du poète (*poena*) sans se prononcer sur sa culpabilité. Quelle est donc cette erreur commise par la fille de Delphidius, et pourquoi est-elle associée à la condamnation de sa mère ? Le texte de Sulpice Sévère nous dit que Priscillien, venu en Aquitaine, a séjourné sur les terres

Berkeley, University of California, 1995, p. 98.

34 AUSONE, *Commemoratio professorum Burdigalensium*, V, 25-38.

35 Traduction personnelle.

d'Euchrotia et, poursuivant sa route vers Rome, se retrouve nanti d'une nombreuse compagnie :

(...) *alienis etiam feminis in quis erat Euchrotia ac filia eius Procula, de qua fuit in sermone hominum Priscilliani stupro gravidam partum sibi graminibus abegisse.*

« [il y avait] aussi d'autres femmes ; parmi celles-ci se trouvaient Euchrotia ainsi que sa fille Procula, de qui on a raconté qu'enceinte des œuvres de Priscillien, elle s'était fait avorter avec des plantes³⁶. »

Sulpice Sévère présente l'événement comme une rumeur (*in sermone hominum*) mais y apporte assez de crédit pour le mentionner ; le texte d'Ausone ne fait pas référence à un fait précis, mais l'expression *fili[a] deuian[s]* paraît pouvoir désigner le basculement dans l'hérésie : or Pacatus, tout à son entreprise rhétorique de réhabilitation des victimes de l'usurpateur, passe sous silence cette rumeur. N'y a-t-il pas, de la part de l'aristocrate aquitain Pacatus, volonté sinon de la réhabiliter, tout au moins d'effacer son « erreur » ?

Il n'y a donc pas chez Pacatus d'approbation ou de défense des priscillianistes en tant que tels, mais plutôt l'instrumentalisation à des fins politiques d'une figure bien commode pour sa construction rhétorique.

III. Conclusion : un portrait piégé

Quelle image, au final, est donnée de l'hérésie dans le texte ? Quelle est la teneur des accusations d'hérésie formulées à l'encontre des victimes de Maximus, et comment le panégyriste les exprime-t-il ? Il faut trancher la question des orientations religieuses de Pacatus. Le priscillianisme de l'auteur ne peut guère être prouvé, et l'affirmer ne semble pas forcément convaincant : c'est perdre de vue la logique interne du Panégyrique, car l'expressivité est ici bel et bien le produit de la rhétorique. Pacatus est peut-être chrétien. Mais se prononcer de manière plus tranchée serait abusif : Eric Rebillard a bien montré

36 SULPICE SE VERE, op. cit., III, 48,1 Traduction de Ghislaine de Senneville-Grave.

l'intermittence, voire le flou de l'identité chrétienne à cette époque³⁷, et son texte ne fait pas, bien au contraire, de Pacatus un ultra-orthodoxe, sans quoi il ne jetterait pas l'anathème sur les accusateurs d'Euchrotia. Comment décrit-il le priscillianisme ?

La clef de cette représentation nous semble être l'expression surprenante de Pacatus : *Obiciebatur enim atque etiam exprobrabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas*. « Car on blâmait et on accusait même cette femme veuve d'un culte excessif et une vénération trop scrupuleuse de la divinité. » Nous avons déjà souligné son caractère totalement équivoque, bien commode dans le contexte d'écriture du discours. On remarque d'abord que le rhéteur souligne sa surprise face à ce qui pourrait n'être qu'un simple reproche (*obiciebatur*) devenu une accusation formelle (*exprobrabatur*) par un procédé rhétorique qui, en plaçant une litote avant l'expression exacte du fait décrit, conduit l'auditeur à minimiser l'accusation. Toute son expression vise bien sûr à disculper Euchrotia dans l'esprit du public. La litote est décidément de mise dans ce passage, car Pacatus y définit l'hérésie par des périphrases qui en atténuent fortement la portée : si *nimia* et le comparatif *diligentius* expriment l'excès qui aurait caractérisé le comportement blâmable d'Euchrotia, les mots *religio*, *diligentius* et *culta* sont tous porteurs de la même idée : ils expriment la piété religieuse, le scrupule et l'attention portée à la pratique religieuse, et ce tant pour les païens que pour les chrétiens. En somme, Pacatus définit l'erreur d'Euchrotia comme une piété un peu excessive.

Alors que le priscillianisme est généralement décrit comme un mouvement ascétique aux relents ésotériques, Pacatus, auteur peut-être chrétien, propose une définition assez différente de l'hérésie. Le contraste est net avec les textes des hérésiologues, des historiens orthodoxes et les textes officiels, lettres d'empereurs ou édits et lois. On a vu que nombre de facteurs liés au contexte et au texte expliquent cette représentation : nous ne pouvons donc pas en tirer des conclusions historiques trop hâtives sur une sympathie particulière pour un Priscillien effacé du texte à dessein, ses suivants ou les hérétiques en général, ou faire de la figure d'Euchrotia un modèle à généraliser. L'Euchrotia de Pacatus est une construction rhétorique, un portrait-piège qui masque et Priscillien et l'Euchrotia réelle.

37 REBILLARD Eric, *Les Chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples*, Paris, Les Belles Lettres, 2014 : cf particulièrement la « Conclusion », pp. 157-165.

Chapitre V - *Tempora aetatis nostrae gravia et periculosa*

I. Introduction : Priscillien en dehors des *Chroniques*¹

La dernière partie du récit des Chroniques de Sulpice Sévère est sans doute celle qui a été la plus lue, commentée et exploitée par les historiens modernes. La raison la plus évidente, on l'a déjà rappelé, en est son caractère unique : Sulpice est en effet le seul historien à nous raconter en détail les événements qui vont de l'émergence de Priscillien à son exécution ; qui plus est, c'est le seul historien totalement contemporain des événements, puisqu'il est âgé d'environ vingt-six ans à la date de l'exécution de l'hérésiarque, et qu'une partie des événements se déroule dans sa région d'origine.

Cette place éminente demande que l'on s'interroge sur l'influence de notre texte. Le récit sulpicien de l'affaire priscillianiste a été considéré comme assez sûr, et l'on repère moins d'approximations dans cette séquence que dans le récit de la crise arienne². Mais le fait que Sulpice soit notre source privilégiée n'est peut-être pas étranger à ce constat : ainsi, un chercheur comme Sylvain Sanchez, soucieux de retrouver la réalité du priscillianisme derrière les « travestissements polémiques » se fonde sur le récit des *Chroniques* pour entamer son ouvrage³. Cette réalité pose la question de l'influence du texte de Sulpice sur la tradition historiographique antique : les auteurs postérieurs ont-ils pu sortir de l'ombre de ce récit ?

Il est toujours intéressant de se demander ce qu'aurait été l'état de nos connaissances sur Priscillien si notre source principale n'avait pas été conservée : cela permet de mesurer l'influence de cette dernière sur nos représentations de l'événement, comme de juger de sa dépendance à la tradition – ou l'inverse. Dans notre cas, les autres sources sont assez nombreuses – même si Maria Escribano Pano, établissant la liste des textes relatifs à la controverse que nous n'avons pas conservés, aboutit à une liste d'une

1 La citation placée en titre de chapitre provient de Sulpice Sévère, *Chroniques*, éd. Ghislaine de Senneville-Grave, Le Cerf, SC 441, Paris, 1999, II, 46, 1.

2 Ghislaine de Senneville-Grave, op. cit., pp. 47-48, résume assez bien la valeur et les limites du texte à cet égard.

3 Sanchez Sylvain Jean Gabriel, *Priscillien, un chrétien non-conformiste*, Paris, Beauchesne, 2009, pp. 30-48.

demi-douzaine de textes fondamentaux⁴ - mais d'ampleur limitée, le contenu en étant assez similaire et les éléments narratifs relativement maigres⁵. Si nous laissons de côté les textes doctrinaux à l'attribution indiscutable (citons les traités priscillianistes découverts par Georg Schepss en 1886⁶, une citation de Priscillien par Orose, ou les canons pauliniens et les prologues monarchiens des évangiles, attribués à Priscillien⁷), ne demeurent que les textes de nature ou d'origine hérésiologique (dont certaines des huit mentions relevées chez Jérôme⁸, un passage du *De Haeresibus* de Philastre de Brescia, un autre de l'*Indiculus de haeresibus* du Pseudo-Jérôme, un ouvrage d'Orose, le *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, ainsi que des allusions chez Augustin⁹) et quelques rares textes comportant des éléments narratifs : six au total. Ce sont ces textes, qui ne relèvent pas tous stricto sensu du genre historique, qui vont nous intéresser. Nous n'incluons pas dans cette liste le passage du Panégyrique de Théodose, daté de 389¹⁰, écrit par le rhéteur Pacatus, qui a fait l'objet de notre précédent chapitre ; le texte, qui rapporte les agissements de Maxime lors de la répression de l'hérésie, ne nous dit rien de Priscillien lui-même, et nous présente surtout, on l'a vu, le portrait d'une des hérétiques condamnées, Euchrotia, « victime collatérale » de l'hérésie.

Ces six textes esquissant ou développant un récit sont, dans l'ordre chronologique :

- une notice de Jérôme dans le *De Viris illustribus*¹¹ ainsi que deux de ses lettres (lettres 75 et 133)¹² ;

- un passage de la *Chronique* de Prosper d'Aquitaine¹³ (rédigée aux alentours de

4 ESCRIBANO PANO Maria Victoria, « Magia, Maniqueísmo Y Cristianismo: El Concilio I de Caesaraugusta (ca. 379) », in *I Concili Della Cristianità Occidentale*, XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 2002, pp. 89-116.

5 Le tour d'horizon le plus récent en français des sources du priscillianisme est à mettre au crédit de Sylvain SANCHEZ, op. cit., pp. 63-125. On pourra se reporter à son travail pour obtenir les nombreux détails que notre exposé passe sous silence.

6 Cette première édition des textes priscillianistes (*Priscilliani quae supersunt*, éd. Georg Schepss, in CSEL 18, Vienne, 1889) s'est vue complétée par une nouvelle édition : *Priscillian of Avila, The Complete Works*, éd. Marco Conti, Oxford Early Christian Texts, Oxford, 2010. SANCHEZ, op. cit., p. 64, note 7, recense une édition espagnole ainsi que des traductions dans diverses langues.

7 On pourra lire à propos de ces trois dernières sources la synthèse de SANCHEZ, op. cit., pp. 65-68.

8 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, p. 80.

9 SANCHEZ Sylvain, op. cit., pp. 94-125 : p. 94 pour Philastre de Brescia, pp. 99-102 pour Jérôme, pp. 107-108 pour l'*Indiculus*, pp. 108-115 pour Augustin et Orose.

10 *Panégyriques Latins*, éd. E. Galletier, tome III, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1955, pp. 51-52 pour le contexte et la datation du discours.

11 *Gli uomini illustri (De Viris illustribus)*, éd. Aldo Ceresa-Gastaldo, Biblioteca Patristica, Florence, 1988, 122.

12 JÉRÔME, *Correspondance*, éd. Jérôme Labourt, tome IV, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1954, ep. 75 et tome VIII, 1963, ep. 133.

13 PROSPER D'AQUITAINE, *Prosperi Tironis epitoma chronicon*, ed. Theodor MOMMSEN, in MGH,

445) ;

- un très bref extrait de la *Chronica Gallica* de 452¹⁴ ;
- un extrait de la *Chronique* d'Hydace de Chaves, achevée après 469¹⁵.

Il est important de préciser que tous ces auteurs, hormis Jérôme, écrivent après Sulpice et ont pu évidemment lire le récit des *Chroniques* malgré sa diffusion qu'on estime restreinte. Mais si les éléments relevés ici se retrouvent chez Sulpice, c'est peut-être autant parce qu'ils viennent de lui que parce qu'ils se retrouvent dans une tradition parallèle - sans même parler de la tradition orale - que nous n'avons pas conservée : on peut penser par exemple à l'*Apologie* d'Ithace, sur laquelle nous reviendrons. Nous ne sommes pas dans une démarche de *Quellenforschung* en tant que telle : notre objectif reste de dégager le portrait de Priscillien tel que la tradition historiographique semble l'avoir constitué, en sélectionnant une partie des traits qui le composent. L'important n'est pas tant pour nous de montrer qui est à l'origine de tel ou tel propos, ou qui a repris des informations de seconde main, mais bel et bien de souligner quels éléments ont été jugés dignes par nos historiens de figurer dans leurs récits, pourquoi, et avec quel effet sur notre compréhension des événements. On pourra constater au fur et à mesure que notre étude préliminaire de ces textes éclairera particulièrement la lecture du récit, plus détaillé, de Sulpice Sévère, grâce à la mise en évidence de quelques éléments significatifs.

I.A. La notice biographique de Jérôme

La notice 122 du *De Viris illustribus* (écrit en 392) est toute entière consacrée à Priscillien.

Priscillianus, Abilae episcopus, qui factione Hydatii et Ithacii Treueris a Maximo tyranno caesus est, edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua peruenerunt. hic usque hodie a nonnullis gnosticae, id est Basilidis uel Marci, de quibus Irenaeus scripsit, haereseos accusatur, defendentibus aliis non ita eum sensisse, ut arguitur.

Chronica Minora I, Berlin, 1892, p. 461.

14 *Chronica Gallica*, éd. Theodor MOMMSEN, in MGH, *Chronica Minora I*, Berlin, 1892, p. 646.

15 HYDACE, *Chronique*, éd. Tranoy, tome I, Le Cerf, SC 218, Paris, 1975, chap. VII à IX.

« Priscillien, évêque d'Avila, qui périt par la brigade d'Hydace et d'Ithace à Trèves, sur les ordres de l'usurpateur Maxime, a publié de nombreux opuscules qui nous sont pour certains parvenus. Il est aujourd'hui encore par certains accusé d'être un hérétique gnostique, c'est-à-dire héritier de Basilide et Marc, d'autres affirmant qu'il ne professait pas ce qui lui était reproché¹⁶. »

Le recueil de Jérôme ne relève pas d'un genre narratif ; mais comme chaque notice présente une brève biographie de chaque auteur évoqué, nous y retrouvons évidemment une forme lapidaire de récit. La tonalité générale reste évidemment ancrée dans la démarche hérésiologique : Jérôme classe Priscillien parmi les hérétiques gnostiques, et il nomme deux de ses mentors, dans une perspective d'amalgame. Cette approche hérésiologique est renforcée par le fait que l'ouvrage de Jérôme recense la bibliographie des auteurs ecclésiastiques abordés, ce qui conduit naturellement à évaluer l'orthodoxie des textes évoqués. Trois éléments sont à noter :

- tout d'abord, une rapide contextualisation géographique et historique (mention du siège d'Avila, de sa mort à Trèves, sur ordre de Maxime, et du fait de la « brigade » (*factio*) de deux ecclésiastiques). C'est évidemment l'un des objectifs de Jérôme dans cet ouvrage que de livrer de telles informations en peu de mots, à la manière d'un dictionnaire des noms propres ; son récit reste centré sur l'exécution de l'hérétique ;

- ensuite, comme on devait s'y attendre au vu de l'objectif de l'ouvrage, la mention d'écrits composés par Priscillien, « nombreux opuscules » (*multa opuscula*) qui n'ont pas totalement disparu à l'époque de la rédaction du *De Viris...* (c. 393, à peine quelques années après la mort de Priscillien¹⁷), parce qu'ils n'ont pas été détruits, et sont donc encore consultables (*de quibus ad nos aliqua peruenerunt*). Jérôme semble indiquer que le mouvement aurait survécu, d'une certaine manière, à la mort de Priscillien – qui d'autre que des disciples auraient conservé ces ouvrages ?

- et enfin, une relative objectivité de Jérôme quant à l'accusation d'hérésie portée à l'encontre de Priscillien : la moitié de la notice expose le débat entre accusateurs et défenseurs de Priscillien (*a nonnullis... accusatur, defendentibus aliis non ita eum sensisse, ut arguitur*). Syntaxe comme choix des pronoms placent les deux camps sur le

16 Traduction personnelle.

17 JEANJEAN Benoît, op. cit., p. 100.

même plan, sans trancher. Cela ne signifie pas forcément que Jérôme n'ait pas, en cette affaire, un avis tranché : c'est plutôt à mettre en regard de l'objectif de l'ouvrage, qui est de rendre compte des qualités littéraires des auteurs évoqués. On a déjà évoqué dans le chapitre consacré à sa *Chronique* l'attitude de Jérôme qui, parce qu'il veille à condamner les idées plutôt que les personnes, n'hésite pas à présenter des auteurs hérétiques, et à louer parfois, comme ici, leur productivité, ou leurs qualités rhétoriques et littéraires¹⁸. Par ailleurs, Jérôme rend simplement ici compte des débats. La polémique est encore d'actualité, puisque le verbe *accusatur* est au présent : Jérôme semble ne pas prendre parti. Cette position paraît contradictoire avec ses autres écrits : citons par exemple la lettre 133, à Ctésiphon (datée de 414¹⁹), dans laquelle il demande ironiquement s'il est nécessaire d'évoquer les péchés des gnostiques et notamment de Priscillien, « qui a été condamné par le glaive séculier et par l'autorité de tout l'univers », *qui et saeculi gladio, et totius orbis auctoritate damnatus est*.

L'apparente neutralité de la notice du *De Viris* permet peut-être de justifier l'existence de la notice. On peut en effet s'interroger sur les raisons de la présence de Priscillien dans l'ouvrage : Jérôme ne semble pas louer le style d'écriture de l'hérétique. Sylvain Jean Gabriel Sanchez y voit une trace d'une évolution de la pensée de Jérôme à l'égard de Priscillien : le stridonien, « pas très clair sur sa façon de juger Priscillien (...) est tout en souplesse. (...) Jérôme était, en 392, plutôt favorable à Priscillien. Comme il ne l'a pas connu lui-même et ne s'est guère enquis personnellement de sa doctrine, le sentiment qu'il exprime dans le *De viris illustribus* doit être celui qui régnait dans le milieu romain où il a vécu (...). Mais ses écrits postérieurs sont bien plus virulents²⁰ (...). » Alberto Ferreiro, dans un article consacré à la lettre 133, est moins catégorique mais relève la neutralité de la notice : il parle d'une « position ambiguë (...) Jérôme refus[ant] de condamner catégoriquement Priscillien.²¹ » Virginia Burrus propose quant à elle une explication pertinente de cet embarras initial de Jérôme : cette notice est chronologiquement la première mention de Priscillien dans l'œuvre de Jérôme – qui a pu

18 Voir à ce sujet l'article d'Yves-Marie DUVAL, « Jérôme, ennemi de l'hérésie, non de l'hérétique : de la proclamation d'un principe à son application pratique », in Jean-Michel POINSOTTE (éd.), *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, Publications de l'Université de Rouen, Rouen, 2001, pp. 211-230.

19 JEANJEAN Benoît, op. cit., p. 95.

20 SANCHEZ Sylvain, op. cit., p. 100.

21 FERREIRO Alberto, « Jerome's polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4) », in *Revue des Études Augustiniennes*, 39, Paris, 1993, pp. 309-332 : citations de la p. 310, « an ambiguous stance » (...) Jerome refused to outright condemn Priscillian. »

recueillir des informations sur l'hérétique espagnol lors de son séjour à Rome entre 382 et 384, peu après le séjour de Priscillien dans l'*Urbs* ; or ce recueil de biographies est écrit pour un notable espagnol, Nummius Aemilianus Dexter²². « Si Jérôme avait de fait lu ne serait-ce qu'une partie des textes de Priscillien à la date de 392, il ne semble pas les avoir trouvés hérétiques de façon flagrante, vu qu'il ne fournit aucun jugement personnel sur la question de l'orthodoxie de Priscillien, et semble sûr qu'une telle neutralité conviendra à son dédicataire espagnol²³ », qui semble être un chrétien convaincu.

On constate que cette notice semble, seulement quelques années après les événements, présenter d'emblée les éléments qui vont forger le personnage de Priscillien dans la tradition historiographique : hérétique espagnol venu en Gaule, accusé par un parti adverse, mis à mort par le pouvoir séculier, accusé d'être gnostique, et initiateur d'un mouvement qui perdure après sa mort. Jérôme ne sera pas le seul à synthétiser ainsi cette image. Ce texte ne doit néanmoins rien à Sulpice Sévère, qui ne publie rien avant 397.

Nous traiterons plus loin des deux lettres de Jérôme qui développent l'histoire de Priscillien, car si elles évoquent les mêmes éléments, on y trouvera aussi des détails sur la vision hiéronymienne des origines et du parcours de l'hérésie. Penchons-nous à présent sur les trois textes historiographiques postérieurs à Sulpice qui abordent l'affaire priscillianiste.

I.B. La *Chronique* de Prosper d'Aquitaine

La traduction et continuation de la *Chronique* d'Eusèbe en latin par Jérôme a suscité, on l'a déjà souligné plus haut, des continuations qui nous permettent de disposer aujourd'hui de plusieurs textes annalistiques pour l'Antiquité tardive. La plupart des chroniques latines du V^{ème} et du VI^{ème} siècle ne se présentent pas, en effet, sous forme narrative, mais sous la forme d'Annales, imitant en cela Jérôme²⁴. « L'impact de la

22 PLRE I, article « Nummius Aemilianus Dexter 3 » p. 251.

23 BURRUS Virginia, *The Making of a heretic : Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, University of California, Berkeley, 1995, p. 129 : « If Jerome had indeed read some of Priscillian's writings by 392, he does not seem to have found them blatantly heretical, since he offers no personal judgment on the issue of Priscillian's orthodoxy and seems confident that such neutrality will please his Spanish addressee. »

24 Voir l'article de Benoît JEANJEAN, « Saint Jérôme, patron des chroniqueurs en langue latine », in *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, éd. Rudolf Helm, trad. et notes de Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 137-178.

traduction de Jérôme fut immédiat, et au bout d'un peu moins de cinquante ans, assez de temps avait passé pour que d'autres auteurs, en Gaule, en Espagne, en Italie et à Constantinople songent à la continuer jusqu'à leur propre époque.²⁵ » Le récit continu qu'elles proposent, en se recoupant parfois entre elles, est une source précieuse.

Brian Croke rappelle que « cela a longtemps été une habitude parmi ceux qui étudient l'Antiquité tardive de se plaindre (...) du contenu et de la brièveté des chroniques qui nous restent ; (...) il est une attitude très répandue qui consiste à considérer que le matériau des chroniques est par nature inférieur, que ses auteurs sont médiocres et de second rang, et que leur public manque d'éducation (...) [comme] un embryon primitif de l'historiographie narrative classique²⁶. » Elles sont pourtant extrêmement intéressantes, ne serait-ce que par leur souci de la chronologie qui fait parfois défaut aux récits des historiens - notre étude de la *Chronique* de Jérôme aura montré toute la valeur narrative de ce format ; sans compter qu'elles mentionnent souvent des événements, pas toujours de premier plan, qui seraient sinon restés dans l'ombre.

C'est le cas de la *Chronique* de Prosper d'Aquitaine. Steven Muhlberger rappelle que la toute première continuation de la chronique hiéronymienne en Occident est à mettre au crédit de ce Prosper²⁷. Il souligne aussi son implication dans les polémiques religieuses de l'époque contre le pélagianisme ou le semi-pélagianisme, lui qui a « consacré sa vie à défendre la doctrine augustinienne de la grâce et de la prédestination ; (...) sa formulation de ces doctrines a aidé à mettre en forme l'orthodoxie de l'église latine médiévale. »²⁸ Cet intérêt pour les questions de doctrine peut l'avoir conduit à s'intéresser au priscillianisme.

25 BURGESS Richard & KULIKOWSKI, Michael, « The History and Origins of the Latin Chronicle Tradition », in *The Medieval Chronicle*, vol. 6, Brill, Leyden, 2009, pp. 153-177. Citation de la p. 170 : « The impact of Jerome's translation was immediate, and within about fifty years enough time had passed for others in Gaul, Spain, Italy, and Constantinople to think about continuing it down to their own time. »

26 CROKE Brian, *Count Marcellinus and its chronicle*, Oxford, 2001, p 1-2 : « It has long been customary to students of late antiquity to complain about (...) the content and the brevity of the extant chronicles ; sometimes (...) for the ability and integrity of the chroniclers themselves. There is a widespread attitude that the chronical material (...) is inherently inferior, its authors second rate and mediocre, its audience ill-educated (...) a mere embryo of classical narrative historiography. »

27 MUHLBERGER, Steven, « Prosper's *Epitoma Chronicon* : was there an edition of 443 ? » in *Classical Philology* Vol. 81, No. 3 (July 1986), Chicago, 1986, pp. 240-244. Citation de la p. 240 : « The first continuation of Jerome's world chronicle to come out of the western provinces of the roman empire was the *Epitoma Chronicon* of Prosper of Aquitaine. »

28 MUHLBERGER, Steven, « Looking back from mid-century : the Gallic chronicler of 452 and the crisis of Honorius reign » in John DRINKWATER & Hugh ELTON (dir.), *Fifth century Gaul, a crisis of identity ?*, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 28-37. Citation de la p. 29 : « first continuator of Jerome's chronicle, and a very popular one (...) devoted all of his life to defending Augustine doctrine of grace and predestination ; (...) [his] formulation of those doctrines helped shape the orthodoxy of the medieval latin church.. »

Son origine géographique renforce cette probabilité, même s'il n'est pas contemporain des faits. On ne doit bien sûr pas négliger la possibilité qu'il ait recueilli des témoignages directs des événements.

Car Prosper est né vers 390 en Aquitaine, comme Sulpice Sévère une génération plus tôt. S'étant installé vers 420 à Marseille, cité en lien direct avec l'Afrique, il se rend également à Rome, où il aurait composé sa chronique. Celle-ci a connu plusieurs éditions : après une première parution en 433, il la corrige plusieurs fois au cours de sa vie : « les éditions les mieux attestées étant celles de 445, et l'édition finale de 455²⁹ » Il y recense faits ecclésiastiques et politiques ; Vivien Essoussi souligne qu'il n'hésite pas à donner des précisions sur les diverses hérésies qu'il est amené à évoquer, en puisant ses informations dans le *De Haeresibus* d'Augustin³⁰.

Que raconte t-il de Priscillien ? Quatre entrées, chronologiquement proches, évoquent le personnage :

Ausonio et Olybrio Coss.

(...) *Ea tempestate Priscillianus episcopus de Gallecia, ex Manichaeorum et Gnosticorum dogmate, haeresim nominis sui condidit. (...)*

Arcadio et Bautone Coss. (...)

Priscillianus in synodo Burdegalensi se damnandum intelligens, ad imperatorem prouocavit, auditusque Treueris ab Euodio praefecto praetorio a Maximo gladio addictus est cum Eucrocia Delphidii rhetoriis coniuge et Latroniano, aliisque erroris consortibus.

Honorio N. P. et Euodio Coss.

Burdegalae quaedam Priscilliani discipula nomine Urbica, ob impietatis pertinaciam per seditionem uulgi lapidibus extincta est. (...)

Timasio et Promoto Coss.

(...) *Ithacius et Ursacius episcopi, ob necem Priscilliani, cuius accusatores fuerant,*

29 MUHLBERGER Steven, « Prosper's Epitoma Chronicon : was there an edition of 443 ? » in *Classical Philology* Vol. 81, No. 3 (July 1986), Chicago, 1986, pp. 240-244.

30 ESSOUSSI Vivien, *Hucusque Hieronymus : les continuateurs de la Chronique de saint Jérôme et la genèse de l'Occident post-romain au Ve siècle, étude historiographique, textes latins revus et traductions inédites*, thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Jean-Marie Salamito, Paris, Université Paris Sorbonne, 2011, p. 89.

Ecclesiae communione privantur.

« Consulat d'Ausone et Olybrius.

(...) En ce temps-là, Priscillien, évêque de Galice, du dogme des manichéens et des gnostiques, fonde l'hérésie qui porte son nom. (...)

Consulat d'Arcadius et Bauto. (...)

Priscillien, comprenant qu'il doit être condamné dans un synode à Bordeaux, en appelle à l'empereur, et entendu à Trèves par le préfet du prétoire Evodius, il est condamné au glaive par Maxime avec Eucrocia, épouse du rhéteur Delphidus, et Latronianus, et d'autres compagnons d'erreur.

Consulat d'Honorius Très Noble Enfant et Evodius.

A Bordeaux, une disciple de Priscillien du nom d'Urbica, à cause de son obstination dans l'impiété, est tuée à coup de pierre par un soulèvement populaire³¹. (...)

Consulat de Timasius et Promotus. (...)

Les évêques Ithace et Ursace, à cause de la mise à mort de Priscillien, dont ils avaient été les accusateurs, sont privés de la communion de l'Eglise. »

On aura noté que Prosper utilise les dates consulaires pour dater les événements. Les dates correspondent ici aux années 379 (Ausone et Olybrius), 385 (Arcadius et Bauto), 386 (Honorius, le fils de Théodose et Evodius) et 389 (Timasius et Promotus). Les événements rapportés s'étalent ainsi sur dix ans. On remarque d'emblée que le récit présente les faits comme une intrigue achevée :

- fondation de l'hérésie (379) ;
- condamnation, synodale, appel à l'empereur, puis condamnation impériale de Priscillien (385) assortie de l'exécution de l'hérétique et de ses sectateurs ;
- lapidation d'une autre hérétique (386) ;
- excommunication des accusateurs de Priscillien, accusés d'avoir entraîné l'exécution de Priscillien (389).

Le récit de Prosper est donc centré sur les exécutions des hérétiques : il en fait le point central de sa narration. Ces morts ont suffisamment marqué le chroniqueur pour qu'il

31 PROSPER D'AQUITAINE, op. cit., a. 384-385, p. 461.

choisisse d'en faire les moments à retenir de l'histoire des priscillianistes. Sa façon de présenter les événements permet de comprendre que cette exécution a choqué les contemporains.

La chronologie avancée est assez précise mais discutable. Prosper date d'abord de 379 la « fondation » (le verbe employé est *condidit*) du mouvement par Priscillien : c'est une date curieuse. Pour Sanchez, 379 serait plutôt la date à laquelle le mouvement se répand dans toutes les provinces espagnoles³². C'est aussi possiblement la date du concile de Saragosse, qui condamne certaines pratiques des priscillianistes mais ne les cite jamais directement³³. Prosper y a peut-être vu l'acte de déclaration du mouvement. Dans tous les cas, il importe -et nous l'avons déjà observé dans la *Chronique* de Jérôme - aux historiens orthodoxes de dater précisément le début d'une hérésie pour en signifier le caractère nouveau.

Le chroniqueur date ensuite le procès et l'exécution de Priscillien de 385. C'est aussi la date avancée par James Matthews³⁴. Certains chercheurs (Palanque, Chadwick, Duval) datent plutôt l'événement de 386³⁵. Nous détaillerons ce problème plus loin.

Dans la même notice, et donc à la même date, Prosper mentionne la tenue du synode de Bordeaux : on avance parfois plutôt la date de 384³⁶. Il semble que Prosper condense ici sous une seule notice des événements qui ne relèvent pas d'une seule année.

Au-delà de ces possibles distorsions chronologiques, qui ne seraient pas rares chez Prosper³⁷, le récit semble correspondre au schéma déjà rencontré chez Jérôme : on retrouve le rôle décisif de Maxime dans l'exécution de Priscillien, ainsi que la mention d'un de ses accusateurs, Ithace. Quelques détails diffèrent : le nom « Ursace » vient remplacer « Hydace » dans le nom de ses accusateurs – il semble y avoir eu confusion avec l'évêque de Singidunum ; Jérôme, qui mentionnait Avila (en Castille et Léon) comme siège de Priscillien, est contredit par Prosper, qui ancre le siège de notre hérétique en Galice. Mais il n'est pas impossible que Prosper se soit trompé, qu'il mentionne plutôt

32 SANCHEZ, op.cit., p. 30.

33 SANCHEZ, op.cit., pp. 32-35. On avance assez souvent la date de 380 : voir Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 136, et Ramsay MACMULLEN, *Voter pour définir Dieu : trois siècles de conciles (253-553)*, Les Belles Lettres, Paris, 2008, p. 17.

34 MATTHEWS James, *Western aristocracies and imperial court, AD 364 – 425*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 165, note 3.

35 SANCHEZ, op.cit., p. 41, note 39.

36 MATTHEWS op. cit., p. 165, à nouveau la note 3.

37 ESSOUSSI, op. cit., p. 88.

la province de naissance de Priscillien, ou qu'Avila ait été incluse, après les réformes de Dioclétien, dans la province de *Gallaecia*, la Galice³⁸.

Les éléments qu'apporte Prosper par rapport à la notice de Jérôme dans le *De Viris* sont nombreux. Prosper pratique une double assimilation hérésiologique en faisant de Priscillien un Gnostique et un manichéen, *ex Manichaeorum et Gnosticorum dogmate*. On peut y voir l'influence d'Augustin, qui affirme que Priscillien s'inspire de ces deux dogmes hérétiques³⁹. Nous verrons également plus loin que c'est dans cette direction que la pensée de Jérôme a entre-temps évolué : Prosper semble donc ici se faire l'écho d'une vision du priscillianisme assez commune dans la première moitié du Ve s.

Deux éléments narratifs émergent, ainsi que de nombreux personnages. On apprend ainsi que c'est Priscillien lui-même qui en appelle à l'empereur Maxime, afin de tenter d'échapper à la condamnation d'un synode tenu à Bordeaux. Il est significatif de constater que Prosper, un gaulois, légitime Maxime en lui conservant son titre d'empereur - qu'il a certes occupé quelques années avant d'être vaincu et exécuté par Théodose - alors même que notre chroniqueur écrit près de cinquante ans après les faits, et que Jérôme, contemporain des faits, qualifie, lui, Maxime d'usurpateur. L'usurpation de Maxime a pu ainsi être jugée fort différemment selon les auteurs et leur région d'origine : dans la partie de l'Empire où il a pris le pouvoir, on trouve, comme ici, des traces d'une propagande faisant de Maximus un sauveur de l'Empire face aux barbares, ayant évincé un empereur faible, en l'occurrence Gratien⁴⁰. On verra plus loin comment le procès de Trèves s'inscrit dans ce portrait politique. Mais le fait mis en avant par Prosper reste l'accent mis sur la démarche de Priscillien, qui lui sera, ironie du sort, fatale : l'évêque bientôt déchu sollicite de lui-même le pouvoir séculier.

38 La probabilité de l'extension vers l'Est de la *Gallaecia* est affirmée par Patrick LE ROUX, « Les *Hispaniae* (IV^e-V^e siècle) : redéfinitions administratives des espaces provinciaux entre Dioclétien et l'installation des Wisigoths (508) », *Mélanges de la Casa de Velázquez* [En ligne], 49-2, 2019, mis en ligne le 25 novembre 2019, consulté le 26 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/mcv/10845>. Mais nombre de commentateurs situent Avila en Carthaginoise ; Alain Tranoy la situe non loin de la frontière entre *Carthaginiensis* et *Lusitania* (in HYDACE, *Chronique*, éd. Tranoy, Le Cerf, SC 219, tome II, Paris, 1975, carte n°2) et ne la comprend pas non plus dans son ouvrage *La Galice romaine, Recherches sur le nord-ouest de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, Publications du centre Pierre Paris, De Boccard, Paris, 1981.

39 AUGUSTIN, *De haeresibus*, éd. R. Vander Plaetse & C. Beukers, in CCSL 46, Brepols, Leyden, 1969, LXX. On verra plus loin que l'assimilation des priscillianistes aux manichéens est promue par le pape Léon le Grand, dont Prosper a été secrétaire vers 440 : Sylvain SANCHEZ, op. cit. pp. 121-122, y voit la source de cette affirmation.

40 On aura l'occasion de développer ce point dans la section suivante consacrée à la *Chronica Gallica* de 452.

On retrouve une information déjà donnée par Jérôme, mais ici explicitée par la conclusion a priori paradoxale que Prosper assigne à l'épisode priscillianiste : *Ithacius et Ursacius episcopi (...) Ecclesiae communione priuantur*. Ce sont les accusateurs, *accusatores*, de Priscillien qui se retrouvent excommuniés parce qu'ils ont mené Priscillien à la mort, et l'exécution de l'hérétique est qualifiée de « mise à mort », *necem*. Ce passage confirme ainsi l'expression de Jérôme qui parle de la *factione Hydatii et Ithacii* : le terme de *factio* désigne, on l'a vu dans le chapitre consacré à Jérôme, un parti, mais aussi une cabale, une faction pratiquant l'intrigue, et le mot s'applique souvent dans nos textes aux hérétiques dans une perspective de blâme. On pourrait s'attendre à ce que les accusateurs de Priscillien soient loués pour leur zèle. Mais l'issue fatale du procès a suffisamment choqué l'Eglise pour qu'Ithace et Hydace (Ursace dans le texte) soient excommuniés : c'est ce dénouement que Prosper assigne à toute l'affaire.

Pour Vivien Essoussi, cette peinture des événements est la marque des idées de l'auteur sur les relations entre Eglise et Empire ; il souligne « ses réticences visibles envers les interventions des autorités civiles en matière ecclésiastique, qu'il juge le plus souvent inopportunes. (...) [Prosper] condamne certainement l'exécution de Priscillien sur ordre de Maxime, car il rappelle peu après que les évêques Ithace d'Ossonoba et Hydace (ici nommé Ursace) de Merida furent excommuniés pour avoir accusé l'hérétique devant le tribunal de l'usurpateur⁴¹. » Cette réticence devant l'issue de procès de Trèves, déjà présente chez Jérôme, semble ici affirmée.

Ce qui frappe aussi, c'est l'abondance de mention de personnages, notamment des adeptes de Priscillien qui sont condamnés avec lui. Ce n'est pas tant le fait de trouver autant de détails dans une notice de chronique – Jérôme nous y a accoutumés – que la nature des personnes citées. Il est à vrai dire assez rare que nous disposions d'autant de noms de disciples d'hérétiques. Prosper paraît bien renseigné et liste ainsi « Eucrocia, épouse du rhéteur Delphidius », un certain « Latronianus » et une « disciple de Priscillien du nom d'Urbica ». Qui sont ces personnes ?

Nous retrouvons ainsi d'abord l'Euchrotia du *Panégyrique de Théodose* de Pacatus. La renommée de son mari, immédiatement nommé après elle, semble justifier sa mention. A sa suite est cité un certain Latronianus, qu'on trouve dans le texte de Sulpice. Sylvain Sanchez a résumé ce que nous savons de ce deuxième personnage : c'est également un

41 ESSOUSSI, op. cit., p. 111.

homme célèbre à l'époque ; aristocrate et poète, il est d'ailleurs mentionné par Jérôme dans son *De Viris...* dans la notice 122, celle qui suit la notice consacrée à Priscillien. La notice 122 paraît plus affirmée que la notice 121, et nous semble même contredire l'embarras du Stridonien suggéré plus haut :

*Latronianus, prouvinciae Hispaniae, ualde eruditus, et in metrico opere ueteribus comparandus, caesus est et ipse Treueris cum Priscilliano, Felicissimo, Iuliano, Euchrotia, eiusdem factionis auctoribus. Exstant eius ingenii opera, diuersis metris edita*⁴².

« Latronianus, de la province d'Espagne, grand érudit, et digne des anciens pour ce qui est de son œuvre versifiée, fut tué lui aussi à Trèves avec Priscillien, Felicissimus, Julien, Euchrotia, meneurs de la même cabale. Restent de lui des œuvres écrites en mètres variés⁴³. »

Jérôme emploie ici *factio* pour désigner les hérétiques. Malgré l'admiration qu'il semble éprouver pour les qualités poétiques de Latronianus, Jérôme semble moins hésitant à relever la responsabilité des personnages cités, *auctor[es]* de la cabale. L'hérésie est ici condamnée, la mort des hérétiques n'est pas commentée, mais Jérôme n'hésite pas à louer les qualités poétiques de Latronianus, comme pour d'autres hérétiques. La source de Prosper est peut-être là, même si le chroniqueur ne cite que les deux aristocrates. Le chroniqueur a certes pu obéir à une logique de témoignage local en s'autorisant à citer des hérétiques aquitains célèbres ; mais c'est aussi l'occasion de montrer que l'hérésie touche un large panorama d'individus en dehors de l'Eglise, qui plus est des deux sexes.

La scène la plus frappante du récit reste la mort d'une des deux femmes, Urbica, d'abord parce que Prosper est notre seule source à la mentionner, et ensuite parce que la façon dont elle est rapportée pose question : pourquoi un tel détail ? Sa caractérisation est rapide : *Burdegalae quaedam Priscilliani discipula nomine Urbica, ob impietatis pertinaciam*. Les termes *Quaedam discipula* supposent à la fois l'existence d'autres disciples et l'anonymat relatif du personnage, voire le caractère accidentel de l'événement. Le chroniqueur fait de l'*impietatis pertinacia* d'Urbica la cause de la lapidation : ce terme,

42 SAINT JERÔME, *Gli uomini illustri (De viris illustribus)*, éd. Aldo Ceresa-Gastaldo, Biblioteca Patristica, Florence, 1988, notice 122.

43 Traduction personnelle.

qui traduit l'obstination, est évidemment ici, comme le plus souvent, péjoratif, et relève d'un cliché hérésiologique et misogyne ; c'est un terme que l'on retrouve jusque dans la célèbre lettre de Pline le Jeune à Trajan à propos des chrétiens⁴⁴. Cette idée dans l'obstination dans l'hérésie fonctionne évidemment comme une justification de la colère populaire dans l'esprit de Prosper. L'Eglise ne pouvait pardonner sans pénitence : « Il était inconcevable d'accorder l'absolution à celui ou celle qui n'aurait pas, au préalable, satisfait à l'obligation de montrer un repentir sincère⁴⁵. » On doit évidemment souligner que ce lynchage ignore tout droit et tout procès, civil comme ecclésiastique. Pour autant, nulle trace ici d'un jugement personnel explicite de la part du chroniqueur, qui enregistre le fait et le justifie par l'attitude de la victime. Comme on a pu l'observer dans la *Chronique* de Jérôme, le *populus* est ici l'instrument d'une sanction divine contre l'hérésie.

Attardons-nous un instant sur cette Urbica que nous ne retrouverons nulle part ailleurs : de la même manière que pour Euchrotia, les commentateurs ont pu l'identifier grâce à un passage d'Ausone. On ne peut guère inclure Ausone dans la liste des sources du priscillianisme dans la mesure où pas une fois il n'évoque explicitement l'hérésie. Mais il semble y avoir des indices à explorer dans l'une de ses épitaphes poétiques issue cette fois-ci du recueil des *Parentalia*. Le dernier poème mentionne une certaine Pomponia Urbica :

POMPONIA URBICA CONSOCRUS UXOR IULIANI CENSORIS

Ut generis clari, ueterum sic femina morum,

Urbica, Censoris nobilitata toro;

ingenitis pollens uirtutibus auctaque et illis,

quas docuit coniunx, quas pater et genetrix — quas

habuit Tanaquil, quas Pythagorea Theano

quaeque sine exemplo in nece functa uiri.

44 PLINE LE JEUNE, *Lettres, Livre X*, éd. Hubert Zehnacker & Nicole Méthy, Les Belles Lettres, Paris, 2017, 96, 3 : *Neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri*, « Je ne doutais pas, en effet, que quoi que ce soit qu'ils aient avoué, leur opiniâtreté et leur inflexible obstination devaient être certainement punies. » (traduction personnelle).

45 Laurence DECOUSU, « L'abandon de la pénitence dans la réconciliation des ariens d'origine barbare aux V^e et VI^e siècles », *Revue des sciences religieuses*, 85/2, 2011, [en ligne], mis en ligne le 25 septembre 2015, consulté le 02 juillet 2021, URL : <http://journals.openedition.org/rsr/1985>.

*et tibi si fatum sic permutare dedisset,
uiuere hoc nostro tempore Censor adhuc,
set neque tu viduo longum cruciata sub aevo
protinus optato fine secuta uirum. (...) ⁴⁶*

« POMPONIA URBICA, MERE DE MON GENDRE, EPOUSE DE JULIANUS
CENSOR

Femme d'une illustre famille autant que de mœurs antiques,
Urbica, anoblie par l'union avec Censor,
riche de qualités naturelles, et grandie aussi par celles
que t'ont enseignées ton mari, ton père et ta mère,
que possédaient Tanaquil, et Théano la Pythagoricienne
cette épouse sans équivalent qui mourut à la mort de son mari.
Et si le destin t'avait permis un tel échange,
Censor vivrait encore aujourd'hui,
même si tu n'eus pas à souffrir longtemps de ton temps de veuvage
et tu ne tardas pas à suivre ton époux, ayant souhaité la mort. (...) ⁴⁷ »

Nous ne rentrerons pas dans le détail des problèmes que peut poser la reconstitution de l'arbre généalogique d'Ausone⁴⁸. Notons seulement que le gendre d'Ausone serait Thalassius, père du poète Paulin de Pella⁴⁹. Pomponia Urbica serait donc la grand-mère de Paulin. On interroge parfois la séparation, dans la composition du recueil, entre l'épithète au mari d'Urbica (à qui est consacré la pièce 24) en l'expliquant

46 AUSONE, *Commemoratio professorum Burdigalensium*, in *Ausonius*, éd. Hugh G. EVELYN WHITE, LCL, Londres, vol I (1919), pp. 57-96, XXXII. Nous n'écartons que les deux derniers vers.

47 Traduction personnelle.

48 On pourra consulter, sur cette question, l'article de Robert ETIENNE, « La démographie de la famille d'Ausone », in *Études et chronique de démographie historique*, Paris, 1964, pp. 15-25, qui propose un arbre généalogique ; ainsi que celui de R. P. H. GREEN, « Prosopographical notes on the family and friends of Ausonius », in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, no. 25, Oxford University Press, Oxford, 1978, pp. 19-27. Ce dernier, p. 22, critique Robert Etienne et semble prudent sur cette identification, qui est acceptée par BURRUS, op. cit. p. 82, mais refusée par d'autres : voir SANCHEZ, op. cit. pp. 41-42, note 40. La *Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I, A.D. 260-395, ne mentionne pas le lynchage (article « Pomponia Urbica 2 », p. 983).

49 PLRE I, article « Thalassius 3 » p. 887.

par la mort toute récente de cette dernière au moment de la publication du recueil : 385 ou 386 selon Green⁵⁰. La place du poème, placé en toute fin du recueil, pourrait s'expliquer de la même manière.

Certaines formulations du poème d'Ausone posent problème : le topos de la mort volontaire de l'épouse fidèle témoignant ainsi de son dévouement est-il le reflet de la véritable attitude de cette Urbica ? Si c'est le cas, cela ne s'accorde pas avec la scène de la lapidation, même si Virginia Burrus l'interprète comme une tendance au martyre⁵¹. Un élément semble au contraire soutenir l'identification : la référence au pythagorisme et à la divination étrusque. Virginia Burrus développe l'hypothèse de R. P. H. Green, dans une explication convaincante de cette allusion ; nous nous permettons de la reprendre in extenso : « la double allusion à Tanaquil et Théano, toutes deux connues pour leur proximité étroite avec leurs époux, est à double sens. Bien que chacune puisse être interprétée comme un symbole de la vertu traditionnelle des épouses romaines, contribuant à la peinture positive de Pomponia Urbica en tant que femme dévouée et vertueuse, faite par Ausone, Théano comme Tanaquil étaient étrangères (l'une grecque, l'autre étrusque) et toutes deux jouèrent un rôle social et religieux inhabituel pour des femmes (l'une était une philosophe pythagoricienne, l'autre une devineresse et une reine puissante. Il est ainsi possible, comme l'a suggéré un érudit, qu'[Ausone] évoque ici les « nouveautés du Priscillianisme » à travers la comparaison de Pomponia Urbica avec Théano, femme de Pythagore, et membre d'une secte connue pour son goût du secret, son ascétisme et sa tolérance envers l'initiation des femmes. La référence à Tanaquil, qui était versée à la fois dans la divination et la politique, peut évoquer de la même manière les activités religieuses gênantes d'Urbica aussi bien que son courage et son indépendance, surtout au vu de l'évocation de Tanaquil ailleurs dans l'œuvre d'Ausone pour évoquer les enseignements priscillianistes⁵². » Ce qui pour un hérésiologue ou un auteur ecclésiastique

50 GREEN, op. cit., p. 22.

51 BURRUS, op. cit. pp. 82-83.

52 BURRUS, op. cit., pp. 82-83 : « The coupled allusions to Tanaquil and Theano, both known for their close partnerships with their husbands, are double-edged. Although each could be interpreted as a symbol of traditional Roman wifely virtue, contributing to Ausonius' positive depiction of Pomponia Urbica as a devoted wife and virtuous woman, both Theano and Tanaquil were foreigners, one Greek, the other Etruscan, and both took on social and religious roles unusual for a woman, one being a Pythagorean philosopher, the other an interpreter of omens and a powerful queen. It is thus possible that, as one scholar has suggested, the "novelties of the Priscillianists" may be alluded to in the comparison of Pomponia Urbica to Theano, wife of Pythagoras and member of a sect known for its secrecy, asceticism, and tolerance of female participation. The reference to Tanaquil, who was skilled in both divination and politics, may function similarly to evoke Pomponia Urbica's disturbing religious activities, as well as her notable courage and independence, particularly since Ausonius seems to use

serait un motif de blâme pourrait être ainsi, de la part d'Ausone, promoteur de la culture classique, comme une marque de raffinement culturel⁵³.

Voir une aristocrate aquitaine suivre Priscillien ne nous étonnera pas au vu du précédent d'Euchrotia. Virginia Burrus résout le problème de l'expression *optato fine* par la volonté d'Ausone de taire ce martyr inconvenant en le parant de vertus plus classiques. « Alors que la chasse aux priscillianistes avait commencé, Urbica continuait à affirmer sa fidélité à l'évêque d'Avila, et cela aux yeux de tous, affirme Pascal Delage, provocation qui devait entraîner sa lapidation quelques semaines, voire quelques mois après le procès de Trèves. (...) Elle se pensait probablement hors d'atteinte en raison de son haut rang : de fait, c'est une émeute populaire qui l'abattrait⁵⁴. »

L'évocation d'Urbica est donc l'un des apports majeurs du texte de Prosper à la tradition historiographique. Il pourrait bien nous renseigner ainsi, si l'hypothèse considérée est vraie, sur l'implication des nobles dames d'Aquitaine dans le mouvement priscillianiste, et la façon dont divers milieux culturels et religieux (les grammairiens et professeurs, qu'ils soient de tièdes chrétiens ou de discrets païens) ou sociaux (les aristocrates essentiellement) perçoivent cette implication dans les mouvements dissidents du christianisme : une perception quelque peu embarrassée ou prudente. Daniel Vallat évoque ainsi « la seconde famille d'Ausone » - les professeurs de Bordeaux - qui « peut sembler sulfureuse : on n'y voit pas de chrétiens revendiqués ; cela revient, implicitement, à souligner des liens entre culture profane et culture païenne. Or Ausone écrit dans une époque troublée, marquée par un raidissement du pouvoir pro-chrétien en place : nous sommes à quelques années à peine de l'interdiction définitive des cultes païens⁵⁵. » On pourra comparer l'embarras du poète à l'habileté du rhéteur Pacatus, qui peut déplorer l'exécution des hérétiques pour des motifs politiques en appuyant sur la noblesse des victimes tout en évitant le sujet qui fâche.

En considérant le choix des événements mis en avant par Prosper, on peut avoir une double lecture de ce récit : deux mouvements complémentaires, de blâme d'un côté, et

the figure of Tanaquil elsewhere to imply Priscillianist leanings. »

53 Sur la promotion par Ausone de la culture païenne dans ses trois recueils d'épithames, on pourra lire l'article de Daniel VALLAT, « Structures dynamiques et tropisme culturel dans les recueils épithamiques d'Ausone », in WOLFF, Etienne (éd.), *Ausone en 2015 : bilan et nouvelles perspectives*, IEAug, Paris, 2018, pp. 301-318.

54 DELAGE Pascal-Grégoire, « Dames d'Aquitaine en quête de pères spirituels », in DELAGE Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes*, Actes du colloque de La Rochelle (6 et 7 septembre 2003), Caritas Patrum, Royan, 2009, pp. 326-353. Citation des pp. 336-337.

55 VALLAT, op. cit., p. 309.

d'éloge de l'autre, semblent se dessiner. L'épisode de la lapidation d'Urbica couplé à la mention d'Euchrotia parmi les condamnés traduit bien sûr une réelle hostilité de Prosper envers les hérétiques. Mieux encore, pour Virginia Burrus, le texte de Prosper est l'un de ceux qui « illustr[ent] la forte désapprobation à l'égard du comportement de femmes aquitaines d'une certaine importance⁵⁶. » On peut aussi interpréter le récit par la volonté de Prosper de démontrer que sa région natale est hostile aux hérétiques. Sa tendance à valoriser la période théodosienne, par contraste avec la décadence politique qu'il décrit de sa propre époque⁵⁷, le pousse sans doute à étendre cette idéalisation aux citoyens de sa province.

Prosper propose ainsi, à travers ces notices dispersées que nous avons ici regroupées, une séquence narrative close sur elle-même, une petite intrigue : un évêque hérétique, condamné par l'Eglise, ose en appeler à l'autorité impériale, qui le condamne et l'exécute, ainsi que nombre de ses sectateurs. La population locale n'est pas en reste, lapidant une autre suivante pour son obstination dans l'hérésie. Mais les évêques qui furent ses accusateurs sont en fin de compte excommuniés. On retrouve ainsi ce qu'on peut qualifier de motifs récurrents dans la tradition historiographique au sujet de Priscillien - ces motifs qui auront marqué les chroniqueurs et qui, par leur récurrence, aiguillent le travail des chercheurs :

- d'abord, le procès de Trèves et son issue fatale, qui posent la question de l'intervention impériale dans les affaires ecclésiastiques ; ainsi que le rôle néfaste des accusateurs de Priscillien. Ce que l'on sait de Prosper montre qu'il ne peut y avoir de la part du chroniqueur sympathie pour Priscillien, et que sa réprobation est explicable par ses idées en matière de politique religieuse, qualifiée d'anti-eusébiennes par Hervé Inglebert : Prosper, « en réaction contre les prétentions des empereurs chrétiens et des évêques de Constantinople⁵⁸ », fait de Rome le centre de la Chrétienté et de son évêque le garant de l'orthodoxie ;

- ensuite, la présence de femmes de l'aristocratie aquitaine au sein du groupe hérétique, et l'insistance sur leur destin funeste ; la mise en scène de ces personnages et les

56 BURRUS, op. cit., p. 100 : « His [Severus] work, together with Prosper's brief mention of the stoning at Bordeaux, documents strong disapproval of the behavior of particular Aquitanian women of prominence: Euchrotia, Procula, Urbica. »

57 ESSOUSSI, op. cit., pp. 96-98.

58 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, p. 642.

épisodes qui les concernent sont une arme de nature hérésiologique : Virginia Burrus rappelle que la promiscuité entre hommes et femmes au sein des communautés chrétiennes est souvent interprétée par les auteurs chrétiens comme une démonstration et une preuve d'immoralité et de dépravation, notamment sexuelle⁵⁹. Ce phénomène est aussi l'occasion de constater avec Pascal Delage que « les femmes de la *gens Ausoniana*, et les autres matrones que les sources littéraires nous font entrevoir, apparaissent en tous cas en toute première ligne dans la diffusion des courants ascétiques (...) [portées] vers des mouvements spirituels qui, par la suite, seront souvent tenus en suspicion par le magistère catholique avant d'être finalement condamnés⁶⁰. » Nous reviendrons plus largement sur cette question plus loin.

Là encore, on pourra nous objecter qu'il n'est pas impossible, bien sûr, que Prosper ait pu lire Sulpice Sévère comme Jérôme⁶¹ et en tirer la plupart des éléments que nous venons d'analyser. La convergence entre les deux textes ne serait donc pas la preuve de la réalité de ces éléments, mais seulement le produit de l'influence du premier sur le second. Si c'est le cas, notons que la *Chronique* de Prosper a néanmoins ajouté un élément que Sulpice ni Jérôme ne mentionnent : la lapidation d'Urbica. Pourquoi cet événement relativement secondaire - parce qu'isolé du reste de l'affaire - a pu à la fois parvenir à Prosper et retenir son attention ? La tradition orale a pu suffire. Un lien direct est néanmoins possible. Malgré le caractère invérifiable d'une telle hypothèse, il ne paraît pas improbable d'invoquer le petit-fils d'Urbica, Paulin de Pella : né en 377, présent à Bordeaux de 379 à, peut-être, son mariage en 397 ou 398, et plus largement en Aquitaine jusqu'en 414 (date du pillage de ses propriétés par les Goths)⁶², il a édité les œuvres d'Ausone, puis s'est converti au christianisme en 421, et a fini sa vie, réfugié dans une vie quasi-monastique, à Marseille (quelque part entre 421 et 440⁶³) « où il possédait une petite propriété, maison et jardin attenant, un genre de cabanon, avec aussi un lopin de terre qu'il cultiva avec soin⁶⁴. » C'est là qu'il a écrit son poème autobiographique l'*Eucharisticos*, rédigé en grande partie en 455 et achevé au plus tard de 460. C'est donc en exact

59 BURRUS, op. cit., pp. 100 à 114.

60 DELAGE, op. cit., p. 327.

61 ESSOUSSI, op. cit., pp. 94-95 et note 178 p. 94.

62 COŞKUN, Altay, « Chronology in the *Eucharisticos* of Paulinus Pellaus: A Reassessment », in *Mnemosyne*, vol. 55, no. 3, 2002, Brill, Leiden, pp. 329-344.

63 COŞKUN, Altay, « The *Eucharisticos* of Paulinus Pellaus: Towards a Reappraisal of the Worldly Convert's Life and Autobiography », in *Vigiliae Christianae*, vol. 60, no. 3, 2006, pp. 285-315.

64 DE FORMIGNY, Dominique, « Paulin de Pella : *Eucharisticos* », *Warszawskie Studio Teologiczne*, vol. 16, 2003, Akademię Katolicką w Warszawie, Varsovie, p. 85-100. Citation de la p. 89.

contemporain et en tout proche voisin de Prosper, venu sur Marseille vers 420, que Paulin, âgé de neuf ans au moment des faits, a pu rapporter à ce dernier le destin de sa grand-mère. Il n'est pas difficile d'imaginer une rencontre entre les deux hommes au sein du milieu monastique marseillais. Cela expliquerait aussi la mention de cet événement par Prosper, soucieux de valoriser l'apport de cette source orale de première main, tout en ajoutant à sa *Chronique* une information en quelque sorte inédite⁶⁵. Notons, au titre des coïncidences, que la dernière édition de la *Chronique* de Prosper est elle aussi datée de 455. Pascal Delage mentionne par ailleurs une hypothèse de Claude Moussy qui souligne que Paulin, un temps à l'écart, de son propre aveu, de la communauté orthodoxe, ait pu être, comme sa grand-mère maternelle, priscillianiste : il « fut réconcilié avec la communauté orthodoxe, peut-être après la lecture d'Augustin et en tous cas, très probablement après la mort de sa mère, la bru d'Urbica (entre 407 et 421)⁶⁶. »

Que conclure du récit de Prosper ? C'est à travers le procès de Trèves que Priscillien est présenté par le chroniqueur ; là est le fait marquant que l'on retrouvera par la suite tout au long de la tradition historiographique : l'hérétique espagnol est de fait devenu le stéréotype de la victime de l'Inquisition en sa qualité de « premier hérétique à périr sous les coups du bras séculier ». Les éléments que retient Prosper de toute l'affaire sont néanmoins extrêmement significatifs, et forment le prototype d'un récit déjà esquissé chez Jérôme.

I.C. La *Chronica Gallica* de 452

Contemporain de Prosper d'Aquitaine, à qui on a parfois attribué le texte, l'auteur de la *Chronica Gallica* de 452, ainsi nommée, du fait de sa provenance, par Mommsen, est inconnu. Sa chronique est souvent mise en relation avec la *Chronica Gallica* de 511 (toujours selon la nomenclature de Mommsen), qui serait dérivée de celle de 452⁶⁷. Ces deux textes ont en effet en commun de « montre[r] tous deux une tendance à relever les événements en Gaule, et l'opinion savante est unanime à les voir comme des produits

65 On a souligné plus haut sa propension à ajouter des éléments supplémentaires au texte de la *Chronique* de Jérôme en matière d'hérésie. Voir Benoît JEANJEAN, « Saint Jérôme, patron des chroniqueurs en langue latine », in *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, éd. Rudolf Helm, trad. et notes de Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 156-157.

66 DELAGE, op. cit., pp. 326-353.

67 ESSOUSSI, op. cit., p. 129-130.

d'établissements monastiques situés en *Gallia Narbonensis*.⁶⁸ » Dans sa thèse, Vivien Essoussi trace un portrait du chroniqueur à partir des indices laissés par son texte : un religieux lié aux milieux ascétiques provençaux (Marseille et les Îles de Lérins), peut-être même de l'entourage de Cassien à Marseille⁶⁹. On peut donc penser que cette prédilection régionale est non seulement la conséquence d'une difficulté à recueillir des informations de provenance plus lointaine, mais aussi l'effet d'une volonté de rapporter et consigner les événements locaux afin de les inscrire dans une vision de la marche de l'histoire que les commentateurs ont pu décrire comme particulièrement pessimiste⁷⁰.

On peut ainsi relever, comme le rappelle Hervé Inglebert, qui s'appuie sur le travail de Steven Muhlberger⁷¹, l'influence de certaines sources. Parmi elles, Sulpice Sévère : la *Vie de Martin* et les *Dialogues*. On ne peut savoir, sur la seule foi de son texte, si le chroniqueur a lu les *Chroniques* de Sulpice, mais ce dernier évoque aussi l'affaire priscillianiste dans les *Dialogues*⁷². Vivien Essoussi affirme dans sa thèse⁷³ que l'auteur de la Chronique a connaissance de la *Vie de Martin*, mais qu'il « ne semble pas avoir utilisé les *Chronica* de ce même Sulpice Sévère : la mention du procès des priscillianistes à Trèves n'est pas assez détaillée pour être comparée au récit de Sulpice ; d'autre part, on rappellera que l'accusation de « manichéisme » portée alors contre Priscillien ne se retrouve pas chez le disciple de Martin. » C'est sans doute trop catégorique : d'une part, une notice de chronique ne se veut pas aussi détaillée qu'un récit circonstancié ; d'autre part, si le chroniqueur connaît les *Epistulae* de Jérôme⁷⁴, il a pu y trouver cet amalgame hérésiologique à plusieurs reprises⁷⁵. Une telle accusation peut aussi avoir été transmise par la tradition orale, ce qui est évidemment invérifiable, mais reste largement possible au vu du retentissement que semble avoir eu le procès de Trèves.

Le chroniqueur poursuit bien sûr le travail de Jérôme (et semble ignorer le travail de

68 JONES Michael E. & CASEY John, « The Gallic Chronicle Restored: A Chronology for the Anglo-Saxon Invasions and the End of Roman Britain », in *Britannia*, Vol. 19, (1988), Cambridge, 1988, pp. 367-398. Citation de la p. « Both show a predilection for recording events in Gaul, and scholarly opinion is unanimous in seeing them as the products of monastic establishments located in Gallia Narbonensis. »

69 ESSOUSSI, op. cit. pp. 142-143.

70 INGLEBERT, op. cit., p. 627.

71 INGLEBERT, op. cit., pp. 623-624.

72 Nous reviendrons plus loin sur le passage qui l'évoque.

73 ESSOUSSI, op. cit., note 88 p. 139.

74 ESSOUSSI, op. cit., p. 141.

75 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, pp. 391-393 ; SANCHEZ, op. cit., p. 100-101.

Prosper), « sans même marquer où commençait son œuvre propre par une phrase d'introduction⁷⁶. » Il aurait également utilisé les *Histoires* d'Orose et la continuation d'Eusèbe par Rufin⁷⁷ – tous deux muets sur Priscillien. La *Chronica gallica* se situe donc à l'aboutissement des textes de notre corpus. Elle peut alors être considérée comme un témoin de ce que les hommes du milieu du Ve s., vivant deux générations après les faits, ont pu retenir du priscillianisme, que la source en soit la tradition orale ou la tradition écrite. Mais le passage qui évoque le priscillianisme est lapidaire, et n'apporte pas de nouvelle information. Le chroniqueur n'évoque en effet que la condamnation de l'hérésiarque :

THEODOSIUS an. XI

OL. CCXCI

I – Maximus timens Orientalis imperii principem Theodosium cum Valentiniano foedus iniit.

*Apud Treueros Manichaei deprehensi summo Maximi studio exterminati*⁷⁸.

« THEODOSE, 11 ans (de règne).

291ème Olympiade

I – Maxime, qui craint le prince Théodose qui tient le pouvoir en Orient, conclut un traité avec Valentinien.

A Trèves, des manichéens, arrêtés sur l'ordre diligent de Maxime, furent mis à mort. »

La chronique date ainsi la mort de Priscillien de la 1ère année du règne de Théodose seul empereur, 1ère année de la 291ème Olympiade, soit l'année suivant la mort de Gratien, c'est-à-dire 385 : la date est la même que celle avancée par Prosper, et ce malgré les incohérences chronologiques de la *Chronica Gallica*⁷⁹.

76 INGLEBERT, op. cit., p. 623.

77 ESSOUSSI, op. cit. p. 136 (Rufin) et 139 (Orose).

78 *Chronica Gallica*, éd. Theodor MOMMSEN, in MGH, *Chronica Minora I*, Berlin, 1892, p. 646. Traduction personnelle.

79 Voir la conclusion et l'appendice de l'article de Richard BURGESS, « The Dark Ages Return to Fifth-Century Britain: The 'Restored' Gallic Chronicle Exploded » in *Britannia*, Vol. 21 (1990), Society for the Promotion of Roman Studies, pp. 185-195.

Le chroniqueur pratique un amalgame catégorique en assimilant les priscillianistes aux manichéens. Rien n'est dit de Priscillien lui-même, la spécificité de l'hérésie est gommée, et peu de détails sont donnés. Les seuls éléments saillants sont au nombre de deux : le terme très polysémique *exterminati* peut désigner à la fois l'excommunication et l'exécution capitale⁸⁰ ; c'est un terme fort, dans les deux cas ; par ailleurs, la notice semble préférer mettre en avant l'action de Maxime plutôt que de s'attarder sur le phénomène hérétique. On a en somme ici un éloge du procureur plutôt qu'un blâme du coupable. Cette divergence du récit par rapport à la tradition s'explique par deux traits de la *Chronica Gallica* : son insistance dans la condamnation des hérésies et son éloge paradoxal d'un usurpateur, Maxime, qui se retrouve classé au rang des champions de l'orthodoxie.

Le chroniqueur sélectionne en effet dans la trame chronologique des événements qu'il estime significatifs de la défense de l'Eglise contre les hérésies et cite, à la manière de Jérôme, diverses figures qu'il érige en modèles de ce combat : si l'on considère les quelques notices qui précèdent celle que nous avons citée, on a ainsi un éloge de Gratien (*Gratianus ualde religioni fauens et ecclesiis per omnia promptus fuit*⁸¹, « Gratien était tout à fait favorable au christianisme et dévoué en tout aux églises »), suivi d'une mention de Martin (*Martinus Turonensium episcopus apostolicis uirtutibus insignis habetur*, « L'évêque Martin de Tours est célèbre pour ses vertus d'apôtre. »), puis un nouvel éloge à connotation religieuse, cette fois-ci d'Ambroise (*Ambrosius libros contra Arrianorum perfidiam luculentissimos ad Gratianus Augustum scribit*, « Ambroise écrit à l'Auguste Gratien des livres brillantissimes contre la perfidie des ariens. »). On retrouve dans ces trois exemples des modèles de notice déjà remarqués chez Jérôme : éloges de l'orthodoxie d'une action politique, d'une renommée due à des vertus remarquables, et d'une démarche hérésiologique destinée à éclairer le souverain. Le chroniqueur condamne ainsi clairement les hérétiques - ariens surtout, à travers le passage précédent ou bien par l'évocation des manigances de Justine : *Iustina mater Valentiniani Arrianis fauens in Ambrosium et omnem Mediolanensem ecclesiam diuersa iniuriarum genera congerit*, « Justine, la mère de Valentinien, favorable aux ariens, accumule les injustices de toutes sortes contre Ambroise et toute l'église milanaise. » Le manichéisme, que ce soit à propos du procès de Trèves ou de la conversion d'Augustin, signalée par le chroniqueur, est ainsi de façon tout

80 BLAISE Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954-1967, revu et corrigé sous la direction de P. Tombeur, Paris, 2005, article « extermino ».

81 *Chronica Gallica*, op. cit., p. 646.

à fait attendue opposé à la « vraie foi », *fidem rectam*⁸². Hervé Inglebert nuance néanmoins la compétence hérésiologique de l'auteur : « Son intérêt pour les hérésies ne dépasse pas sa région, il ne cite ni l'arianisme des Vandales, alors qu'il parle de celui des Goths, ni le priscillianisme en Espagne, alors qu'il parle de l'exécution de Priscillien à Trèves. » Si cette lecture du texte confirme l'ancrage régional du récit, elle n'affaiblit pas l'orientation nettement anti-hérétique du chroniqueur même si elle souligne ses lacunes.

Quant à l'éloge de Maxime, nous l'avons déjà perçu chez Prosper : il n'est pas rare dans les textes historiographiques issus de la partie occidentale de l'Empire. Orose, assez mesuré, décrit ainsi Maxime comme un « un homme toutefois actif, honnête et digne d'être Auguste s'il n'avait pas aspiré à la tyrannie contre la foi de son serment », *uir quidem strenuus et probus atque Augusto dignus nisi contra sacramenti fidem per tyrannidem emersisset*⁸³ ; ce sera nettement plus nuancé chez Sulpice Sévère, comme on le verra plus loin, mais on y trouve à peu près la même appréciation de l'usurpateur. On peut comparer ce portrait à celui de Gratien fait par l'*Abrégé des Césars* du Pseudo-Aurelius Victor⁸⁴ :

Parcus cibi somnique et uini ac libidinis uictor; cunctisque esset plenus bonis, si ad cognoscendam reipublicae regendae scientiam animum intendisset, a qua prope alienus non modo uoluntate, sed etiam exercitio fuit. Nam dum exercitum negligeret et paucos ex Alanis, quos ingenti auro ad se transtulerat, anteferret ueteri ac Romano militi, adeoque barbarorum comitatu et prope amicitia capi, ut nonnumquam eodem habitu iter faceret, odia contra se militum excitavit.

« Econome de nourriture, de sommeil et de vin, et vainqueur de ses désirs ; il aurait fait preuve de toutes les qualités s'il s'était appliqué à apprendre la science de la gestion de l'état, à laquelle il fut presque étranger non seulement par l'envie, mais aussi par la pratique. Car pendant qu'il négligeait l'armée et qu'il avait attaché à lui à prix d'or un petit groupe d'Alains, préférant justement, au vieux soldat romain, être surpris en compagnie et presque en ami de ces barbares, de sorte qu'il voyageait parfois sous le même accoutrement qu'eux, il attisait la haine des soldats contre lui. »

82 INGLEBERT, op. cit. p. 623.

83 OROSE, *Histoires (contre les païens)*, éd. Marie-Pierre Arnaud-Lindet, tome III, Les Belles Lettres, Paris, 2003, livre VII, 34,9.

84 PSEUDO-AURELIUS VICTOR, *Abrégé des Césars*, éd. Festy, Les Belles Lettres, Paris, 1999, XLVII, 5-6.

Maxime apparaît, face à cet empereur décrit comme un souverain faible et outrageusement pro-barbare, comme un sauveur de l'Empire face aux invasions. Comme l'écrit Steven Muhlberger, « le dégoût du chroniqueur pour le régime de son temps se décèle dans l'un des traits les plus intéressants de son compte-rendu, son idéalisation de Magnus Maximus, le célèbre usurpateur qui avait gouverné la Gaule entre 383 et 388. En général, le chroniqueur est un légitimiste farouche, mais Magnus Maximus était pour lui une figure admirable, un recours face aux barbares comme face aux hérétiques. Même si la tyrannie et l'illégitimité de son pouvoir gâtait sa réputation, il avait été le dernier gouvernant énergique et pieux que la Gaule avait connu⁸⁵. » Le texte mentionne en effet, à la ligne précédente, sa victoire devant Gratien, qui s'enfuit. La *Chronica Gallica* renforce cette image en mentionnant par exemple son zèle et ses succès face aux barbares : *incursantes Pictos et Scottos Maximus strenue superavit*, « Maxime vainc énergiquement des pillards Pictes et Scots. »

On a ainsi pu louer, en Gaule, la même énergie dont l'usurpateur a fait preuve en punissant les hérétiques : « même le portrait de Maxime, pourtant qualifié de tyran, est nuancé par son attitude envers Priscillien » écrit Hervé Inglebert, qui ajoute aussi, en commentant l'usage de l'adverbe *strenue*, en note : « le chroniqueur ne trouve guère de défauts à Maxime ; il est vrai que la politique impériale négligea la Gaule après Stilicon, et que le souvenir de Maxime, dirigeant énergique, devait être évoqué avec nostalgie dans la Gaule du Ve siècle⁸⁶. » Les priscillianistes sont ainsi rejetés dans la même catégorie que les barbares : des ennemis de l'Empire, tout juste bons à être éliminés par un souverain d'allure constantinienne voire théodosienne, dans une perspective eusébienne. Dans la notice qui nous occupe, le récit est bel et bien centré sur l'usurpateur, qui est clairement l'agent des deux événements mentionnés. On insiste sur son zèle : *summo Maximi studio*. Concluons en rappelant que l'image qu'a laissée Maxime en Occident, et davantage encore

85 MUHLBERGER, Steven, « Looking back from mid-century : the Gallic chronicler of 452 and the crisis of Honorius reign » in DRINKWATER & ELTON (dir.), *Fifth century Gaul, a crisis of identity ?*, New York, 1992, pp. 28-37. Citation de la p. 34 : « The chronicler's disgust with the current regime lies behind one of the most interesting features of his account, his idealization of Magnus Maximus, the famous usurper who had ruled in Gaul between 383 and 388. In general, the chronicler was a fierce legitimist, but MM was for him an admirable figure, a scourge to barbarians and heretics alike. If tyranny or illegitimate rule stained his reputation, it has been the last energetic and pious ruler that Gaul had seen. »

86 Sur l'éloge de Maxime, voir Hervé INGLEBERT, op. cit. p. 624 (corps du texte et note 144) et Vivien ESSOUSSI, op. cit. p. 171 et p. 177.

en Bretagne, est suffisamment positive pour avoir fourni, malgré ses détracteurs, une source de légitimité aux roitelets gallois du début du Moyen-Âge⁸⁷.

Mais pourquoi alors ne pas mentionner Priscillien ? La *Chronica Gallica* prendrait-elle ici un parti si envahissant en faveur du souverain zélé – et donc de l'exécution des hérétiques – qu'elle en gomme l'hérésiarque, en mettant l'accent, dans ce passage, sur la politique impériale plutôt que sur les détails des événements religieux ? Ou bien faut-il interpréter l'absence de mention de l'hérésiarque comme une sorte de *damnatio memoriae* ? Il est difficile de répondre. La seule évidence, c'est que la *Chronica gallica* de 452 approuve l'issue du procès de Trèves et l'intervention du pouvoir politique contre les hérétiques. Le chroniqueur fait ainsi logiquement écho au discours officiel de Maxime lui-même qui fait des priscillianistes des manichéens dans sa lettre à Sirice – texte sur lequel nous nous pencherons un peu plus loin.

Ce bref texte met ainsi en évidence ce qui sera l'un des nœuds du récit de Sulpice Sévère : quel jugement porter sur l'acte de Maxime qui fait exécuter Priscillien ? Cette question s'incarnera évidemment chez Sulpice par une opposition entre les personnages de Maxime et Priscillien mais aussi par l'ajout d'un troisième personnage, Martin. La *Chronica Gallica* de 452 est ainsi un témoin éclairant, malgré son laconisme, de l'un des fils de la tradition historiographique concernant Priscillien.

I.D. La *Chronique* d'Hydace

Hydace (c. 395- c. 470) est un émule de Jérôme, tant en matière d'hérésie que d'historiographie. Il n'a certes pas écrit de texte polémique ou de traité hérésiologique, mais ses positions anti-ariennes et anti-priscillianistes émergent clairement de son œuvre⁸⁸. Admirateur, donc, de Jérôme, il poursuit lui aussi la *Chronique* en rapportant les

87 Sur ce sujet, on pourra consulter l'article de Magali COUMERT, « Les monarchies bretonnes des origines dans les récits britanniques du IX^e siècle », in Actes du colloque *Vérité poétique, vérité politique, mythes, modèles et idéologies politiques au Moyen-Âge*, Brest, 2005, pp. 129-145, mis en ligne le 25 mai 2010, consulté le 25 avril 2021, URL : <http://hal.univ-brest.fr/hal-00484038/> ; pour une rapide étude de la réputation de Maxime, lire GERRARD, James, « Le souvenir des tyrans dans la Bretagne du Ve siècle : Magnus Maximus et Constantin III », *Les Grandes figures historiques dans les lettres et les arts*, n° 8 (2019), mis en ligne le 15 juillet 2019, consulté le 25 avril 2021, URL : <http://figures-historiques.revue.univ-lille.fr/8-2019-ISSN-2261-0871/>, et particulièrement les pp. 12-14.

88 INGLEBERT, op. cit. p. 627, note 163 ; HYDACE, *Chronique*, éd. Alain TRANOY, Le Cerf, SC 218 & 219, Paris, 1975, tome I p. 52.

événements qui vont de 379 à 462. Cet homme fut un évêque galicien, que l'on peut donc supposer témoin des événements de la seconde partie de son texte, et en tous cas en capacité d'obtenir des informations de première main, *vel ex scriptorum stilo vel ex relationibus indicantur*, « soit par la documentation écrite, soit par les récits d'informateurs⁸⁹ », comme il l'écrit lui-même dans sa préface. Alain Tranoy indique qu'il a lu Jérôme, bien sûr, mais aussi Sulpice Sévère⁹⁰ : si nous sommes certains qu'Hydace connaissait au moins la célèbre *Vie de Martin*⁹¹, son texte mentionne clairement la Chronique de l'Aquitain. Il est donc plus que probable que sa connaissance de l'affaire priscillianiste lui vient en grande partie de Sulpice Sévère, et il sera donc pertinent d'examiner la sélection de faits qu'il opère dans son récit.

La *Chronique* d'Hydace telle qu'elle nous est parvenue ne serait pas sans défaut : les commentateurs soulignent que les interpolations et mutilations du texte ont pu être assez nombreuses. Ces questions de chronologie sont abondamment discutées : Christian Courtois, dans un article déjà ancien, souligne le problème de datation posé par le décalage, source de nombre d'erreurs, entre les Olympiades qui débutent en juillet et les années impériales, dont le point de départ est similaire aux nôtres⁹². Richard Burgess critique, quant à lui, le travail de Courtois et d'autres chercheurs qui ont préféré tenter de corriger les erreurs et forcer l'interprétation du texte⁹³.

D'avantage que les erreurs, ce sont les biais du récit qui nous intéressent. Quelle semble être la perspective du Galicien dans sa peinture d'une hérésie particulièrement présente en Hispanie ?

Hydace a sans doute eu à affronter les priscillianistes à plusieurs reprises, bien après le procès de Trèves : si Alain Tranoy formule quelques hypothèses à ce sujet en interprétant quelques allusions du texte à de tels conflits⁹⁴, Hervé Inglebert évoque la probabilité que le Galicien, qui décrit sa région comme « envahi[e] » par l'hérésie priscillianiste, voie dans les invasions barbares dont il décrit les exactions une punition

89 Sauf indication contraire, c'est nous qui traduisons.

90 HYDACE, op.cit., p. 57.

91 HYDACE, op.cit., 37a, pp. 114-115.

92 COURTOIS, Christian, « Auteurs et scribes : remarques sur la chronique d'Hydace » in *Byzantion*, vol. 21, no. 1, 1951, pp. 23-54.

93 BURGESS, Richard W., « The Dark Ages Return to Fifth-Century Britain: The 'Restored' Gallic Chronicle Exploded » in *Britannia*, Vol. 21 (1990), Society for the Promotion of Roman Studies, pp. 185-195.

94 HYDACE, op.cit., pp. 42-45.

divine dirigée contre l'Hispanie qui a accueilli l'hérésie⁹⁵. La rupture brutale du récit que représente l'arrivée des Vandales et des Suèves semble le confirmer⁹⁶. Hervé Inglebert classe ainsi notre auteur parmi les « eusébiens pessimistes⁹⁷ », qui croit en la permanence de l'empire romain devenu chrétien et se montre particulièrement légitimiste, rejetant usurpateurs, hérétiques et barbares. « Tout semble donc bien annoncer la fin du monde⁹⁸ » : par ce pessimisme, Hydace rejoint Sulpice.

Il est donc certainement intéressant de voir ce qu'Hydace met en avant de l'affaire priscillianiste. On peut relever quatre passages qui l'évoquent : deux passages, très rapprochés, sont assez denses et évoquent les événements jusqu'au procès de Trèves ; les deux suivants abordent la survie de l'hérésie après Priscillien, et n'en sont pas moins riches en événements :

(Olymp. CCLXXXI.)

VIII. Priscillianus declinans in haeresim Gnosticorum, per episcopos quos sibi in eadem prauitate collegerat, Abulae episcopus ordinatur: qui aliquot episcoporum conciliis auditus, Italiam petit et Romam. Ubi ne ad conspectum quidem sanctorum episcoporum Damasi et Ambrosii receptus, cum his cum quibus iuerat, redit ad Gallias. Inibi similiter a sancto Martino episcopo, et ab aliis episcopis haereticus iudicatus, appellat ad Caesarem quia in Galliis hisdem diebus potestatem tyrannus Maximus obtinebat imperii.

« 291ème Olympiade

8ème année du règne de Théodose (386) : Priscillien, tombé dans l'hérésie des gnostiques, fut ordonné évêque d'Avila par des évêques qu'il avait réunis avec lui dans la même erreur : puis entendu par un concile de quelques évêques, il gagne l'Italie et Rome, où il ne fut pas même admis à rendre visite aux saints évêques Damase et Ambroise. Avec ceux avec qui il était venu, il retourna en Gaule. Là-bas il en fut de même : jugé hérétique par l'évêque Saint Martin et par d'autres évêques, il en appelle au César ; en Gaule, à cette époque, le tyran Maxime détenait le

95 Hervé INGLEBERT, op. cit. pp. 630-631.

96 Cf Marcin PAWLAK, « Hydace et le désordre de son temps », in Dariusz BRODKA (dir.), *Continuity and change : studies in Late Antique Historiography*, Electrum, vol. 13, Cracovie, 2007, pp. 29-38.

97 Hervé INGLEBERT, op. cit. pp. 633.

98 Hervé INGLEBERT, op. cit. pp. 632.

pouvoir impérial. »

VIII (...) Priscillianus propter supra dictam haerese[m] ab episcopatu depulsus, et cum ipso Latronianus laicus, aliquantique sectatores eius apud Treuirim sub tyranno Maximo caeduntur. Exin in Gallaeciam Priscillianistarum haeresis inuasit.

« 9ème année du règne de Théodose (387) : Priscillien, déchu de son épiscopat à cause de l'hérésie citée plus haut, et avec lui un laïc, Latronianus, est tué avec quelques-uns de ses sectateurs à Trèves, sous le règne du tyran Maxime. Depuis, l'hérésie des priscillianistes a envahi la Galice. »

(Olymp. CCLXXXVIII.)

VI. In prouincia Carthaginiensi in ciuitate Toletu[m] synodus episcoporum contrahitur, in quo quod gestis continetur, Symphosius et Dictinius, et alii cum his Gallaeciae prouinciae episcopi, Priscilliani sectatores haerese[m] eius blasphemissimam cum assertore eodem professionis suae subscriptione condemnant. Statuuntur quaedam etiam obseruanda de Ecclesiae disciplina, communicante in eodem concilio Ortigiu[m] episcopo qui Caelenis fuerat ordinatus, sed agentibus Priscillianistis pro fide catholica pulsus factionibus exsulabat.

« 294ème Olympiade.

6ème année du règne d'Arcadius et Honorius (400) : dans la province de Carthaginoise, dans la cité de Tolède, on réunit un synode d'évêques, au cours duquel, comme cela figure dans les actes, Symphosius et Dictinus, ainsi que d'autres évêques de la province de Galice, sectateurs de Priscillien, condamnent par une déclaration signée de leur main l'hérésie très blasphématoire en même temps que son auteur. Certaines règles de discipline ecclésiastique sont même décidées, alors que dans ce même concile intervient l'évêque Ortigius, qui avait été ordonné à Célènes, mais avait été poussé à l'exil pour sa foi catholique par les agissements des factions priscillianistes. »

(Olymp. CCCVI.)

XXIII. Romanae Ecclesiae XLII praesidet episcopus Leo: huius scripta per episcopi Turibii diaconem Pervincum contra Priscillianistas ad Hispanienses episcopos deferuntur. Inter quae ad episcopum Turibium de obseruatione catholicae fidei et de haeresum blasphemiis disputatio plena dirigitur, quae ab aliquibus Gallaecis subdolo probatur arbitrio.

« 306ème Olympiade.

23ème année du règne de Valentinien III (447) : l'évêque Léon est le quarante-deuxième dirigeant de l'Eglise romaine : ses écrits contre les priscillianistes sont envoyés aux évêques espagnols par Pervincus, diacre de l'évêque Thoribius. Parmi ces textes, se trouve une discussion complète au sujet de l'observance de la foi catholique et des blasphèmes des hérésies, reçoit l'approbation trompeuse de quelques Galiciens. »

La **première notice** met d'emblée en scène Priscillien. Hydace pratique l'assimilation hérésiologique et fait de Priscillien un Gnostique, à l'instar de Jérôme dans le *De Viris* – sauf qu'Hydace est nettement plus catégorique. Il est notable qu'Hydace fait de l'évêque espagnol un homme « tombé » dans l'erreur, *declinans in haeresim* (Hydace emploie également le mot *prauitas*, qui recouvre à la fois la déchéance et l'erreur). L'hérésie est moins ici décrite comme une nouveauté à laquelle l'hérésiarque donne son nom (le terme *priscillianistae* n'apparaîtra que dans la notice suivante) que la résurgence d'une ancienne erreur. La nuance paraît minime mais elle est signifiante : l'homme semble moins maître de ses choix doctrinaux, et l'hérésie survient comme un piège dans lequel on tombe. Cela ne l'empêche pas d'entraîner quelques disciples, dont Hydace précise le statut : *episcopos quos sibi in eadem prauitate collegerat*. Ces évêques entraînés par l'hérétique le nomment évêque, *Abulae episcopus ordinatur*. L'hérésie est ici présentée comme un mal extérieur qui frappe des hommes influençables qui s'infiltrèrent dans l'Eglise, en abusant d'un statut pour répandre l'erreur.

Le récit semble suivre les faits que développe, on le verra, Sulpice Sévère ; le résumé est bref mais exact et efficace ; s'enchaînent, en seulement quelques lignes :

- une allusion au concile de Saragosse (*aliquot episcoporum conciliis auditus*) ;

- la mention du voyage de Priscillien jusqu'à Rome (*Italiam petit et Romam*) ;
- le refus de Damase comme d'Ambroise de recevoir Priscillien, déjà suspect à leurs yeux (*Ubi ne ad conspectum quidem sanctorum episcoporum Damasi et Ambrosii receptus*) ;
- la mention de sectateurs de l'hérétique partis à Rome et revenus avec lui (*cum his cum quibus iuerat*) ;
- le retour de Priscillien en Gaule (*redit ad Gallias*) ;
- les précisions sur la position de Martin et d'autres évêques gaulois (réunis en concile à Bordeaux⁹⁹) à l'égard de l'hérétique (*Inibi similiter a sancto Martino episcopo, et ab aliis episcopis haereticus iudicatus*) ;
- la démarche de Priscillien envers le pouvoir impérial (*appellat ad Caesarem*) ;
- et enfin un élément de contextualisation historique : la mention de la prise de pouvoir de Maxime (*quia in Galliis hisdem diebus potestatem tyrannus Maximus obtinebat imperii.*).

Cette première notice explique ainsi la situation qui va aboutir au sujet de la seconde, de toute évidence l'événement central du récit : le procès de Trèves. La notice semble être destinée à camper décor, personnages et situation du drame qui va se nouer. Evidemment, tout n'est pas dit des événements que nous connaissons aujourd'hui grâce aux multiples sources à notre disposition¹⁰⁰. Mais Hydace suit de façon assez exacte Sulpice¹⁰¹.

La datation de notre chroniqueur est en revanche assez curieuse : lequel de ces événements (qui auraient en fait eu lieu entre 380 et 383 ou 384¹⁰²) date t-il de 386 ? Le temps des verbes ne nous aide pas, car il utilise un présent de narration qui aplanit toute datation à partir d'un point de référence au profit de la seule succession des événements – hormis pour certains retours en arrière néanmoins datés de façon floue, comme l'usurpation de Maxime, *hisdem diebus*. Il nous semble qu'Hydace, comme on l'a remarqué aussi chez Prosper, condense plusieurs années en une seule notice pour des raisons pratiques (répartition équilibrée du texte sur une page, concentration d'événements

99 SANCHEZ, op. cit. p. 38.

100 Hydace évacue par exemple le retour de Priscillien en Espagne après son voyage à Rome. Voir HYDACE, *Chronique*, éd. Alain TRANOY, Le Cerf, SC 219, Paris, 1975, tome II, p. 21.

101 ESSOUSSI, op. cit., p. 204, note 127.

102 SANCHEZ, op. cit., p. 38.

liés entre eux sur une seule notice pour faciliter la lecture) et pense ainsi aboutir, au terme de ce résumé à l'année 386. Il serait néanmoins plus juste de dater l'appel à Maxime de 384¹⁰³.

La **seconde notice** date de 387 le procès et l'exécution de Priscillien dans cette notice ; mais cette date paraît peu pertinente : Evodius, préfet du prétoire de Maxime qui instruit l'affaire et condamne Priscillien (Sulpice mentionne le fait en II, 50, 3 ; nous aurons à reparler de lui) est en effet élevé au consulat en 386, pour sceller l'accord politique (qui s'avérera de courte durée) entre l'usurpateur Maxime et Théodose. On le voit mal instruire un tel procès alors qu'il accède au consulat. La première partie du procès ne peut donc avoir lieu qu'en 385, et la seconde, qui s'achève par l'exécution des sentences, en 385 ou 386¹⁰⁴.

Les éléments narratifs de la notice sont intéressants en ce qu'ils suscitent l'interprétation : elle se concentre sur la mort de Priscillien et de certains de ses disciples sur ordre de Maxime (*Priscillianus (...) et cum ipso Latronianus laicus, aliquantique sectatores ejus apud Trevirim sub tyranno Maximo caeduntur*). L'événement est encadré par deux précisions qui semblent pour la première une cause et pour la seconde une conséquence de la tournure de l'affaire priscillianiste : la déchéance de Priscillien de son épiscopat (*Priscillianus propter supra dictam haeresem ab episcopatu depulsus*) en premier lieu, qui pourrait expliquer la légalité de l'exécution ordonnée par Maxime – puisque Priscillien est un simple laïc, il ne s'agit plus d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques¹⁰⁵. Hydace, qui est le seul à mentionner cette déchéance, n'explique cependant pas ces subtilités ; et il ne mentionne pas non plus les accusations de manichéisme et de sorcellerie prononcées par la suite contre l'hérétique espagnol. Le lien de conséquence entre l'exécution de Priscillien et la phrase qui suit est marqué par l'adverbe temporel *exin*, qui peut avoir un sens causal : *Exin in Gallaeciam Priscillianistarum haeresis invasit*, « Depuis, l'hérésie des priscillianistes a envahi la Galice. » Les commentateurs soulignent en effet que la sévérité de Maxime a pu être contre-productive : Hydace signale ainsi, par la métaphore de l'invasion, l'expansion

103 MATTHEWS James, *Western aristocracies and imperial court, AD 364 – 425*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 165 et p. 174, qui date logiquement l'appel de Priscillien à Maxime du concile de Bordeaux.

104 PALANQUE Jean-Rémy, « L'Empereur Maxime » in *Les Empereurs romains d'Espagne*, Actes du Colloque international sur les Empereurs romains d'Espagne, Madrid, 31 mars au 6 avril 1964, Paris, 1965, pp. 255-291.

105 SANCHEZ, p. 38, notes 29 et 30.

galopante de l'hérésie dans l'une des régions d'Espagne déjà touchée par le phénomène. Faut-il le croire ? Il faut préciser que la Galice sortant du giron romain entre 411 et 416, date à laquelle elle est occupée par les Vandales et les Suèves, cela rend plausible le fait qu'ils échappent aux condamnations ecclésiastiques et impériales. C'est que la mort de Priscillien a pu être interprétée comme celle d'un martyr¹⁰⁶. Hydace reprend ici le topos de la contagion hérétique qui entre dans son tableau pessimiste du Ve s. ; il use peut-être du phénomène de l'hérésie comme d'une preuve de son schéma de lecture des événements. Ce point est discuté : Hervé Inglebert souligne qu'« Hydace n'affirme pas clairement que l'invasion barbare soit la punition des Espagnes pour avoir donné naissance à l'hérésie priscillianiste, mais [que] cette idée s'accorde avec la remarque hiéronymienne qui liait la prise de Rome à la propagation de l'origénisme dans la ville, et [qu'] elle est renforcée par la présentation apocalyptique des invasions en Espagne et par la mention d'une citation d'Ezechiel¹⁰⁷ » ; Vivien Essoussi constate la récurrence de la notion de *perfidia* pour qualifier les barbares venus envahir l'Espagne aussi bien que les hérétiques surgis sur son sol : « Les deux phénomènes sont liés, dans la pensée du chroniqueur, bien que la relation ne soit pas immédiatement évidente faute de détails suffisants. Toutefois, il est clair, de façon générale, que la confusion où sombre, d'après le récit de l'évêque, l'Eglise galicienne contemporaine, est due, pour une large part, aux désordres causés par les envahisseurs barbares, et que le relâchement de la *divina disciplina*, selon l'une des ses expressions, explique dans une certaine mesure la Colère de Dieu contre ses concitoyens¹⁰⁸. » L'hérésie est soit une cause, soit une conséquence – en tous cas un signe - des invasions barbares et des désordres de son temps. Le phénomène hérétique est de toutes façons l'un des éléments qui fondent la croyance qu'a Hydace de vivre la fin du monde¹⁰⁹.

La **troisième notice** poursuit le récit, après une ellipse de quelques années, à l'étape où il s'était arrêté : le priscillianisme gangrène la Galice. L'événement qu'elle recense va ainsi être une preuve supplémentaire de l'expansion de l'hérésie : nous sommes

106 Nous reviendrons sur ce point abordé notamment par SANCHEZ, op. cit. p. 50 et PIAY AUGUSTO, Diego, op. cit., p. 202. Voir aussi l'article de Céline MARTIN, « Montanus et les schismatiques : la reprise en main d'une périphérie hispanique au début du VIe siècle », in *Médiévales* [En ligne], 51, automne 2006, mis en ligne le 27 mars 2009, consulté le 02 mai 2019, URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1586>, pp. 5-7, qui souligne, en reprenant une idée déjà avancée par Henry Chadwick, la nécessité pour la Galice, qui aurait été christianisée par les Priscillianistes, de s'inventer des martyrs.

107 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, p. 630.

108 ESSOUSSI, op. cit., p. 204.

109 INGLEBERT, op. cit. p. 632.

en l'an 400, en Carthaginoise. Le concile de Tolède, attesté par les actes cités par Hydace et que nous avons conservés¹¹⁰, et qualifié de « grand tournant » par Sylvain Sanchez, est le cadre de deux événements a priori distincts.

Le premier fait est celui de deux personnages nouveaux dans le récit de l'affaire priscillianiste, Symphosius et son fils Dictinius. Ils ne sont pas seuls : les accompagnent *alii cum his Gallaeciae prouvinciae episcopi, Priscilliani sectatores*, « d'autres évêques de la province de Galice, sectateurs de Priscillien. » Cette simple mention, qui range les deux personnages cités dans le camp des hérétiques, confirme le constat de la notice précédente, qui ne se trouve dans le texte d'Hydace que quelques lignes plus haut. Le chroniqueur explique que ces deux hommes et leurs sectateurs sont amenés à renier, lors du concile, *haeresem eius blasphemissimam cum assertore eodem*, la doctrine priscillianiste et Priscillien lui-même, « par une déclaration signée de leur main », *professionis suae subscriptione*. Ni Symphosius ni Dictinius ne sont cités dans la *Prosopography of the Later Roman Empire*¹¹¹. Des chercheurs ont retracé leur parcours¹¹². Les actes du concile de Tolède nous apprennent que le père, Symphosius, aurait assisté au concile de Saragosse, qu'il quitte au premier jour pour protester contre la condamnation de Priscillien. Ayant ramené les corps des condamnés de Trèves en Galice, il devient avec son fils Dictinius, élu lui aussi – ou à sa suite – évêque d'Astorga, le meneur et « le principal héritier spirituel de Priscillien et Astorga aurait attiré des pèlerins qui venaient prier sur les tombes des « martyrs » priscillianistes¹¹³. »

Il serait même allé jusqu'à se rendre à Milan pour voir Ambroise, qui l'aurait reçu et enjoint à abandonner le culte des martyrs de Trèves, sans succès.

Dictinius serait pour sa part cité pour son ouvrage, *Libra*, aujourd'hui perdu, par

110 HYDACE, *Chronique*, éd. Alain TRANOY, Le Cerf, SC 219, tome II, Paris, 1975, pp. 27-30 ; SANCHEZ, op. cit., pp. 105-106 ; BURRUS, op. cit., pp. 104-105, développe quant à elle les détails de la transmission des actes du concile.

111 On y trouve un seul Symphosius, auteur supposé d'un recueil d'énigmes, peut-être africain, du début du Ve s, qui ne semble pas devoir être confondu avec notre évêque. Voir le PLRE I, p. 1047. Sur ce personnage, on pourra consulter l'article d'Étienne WOLFF, « La métamorphose d'un genre : de l'épigramme à l'énigme, l'exemple de Symphosius », in *Métamorphose(s) : XIII^e Entretiens de la Garennes Lemot*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2010 [En ligne], consulté le 24 mai 2021, URL : <http://books.openedition.org/pur/40019>.

112 TRANOY, *La Galice romaine, Recherches sur le nord-ouest de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, De Boccard, Paris, 1981, pp. 425-428 ; BURRUS, op. cit., pp. 104 sqq. ; JORGE, Ana Maria, *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité tardive (IIIe-VIIe siècle)*, Trabalhos de Arqueologia 21, Lisbonne, IPA, 2002, pp. 109-119 ; Diego Piay AUGUSTO, *El priscilianismo : arqueología y prosopografía*, Estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana, « L'erma » di Bretschneider, Roma, 2018, p. 56.

113 JORGE, op. cit. p. 113.

Augustin, qui le réfute dans son *Contra mendacium*¹¹⁴. Le chroniqueur, qui dispose ici de sources de première main, désigne ainsi de façon assez fugace deux figures majeures du priscillianisme, qui lui servent à illustrer son tableau de la situation. Mentionner leur anathème de Priscillien peut paraître aller contre la pente pessimiste du récit : c'est oublier que l'idée de tromperie, la *perfidia*, est si souvent associée aux hérétiques qu'elle peut surgir spontanément dans l'esprit du lecteur devant une telle scène. Sylvain Sanchez souligne que « les polémistes dénoncent clairement, dès 400, la fourberie des hérétiques. (...) Le grand théologien africain nous apprend donc la fameuse consigne priscillianiste : « Jure, parjure-toi, mais ne livre pas le secret » (*iura, periura, secretum prodere noli*)¹¹⁵. » Cette notice reflète ou propage l'un des éléments de la réputation faite aux priscillianistes, ou, si la référence augustiniennne n'est pas qu'un produit polémique, la pensée de Dictinius ; Hydace blâme ici la propension au mensonge des hérétiques. Leur incitation à la dissimulation est évidemment une preuve de la fausseté de leur doctrine.

Le deuxième événement est construit en miroir du premier : c'est en effet selon Hydace une victime des priscillianistes qui est mise en avant, l'évêque Ortygius de Célènes. Une phrase caractérise rapidement Ortygius par les avanies qu'il a eu à subir : *agentibus Priscillianistis pro fide catholica pulsus factionibus exsulabat*, « il avait été poussé à l'exil pour sa foi catholique par les agissements des factions priscillianistes. » Nous retrouvons ici l'idée du complot, auquel les récits hiéronymiens et sulpiciens de la crise arienne nous ont habitués, destiné à écarter un évêque orthodoxe de son siège. Le vocabulaire est le même : on retrouve les *factionibus*, ici *Priscillianistis*. On hésite sur l'identification exacte de Célènes, mais s'il est bien galicien, Ortygius semble faire figure dans le texte d'exception en tant que seul évêque de la région qualifié d'orthodoxe¹¹⁶. Hydace met ainsi en scène la persécution d'un juste par les hérétiques, un motif narratif que nous avons rencontré souvent, à la fois chez Jérôme et chez Sulpice.

114 AUGUSTIN, *Contra Mendacium*, éd. J. ZYCHA, in CSEL 41, Vienne, 1900, III, 5 : *tum deinde dictinii librum, cuius nomen est libra, eo quod pertractatis duodecim quaestionibus uelut unciis explicatur, tantis extulerit laudibus, ut talem libram, qua horrendae blasphemiae continentur, multis librarum auri milibus pretiosorem esse testetur (...)* « alors ensuite il [le menteur] fera de l'ouvrage de Dictinius, dont le nom est la *Livre*, (parce qu'il contient douze questions, autant qu'il y a d'onces) un si grand éloge, qu'il affirmera qu'une telle *Livre*, qui contient d'horribles blasphèmes, est pour lui un trésor plus précieux que nombre de milliers de livres d'or. » (traduction personnelle).

115 SANCHEZ, op. cit. pp. 354-355, relève de nombreux textes dans lesquels Augustin blâme les Priscillianistes pour leur pratique du mensonge élevé au rang d'arme légitime.

116 Les actes du concile signalent au moins un autre évêque orthodoxe appelé Exuperantius. Pour le débat sur l'identification de Célènes ou la proportion des forces en présence au concile de Tolède, on pourra consulter le commentaire d'Alain Tranoy dans son édition d'HYDACE, op. cit., tome II, pp. 29-30.

Cette notice s'achève ainsi sur une note qui peut paraître optimiste, puisque grâce au concile, l'évêque orthodoxe est rétabli dans ses droits, et la discipline ecclésiastique est renforcée : *statuuntur quaedam etiam observanda de Ecclesiae disciplina*. Mais le récit d'Hydace ne s'arrête pas là.

La **quatrième notice** nous transporte plus loin dans le temps. L'épisode permet à la fois à Hydace de mettre en avant le titulaire du siège romain comme un parangon d'orthodoxie et d'autorité et, en regard, la survivance de l'hérésie priscillianiste trois générations après le procès de Trèves. Rome envoie aux évêques espagnols les écrits contra Priscillianistas de l'évêque Léon, c'est-à-dire Léon Ier, évêque de Rome de 440 à 461, qu'Hydace présente à cette occasion en le nommant.

Il avait pourtant déjà été question de son action quelques lignes plus haut, dans une notice, la 133, datée de 445 – mais Léon n'est pas nommé : *Per episcopum Romae tunc praesidentem, gesta de Manicheis per prouincias diriguntur*, « l'Evêque alors en exercice à Rome mène des actions à travers les provinces au sujet des manichéens. » Alain Tranoy souligne que la proximité de ces deux notices montre que la distinction est bien faite entre priscillianistes et manichéens¹¹⁷. Cette notice souligne surtout le zèle de la future papauté à lutter contre l'hérésie de manière active. Le mot *gesta*, « les actes », paraît vague (Alain Tranoy le traduit par « enquête ») ; le verbe *diriguntur* implique une action résolue. Il s'agit sans doute du même type d'actions de police et de justice que l'évêque de Rome a menées contre les manichéens à Rome-même et que reconstitue un article de Claude Lepelley, qui s'appuie sur une notice de la *Chronique* de Prosper d'Aquitaine et sur les sermons de Léon.¹¹⁸

Mais ce ne sont pas moins de quatre notices rapprochées qui ont trait à l'hérésie dans cette partie de la *Chronique* d'Hydace : la notice 135 mentionnant les priscillianistes croise ainsi un autre fil narratif qui raconte la lutte contre les manichéens à travers les notices 130, 133 et 135 et de façon moins centrale la notice 138. Résumons-les rapidement pour en reconstituer la logique :

- la **notice 130** (datée elle aussi de 445) fait état de manichéens qui se cachent à Astorga en Galice depuis « quelques années » (*In Asturienci urbe Gallaeciae, quidam ante aliquot annos latentes Manichaei*), sont découverts grâce à une « enquête

117 HYDACE, op. cit., vol. II, p. 84, note 2 du §135.

118 Cf l'article de Claude LEPELLEY, « Saint Léon le Grand et la cité romaine », in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 35, fascicule 2, 1961. pp. 130-150 (sa lutte contre l'hérésie est abordée p. 137 sqq.)

épiscopale » (selon la traduction d'Alain Tranoy ; le terme est le même qu'en 133, *gestis episcopalibus*) ; ils sont interrogés par Thoribius, évêque d'Astorga, et Hydace de Chaves – rien de moins que notre auteur, qui évoque ainsi des faits vécus¹¹⁹.

- la **notice 133**, que nous venons d'examiner, évoque donc la poursuite de manichéens romains par Léon Ier ;

- notre **notice 135** réunit les deux fils narratifs : après avoir cité Léon Ier, Hydace explique que Thoribius, qui combat les manichéens en Galice, reçoit par l'intermédiaire de son diacre Pervincus, des textes anti-priscillianistes, dont « un mémoire complet sur l'observance de la foi catholique et les blasphèmes des hérésies » (*de obseruatione catholicae fidei et de haeresum blasphemis, disputatio plena*).

Pourquoi ce lien dans le récit entre manichéens et priscillianistes ? Il s'agit certes de deux hérésies et nous savons que certains auteurs assimilent les deux courants hérétiques. Mais Hydace semble avoir oublié sa caractérisation des priscillianistes comme *haeresi[s] Gnosticorum* qu'il invoquait plus haut en décrivant le parcours de Priscillien. Comment concilier cette apparente incohérence ? Faut-il en conclure que notre chroniqueur perpétue le double amalgame que nous avons déjà rencontré ?

Sylvain Sanchez reprend ces informations livrées par Hydace en complétant le texte de la *Chronique* grâce aux échanges entre Thoribius et le pape : Thoribius rédige un premier libelle anti-priscillianiste, qu'il appelle par ailleurs *nostri vernaculi haeretici*¹²⁰, « nos hérétiques locaux » qu'il envoie aux évêques espagnols et à Léon ; lequel répond en 447 (date donnée par Hydace) qui fait le point sur les erreurs des hérétiques « qui reprennent les condamnations contre les anciennes hérésies et surtout contre la nouvelle, le priscillianisme, en s'efforçant d'assimiler cette dernière aux autres¹²¹. » Quelques constatations intéressantes s'imposent avant de revenir sur la fin de la notice 135.

On remarque d'abord que l'autorité ecclésiastique romaine, dans une démarche d'assimilation hérésiologique qui peut sembler contradictoire, blâme cette nouveauté mais la réduit à une hérésie déjà existante dont les erreurs sont clairement identifiables : « Léon le Grand amalgame priscillianistes et manichéens en appliquant au mouvement les résultats d'enquêtes romaines sur le manichéisme. La lettre de Léon est alors

119 HYDACE, op. cit. Tome II, p. 83.

120 SANCHEZ, op. cit., p. 119, d'après une lettre que l'évêque d'Astorga a écrite à Hydace. Nous nous appuyons, pour la suite, sur le résumé effectué par Sylvain Sanchez aux pp. 118-121 de son ouvrage déjà cité.

121 SANCHEZ, op. cit. p. 120.

essentiellement un document antimanichéen¹²². » Léon, qui se veut le dépositaire d'une autorité prépondérante en matière d'hérésie¹²³, semble imposer, à lire le récit d'Hydace, son propre combat aux évêques espagnols qui l'ont sollicité : il n'hésite pas, en vertu de l'amalgame devenu habituel, à nier la spécificité des hérétiques locaux, alors que les évêques espagnols ont cru documenter une hérésie particulière.

On notera ainsi que contrairement au procès de Trèves, instruit de bout en bout par l'autorité impériale, c'est l'autorité ecclésiastique qui est ici à la manœuvre ; comme le souligne Claude Lepelley à propos de la traque des manichéens romains, « dans ce procès pour délit d'opinion, ce ne fut pas l'autorité publique qui prit l'initiative de persécuter, comme au temps de Dioclétien, une secte estimée dangereuse pour l'unité morale et religieuse de l'Empire. Ce fut l'autorité épiscopale qui dirigea l'enquête, trouva les inculpés et mena l'accusation.¹²⁴ » Hydace ne nous dit pas quelles ont été les peines, dans les deux cas : nos autres sources parlent d'exil. Cet épisode constitue un précédent important dans la législation contre les manichéens : « ce fut à la suite de l'intervention du pape que les empereurs étendirent à tout l'Empire la décision prise à Rome ; la constitution *de manichaeis* de 444 se fonde en effet sur les témoignages recueillis par Léon Ier lors de son enquête¹²⁵. » .

C'est peut-être aussi le signe que le priscillianisme apparaît comme un mouvement limité à l'Espagne et même centré sur la Galice, et donc mal compris en dehors de cette zone géographique. Virginia Burrus le décrit de fait comme « coincé dans l'extrémité la plus occidentale de l'empire et semblant au départ n'être qu'une variation locale idiosyncratique du manichéisme (...) géographiquement et théologiquement marginal (...)»¹²⁶. » Nous ne sommes pas dans l'image d'une contagion mondiale, comme dans la

122 SANCHEZ, op. cit. p. 434. Le même chercheur cite également les conclusions en ce sens de Benedikt Vollmann sur cette question dans son article « L'historiographie du Priscillianisme, XIXe-XXe s. », in *Recherches augustiniennes et patristiques*, 34/2005, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 195-238 (voir p. 211).

123 Cette initiative est un signe de l'importance religieuse, sociale et politique grandissante prise par l'évêque de Rome à la fin de l'Antiquité tardive, et plus particulièrement à partir de Léon lui-même : c'est le sujet de la thèse de Dominic MOREAU, *De rebus exterioribus. Recherches sur l'action temporelle des évêques de Rome, de Léon le Grand à Grégoire le Grand (440-604)*, soutenue le 28 janvier 2012 à l'Université Paris-Sorbonne. Nous la citons mais n'avons pas pu la consulter car elle est en cours d'édition ; l'auteur a néanmoins mis à disposition en ligne un résumé détaillé consultable à l'adresse : https://www.academia.edu/14916815/Long_abstract_of_De_rebus_exterioribus_Recherches_sur_l_action_temporelle_des_evêques_romains_de_Léon_le_Grand_à_Grégore_le_Grand_440-604_ap_J.-C._.Sources_et_approches

124 LEPELLEY, op. cit. p. 143.

125 LEPELLEY, op. cit. pp. 142-143.

126 BURRUS, op. cit. p. 2 : « Wedged into the westernmost corner of the empire and seeming initially to

peinture que font les historiens de l'arianisme.

Pourquoi Hydace s'étend-il sur ces épisodes ? Quatre raisons évidentes, qui ne s'excluent pas, peuvent être invoquées :

- Hydace mentionne les noms et les actes de Thoribius et de son diacre à des fins épidiectiques ; il s'agit de louer ses supérieurs en inscrivant leurs actions dans sa *Chronique* ;

- il semble aussi louer l'action énergique du siège romain face aux hérésies : nous avons vu en effet que l'éloge de Rome et de son évêque était l'un des traits de son récit ;

- il a, qui plus est, été mêlé à ces événements : les mentionner accrédite l'ensemble de son texte grâce à de tels témoignages directs ;

- il s'agit enfin de montrer la persistance de l'hérésie en Galice, dans la logique catastrophiste de son récit.

La fin de la notice 135 affirme en effet que les anathèmes de Léon le Grand sont approuvés, mais « par une décision trompeuse de quelques Galiciens », *ab aliquibus Gallaecis subdolo probatur arbitrio*. Cette brève remarque acerbe semble montrer sa défiance envers l'épiscopat galicien qui ferait preuve ici d'une soumission hypocrite à Rome ; le lecteur ne peut que comprendre, au vu des associations récurrentes du texte, que la tromperie signale l'hérésie, et que la Galice cache le priscillianisme. Cette ultime référence, implicite mais claire, aux priscillianistes achève de montrer leur persistance en Galice, favorisée par la pratique du mensonge et de la dissimulation qui caractérise aussi les manichéens.

On peut enfin noter que le texte historiographique se fait ici l'écho des rapports de force entre les lectures hérésiologiques et judiciaires du phénomène hérétique par diverses autorités : on y trouve évidemment l'écho du débat de nature judiciaire sur la peine qui doit être appliquée aux hérétiques et la pertinence d'un procès civil par rapport à une instruction ecclésiastique. On lit aussi chez Hydace le récit de ce que Céline Martin a appelé, dans un contexte différent mais similaire, la « reprise en main d'une périphérie¹²⁷ » : confronté à la survivance d'une hérésie « exotique », l'évêque de Rome

represent just one more idiosyncratic local variant of Manichaeism, (...) geographically and theologically marginal (...). »

127 MARTIN Céline, « Montanus et les schismatiques : la reprise en main d'une périphérie hispanique au début du VI^e siècle », in *Médiévales* [En ligne], 51 | automne 2006, mis en ligne le 27 mars 2009, consulté le 02 mai 2019, URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1586>.

s'efforce de la ramener à une déviance bien connue pour stimuler le retour à la foi catholique d'une région détachée de l'Empire par les barbares ; l'objectif est ici à la fois politique et doctrinal, car il s'agit d'affirmer sur une région dissidente le pouvoir d'un centre orthodoxe, mais également de raviver un combat anti-hérétique en invoquant, par l'amalgame hérésiologique, le souvenir d'une hérésie honnie.

Prolongeant les réflexions de Chadwick et Tranoy, Daniel König voit dans la promotion du priscillianisme en Galice la main des Suèves, et dans la démarche de Léon la volonté de reconnecter l'église galicienne à l'autorité romaine catholique afin d'achever l'unité de l'Eglise : il faut pour cela pousser les évêques espagnols à lutter contre les priscillianistes malgré la puissance supposée de ces derniers¹²⁸. L'amalgame hérésiologique va de pair avec la structuration de l'Eglise et surtout la centralisation du pouvoir entre les mains d'une autorité : toute doctrine ou pratique régionale peut être assimilée à de l'hérésie, car elle sort du modèle que tend à imposer l'Eglise qui va, de plus en plus, être qualifiée de « romaine ».

Le texte d'Hydace, bien qu'évidemment lapidaire par rapport à ce que sera le récit de Sulpice Sévère, est donc un témoignage d'un grand nombre de pistes explorées par les chercheurs. Son apport principale est qu'il ancre clairement le priscillianisme en Espagne, en confirmant son expansion dans une partie de la péninsule bien après la mort de Priscillien. La lecture de sa *Chronique* nous laisse deviner le pessimisme d'Hydace face au phénomène de l'hérésie : un pessimisme non seulement nourri par une survivance du priscillianisme attestée par nos sources, mais peut-être aussi générateur d'une hyperbole constante dans le récit d'Hydace : l'image du désordre, voire du chaos annonçant la fin des temps, un véritable « désordre cosmique [qui] culmine dans la confusion des saisons qui est un signe clair du dysfonctionnement de l'univers¹²⁹. » Le passage auquel il est fait allusion se trouve à la toute fin de la *Chronique* d'Hydace : *Durissimus extra solitum hoc eodem tempore annus hiberni, ueris, aestatis, autumnus in aeris, et omnium fructuum permutatione diffunditur*, « A cette époque-là, l'année très rude, plus encore que d'habitude, est bouleversée par la confusion des climats de l'hiver, du printemps, de l'été et de l'automne et de toutes les récoltes. »

128 KÖNIG Daniel, « Motives and Justifications for Enforcing Religious Conformity : a Manichaean -Priscillianist Case Study (302–572) », in *Francia*, Bd. 35, Institut historique allemand, Paris, 2008, pp. 1-31.

129 INGLEBERT, op. cit. p. 631, note 190.

I.E. Bilan : motifs récurrents de la tradition post-sulpicienne

De ces textes peu développés on a pu tirer nombre d'éléments qu'il a fallu souvent comparer à d'autres sources pour les faire davantage « parler ». L'exploitation extensive de nos chroniques par les historiens et les philologues peut susciter, à cause du caractère lapidaire de cette forme annalistique, la critique – voire le sarcasme : Jean Stengers¹³⁰, l'historien belge que nous avons déjà cité, critique ainsi, dans un article sur les tentations contestables des méthodes de l'histoire, « l'exploitation d'éléments minables » par Alain Tranoy, l'éditeur d'Hydace ; décrivant la chronique d'Hydace comme un « témoignage (...) qui contient des annotations en général très brèves, qu'on pourrait qualifier dans beaucoup de cas de presque misérables », il décrit de façon très négative la tentative de reconstitution de l'époque d'Hydace par le philologue : « Chef d'oeuvre du procédé que j'évoque : avec un vocabulaire scientifique ultra-sérieux, (...) Tranoy réussit, dans son introduction, à écrire sur cette base quelques pages d'histoire sociale sur la période. » Cette polémique illustre à la fois un mépris peut-être un peu trop appuyé pour l'apport des chroniques en tant que sources - comme le rappelle Brian Croke, qui a travaillé sur la chronique souvent négligée de Marcellin, « toutes les formes de narration historique sont signifiantes.¹³¹ » - et la nécessité de se méfier des lectures hasardeuses et des extrapolations, y compris les plus évidentes, présentées comme des réalités.

Il existe sans doute une ligne de crête entre ces deux positions. La comparaison des sources entre elles est souvent l'occasion de vérifier, par la récurrence des informations, la fiabilité de ces dernières, du moins tant que la critique des sources n'a montré leur interdépendance. Pour ce qui est de nos textes, nous butons sur une difficulté : la plupart de ces sources narratives pourraient dériver du récit de Sulpice Sévère. L'unique manuscrit conservé complet des *Chroniques*, et leur peu d'importance dans la tradition médiévale, peut laisser supposer que le texte de Sulpice a été peu lu. Or, Hydace le cite et semble dans l'une de ses notices le résumer ; Prosper, qui a pu le lire, rapporte à une exception près – qui reste explicable – les mêmes événements. Le chroniqueur gaulois de

130 STENGERS, Jean, « L'historien a horreur du vide », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 82 fasc. 1-2, 2004, Histoire médiévale, moderne et contemporaine - Middeleeuwse. moderne en hedendaagse geschiedenis. pp. 141-149. Citation de la p. 148.

131 CROKE, Brian, *Count Marcellinus and its chronicle*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 5 (« All modes of historical narratives are significant »).

452 n'en dit pas assez pour que nous jugions sur ce point. Seul Jérôme, qui ne fait pas œuvre d'historien dans le texte que nous avons évoqué, semble suivre une source parallèle.

Quel intérêt a donc cette comparaison de récits qui procèdent peut-être toutes de la même source ? Il faut être conscient qu'en lisant ces récits qui prétendent restituer la réalité du priscillianisme, nous travaillons autant sur un discours historique, un imaginaire hérésiologique et une vision de l'histoire que sur les faits qu'elles rapportent. Les motifs que nous trouvons répétés au fil de la tradition post-sulpicienne sont ceux qui ont marqué nos chroniqueurs, souvent proches contemporains des faits. Ces faits sont ceux que la tradition a retenu et mis en avant. Aucun texte ne peut restituer la densité du réel – on peut avoir en tête l'expérience de Georges Pérec, place Saint-Sulpice¹³². A la place, nous avons une série de motifs, qui ont une valeur souvent axiologique pour nos auteurs ; ceux-ci les ont intégrés à leur construction idéologique, en écartant parfois d'autres éléments. Ces événements ressassés par la tradition sont plus ou moins grossis ou déformés, et masquent peut-être des réalités plus complexes : mais ils sont significatifs de la représentation que se faisaient nos auteurs des hérétiques.

Quels sont donc les motifs que nous retrouvons dans ces textes ? On peut d'abord en dénombrer trois qui relèvent du récit des événements à proprement parler :

- la mention systématique d'**un événement marquant : le procès de Trèves**, instruit par l'autorité impériale ; la condamnation des hérétiques est toujours mentionnée, parfois comme seul événement (la *Chronica gallica*), la plus souvent (Prosper, Hydace) comme sommet du récit ;

- un **blâme des accusateurs de Priscillien**, et la réprobation de la démarche de Maxime, perceptibles chez Prosper, voire chez Jérôme. Seule la *Chronica gallica* de 452 semble louer l'usurpateur ;

- la **survivance de l'hérésie en Galice** au-delà de la mort de Priscillien (de manière implicite chez Jérôme et surtout chez Hydace).

Quatre autres motifs caractérisent l'hérésie et ses adeptes :

- les **variations sur la filiation hérésiologique** du priscillianisme : le réflexe d'assimilation hérésiologique des chroniqueurs et historiens hésite entre gnosticisme (Jérôme) et manichéisme (la *Chronica gallica* de 452), voire les deux (Prosper et Hydace,

132 PEREC Georges, *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien*, Paris, Christian Bourgois, Paris, 1982.

de deux manières différentes cependant) ;

- la **présence récurrente de femmes** parmi les hérétiques : Euchrotia et Urbica, chez Prosper et Jérôme ;

- le **rôle des aristocrates aquitains** auprès de Priscillien : Delphidius et Latronianus, chez Jérôme, Prosper et Hydace ;

- et la **pratique du mensonge** comme stratégie de survie, sur laquelle seul Hydace insiste particulièrement.

On peut constater que la plupart de ces éléments ont mobilisé les chercheurs comme autant de pistes à explorer pour décrire le priscillianisme. Les trois premiers motifs désignent des faits a priori incontestables : on mettra au compte des faits aussi bien les actes des accusateurs de Priscillien que ceux de Maxime. Les quatre derniers motifs posent question. De ces derniers traits récurrents, trois sont des clichés hérésiologiques : la pratique du mensonge¹³³, la présence dérangeante de femmes comme initiatrices ou suivantes de l'hérétique, par exemple¹³⁴, et l'amalgame entre les hérésies¹³⁵. On peut se méfier d'abord d'un effet de loupe, laissant penser que le priscillianisme aurait été la seule hérésie à toucher des femmes et des aristocrates, ou insistant sur des phénomènes minoritaires – ce que nous serions incapable de vérifier - mais dérangeants pour les commentateurs. On peut également se méfier d'accusations aujourd'hui invérifiables : la plupart des historiens semblent faire de Latronianus ou d'Urbica des hérétiques convaincus, sans discuter la réalité de l'accusation ni le rôle de la rumeur.

Une seconde constatation s'impose : ces textes, qui sont l'œuvre d'auteurs contemporains des événements ou issus de la génération suivante, et sont ainsi les seuls témoignages de la tradition historiographique dont on peut penser qu'ils s'appuient sur des sources de première main, sont à une exception près (les lettres de Jérôme, là encore) les produits d'une zone bien délimitée de l'Empire : le Sud ou l'Ouest de la Gaule, et particulièrement l'Aquitaine (Prosper, la *Chronica Gallica* de 452, et on peut y ajouter Pacatus comme Sulpice) ; et l'Hispanie (Hydace). La circulation des informations dans

133 JEANJEAN, op. cit., pp. 377-382 ; SANCHEZ, op. cit., p. 434.

134 Voir BURRUS, op. cit., p. 131 (les femmes sont vulnérables à l'hérésie) et p. 12 et 14 (accusations d'inversion des rôles des sexes et d'immoralité) ainsi que l'article d'Alberto FERREIRO, « Jerome's polemic against Priscillian in his *Letter to Ctesiphon* (133, 4) », in *Revue des Études Augustiniennes*, 39, Paris, 1993, pp. 309-332, qui détaille le rôle attribué aux femmes dans les accusations hérésiologiques de Jérôme.

135 JEANJEAN, op. cit., p. 361-370.

l'Empire dans la période que nous considérons est encore assez effective, même si les troubles de la première moitié du Ve siècle ont pu quelque peu réduire les échanges. Le fait que peu d'auteurs, hormis le Stridonien, ne se soient intéressés à l'hérésie priscillianiste en dehors de son aire d'origine et d'expansion ne peut que nous questionner. Rufin d'Aquilée, par exemple, dans sa continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, n'en parle pas : alors qu'il aborde l'usurpation de Maxime, pas un seul mot sur le procès de Trèves. C'est en effet dans le deuxième livre écrit par Rufin en 402¹³⁶ pour prolonger Eusèbe que l'on trouve un bref récit de l'usurpation de Maxime. Le chapitre XIV rapporte la mort de Gratien. Le chapitre XVII achève l'épisode en narrant la victoire de Théodose sur l'usurpateur. Et bien que Priscillien soit venu voir Ambroise de Milan, l'un des héros du récit de Rufin - qui rapporte en parallèle de l'usurpation de Maxime les incidents de la Basilique Portiana¹³⁷, chapitres XV et XVI - rien n'est dit de l'hérésiarque espagnol. Est-ce parce que l'arianisme reste la grande affaire du récit de Rufin ? Est-ce parce que le priscillianisme est resté un mouvement très local, centré sur l'Espagne et mal perçu au dehors, comme semblent l'indiquer nos sources ? Peut-être Rufin n'aurait tout simplement pas lu Sulpice. Il apparaît en somme assez probable que Sulpice soit la source principale de tous les textes que nous avons analysés. Si ce n'est pas le cas, la concentration régionale assez marquée de nos textes trouve peut-être sa source dans une tradition orale vivace dans ces régions. Seul Jérôme ne semble pas devoir grand'chose à Sulpice : les possibilités de s'informer sont nombreuses pour le Stridonien, tant il a voyagé, échangé de lettres avec de nombreux correspondants et accueilli nombre de pèlerins ; en plus de son séjour romain de 382-384, il a pu, comme Augustin, être informé par Orose, qui aurait eu maille à partir avec le priscillianisme et a écrit à son sujet.

Il nous reste maintenant à examiner en détail les chapitres finaux des *Chroniques* de Sulpice Sévère.

136 THELAMON, Françoise, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1981., p. 13.

137 Pour une synthèse sur cet épisode, on pourra consulter l'article de Gérard NAUROY, « Le fouet et le miel, Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais », in *Recherches augustiniennes et patristiques*, vol. 23, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1988, pp. 3-86.

II. Le récit sulpicien de l'affaire priscillianiste

Le récit s'étend sur six chapitres (46 à 51), sur huit pages de texte dans notre édition de référence, et couvre environ sept ans (de 380 à 386) : son traitement est à comparer avec le rythme du récit de la crise arienne, onze chapitres pour quatorze pages et quarante à cinquante ans (de 319 à 368 dans l'hypothèse la plus large). Il apparaît ainsi que nous avons ici affaire à un récit plus dense.

II.A. Evénements et chronologie

Le récit progresse de façon assez linéaire, sans guère de détours, et narre les événements suivants, que nous nous efforcerons de dater, en nous appuyant sur les conclusions des historiens modernes, afin de mesurer la façon dont Sulpice Sévère restitue la chronologie des faits.

<i>Chap.</i>	<i>Par.</i>	<i>Episodes du récit</i>	<i>Notations temporelles</i>	<i>Datation</i>
46	1	Captatio benevolentiae pessimiste ; généalogie hérésiologique du mouvement : origine orientale et arrivée des gnostiques en Espagne	<i>tempora aetatis nostrae</i> « notre époque »	Dates variée s ¹³⁸
	2	Portrait de Priscillien	-	-
	3	Expansion du mouvement, découverte d'un complot par Hygin et déclenchement du conflit avec les autorités ecclésiastiques : accusation d'Hydace	<i>Paulatim</i> « peu à peu »	370 - 379 ¹³⁹
47	1	Concile de Saragosse : condamnation d'Instance, Salvien et Priscillien	<i>post multa certamina</i> « après de nombreux affrontements »	379 ¹⁴⁰ ou 380 ¹⁴¹

138 On reviendra plus tard sur la chronologie de cette généalogie.

139 SANCHEZ, op. cit. p. 30.

140 Date avancée par SANCHEZ, op. cit. p. 32.

141 Date avancée notamment par Aline ROUSSELLE « Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste », in *Revue des Études Anciennes*, tome 83, 1981, n°1-2, pp. 85-96 à la page 85. Henry CHADWICK, *Priscillian of Avila, The occult and the charismatic in the early church*, Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 12 et Virginia BURRUS, op. cit. p. 25, donnent la date du 4 octobre 380, d'après le texte des actes du concile : « Concilium Cæsaraugustanum I » 315-318, in *Concilia Hispaniae*, PL 84, Paris, 1862, 301-626.

	2	Installation de Priscillien sur le siège d'Avila Intervention impériale (rescrit de Gratien) et fuite des hérétiques	<i>interim</i> , « entretemps » <i>post multa et foeda certamina</i> « après de nombreux affrontements scandaleux »	376-380 ¹⁴²
48	1	Voyage d'Instance, Salvien et Priscillien à Rome Sur leur chemin, « contagion » du mouvement en Aquitaine et description des suivants de Priscillien	<i>Ac tum...</i> « Mais alors » <i>aliquantisper</i> « pendant quelques temps »	382 ¹⁴³
	2	Echec de l'ambassade des hérétiques à Rome puis à Milan Corruption du fonctionnaire Macédonius et nouvelle intervention impériale, cette fois en leur faveur	<i>tum</i> « alors »	Juillet 382 ¹⁴⁴
49	1	Fuite d'Ithace en Gaule et ses efforts pour faire condamner les hérétiques	-	Avant août 383 ¹⁴⁵
	2	Manoeuvres politiques pour ramener l'affaire en Espagne Prise du pouvoir par Maximus Plainte d'Ithace Convocation d'un synode à Bordeaux	<i>iam tum rumor incesserat...</i> « déjà alors la rumeur courait » <i>ubi Maximus oppidum Treuerorum uictor ingressus est</i> « quand Maxime entra en vainqueur dans Trèves »	Août 383 ¹⁴⁶ fin 383 ou 384 ¹⁴⁷

142 Les dates possibles du rescrit de Gratien contre les hérétiques selon ROUSSELLE, op.cit., p. 86. SANCHEZ, op. cit., p. 36, date le rescrit de Gratien de 380.

143 ROUSSELLE, op.cit., p. 87. SANCHEZ, op. cit., p. 37 et p. 73, précise l'hiver 382 pour le séjour en Aquitaine et l'été de la même année pour la corruption de Macédonius et leur retour en Espagne. Dans tous les cas, Priscillien est de retour en Espagne avant le débarquement de Maximus en Gaule à l'été 383.

144 SANCHEZ, op. cit., p. 73. Pour Aline ROUSSELLE, op. cit. p. 89, la corruption de Macédonius a du prendre place entre 382 et début 383.

145 SANCHEZ, op. cit., p. 38.

146 MATTHEWS, op. cit., p. 173.

	3	Comparution d'Instance, déchu de l'épiscopat ; appel de Priscillien au souverain	-	384 ¹⁴⁸
50	1	Commentaire de Sulpice : condamnation conjointe des accusés et des accusateurs ; blâme d'Ithace, qui a accusé Martin d'hérésie	-	-
	2	Intervention de Martin pour empêcher des condamnations à mort Martin parti, Maxime confie l'affaire au préfet Evodius, brièvement décrit	<i>tum</i> , « alors » <i>quoad usque Martinus Treveris fuit</i> , « tant que Martin fut à Trèves » <i>postea</i> , « par la suite »	385
	3	Procès et condamnation de Priscillien à la peine capitale	-	385 ¹⁴⁹
51	1	Désistement d'Ithace, remplacé par un fonctionnaire du fisc par Maxime	ac <i>tum</i> , « mais alors »	385-386 ?
	2	Exécution de Priscillien Liste des condamnés et des peines subies	-	386
	3	Conséquences de l'affaire sur l'épiscopat espagnol	-	-
	4	Conséquences de l'affaire sur le devenir de l'hérésie	-	-
	5	Conclusion générale, pessimiste, des <i>Chroniques</i>	<i>iam per quindecim annos</i> , « depuis déjà quinze ans »	-

II.A.1. Le récit de Sulpice et les sources postérieures

Tout d'abord, nous retrouvons ici la plupart des événements qui seront donnés par les chroniques postérieures que nous avons examinées plus haut :

147 MATTHEWS, op. cit., p. 165 et SANCHEZ, op. cit., p. 38.

148 MATTHEWS, op. cit., p. 175.

149 Nous discutons de la datation du procès et de la mort de Priscillien en détail plus loin.

- Prosper d'Aquitaine reprend de façon condensée les éléments à propos de la fondation de l'hérésie par Priscillien, évoque le concile de Bordeaux, raconte le procès de Trèves et la condamnation postérieure de la démarche d'Ithace et Hydace (appelé Ursace); comme on l'a vu, seule la mort d'Urbica n'apparaît pas chez Sulpice ;

- la *Chronica Gallica* de 452 ne fait que mentionner le procès de Trèves ;

- Hydace suit de près la trame narrative du récit de Sulpice, qu'il a pu lire : l'amalgame avec les gnostiques, l'ordination de Priscillien au siège épiscopal d'Avila, le concile de Saragosse, le voyage à Rome, l'étape à Milan, le passage en Gaule, le concile de Bordeaux, l'appel à l'empereur, l'usurpation de Maxime, le procès de Trèves, la survivance du priscillianisme ; nombre d'épisodes sont mentionnés ou résumés, et les allers-retours de Priscillien entre Espagne et Gaule sont passés sous silence. Hydace, qui est le seul à préciser que Priscillien est déchu de son évêché avant sa mort, prolonge bien sûr le récit de Sulpice par des événements survenus en Espagne dans la première moitié du Ve s (le concile de Tolède, notamment).

A l'inverse, nombre d'éléments fournis par Sulpice ne se retrouvent pas dans les autres textes historiographiques. Enfin, on peut noter que les indications datées précises font défaut dans le récit de Sulpice. Il se contente en effet de souligner la contemporanéité des événements (46,1) et se lance ensuite dans un récit qui ne fournit aucune date, mais seulement de brefs adverbes qui situent tel ou tel événement relativement au précédent : *postea* ou *tum* (cinq fois) qui marquent la succession, *interim* qui marque un léger retour en arrière, *paulatim* qui signale une progression, ou *aliquantisper* qui indique une durée. Sulpice indique aussi qu'il abrège son récit en mentionnant seulement certains faits : l'expression *post multa certamina* est employée deux fois, et semble impliquer le passage du temps. Une seule indication chronologique relative nous est donnée à la fin du récit, lorsque Sulpice souligne que quinze ans ont passé (*iam per quindecim annos*, 51, 5) entre la mort de Priscillien et le moment de l'écriture, soit 385 et 400. Nous allons revenir sur ce point à l'occasion de la question de la datation du procès de Trèves.

Par ailleurs, Sulpice jalonne son récit de références à des événements ou personnages historiques qui insèrent l'affaire priscillianiste dans un contexte politique, mais uniquement lorsque ces personnages ont un rôle direct dans l'intrigue : l'usurpation de Maxime, annoncée puis concrétisée (49, 2), est évidemment mentionnée parce qu'il s'agit d'un tournant du récit. La mort de l'empereur légitime, Gratien, pourtant auteur du

rescrit mentionné en 47,2, est passée sous silence¹⁵⁰. Sulpice met également en scène, de façon très rapide en 50, 1-2, l'intervention de Martin de Tours, qui n'est pas non plus datée – mais ignore les deux ambassades d'Ambroise de Milan qui sont attestées par la correspondance de ce dernier¹⁵¹ : c'est sans doute parce qu'il vient réclamer le corps de Gratien au nom de Valentinien, sans aucune incidence sur l'affaire priscillianiste, que Sulpice écarte cet épisode de son récit. Nous aurons l'occasion d'aborder cette lettre plus loin. Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas d'autres précisions sur la datation des événements : seule la conduite assez alerte de son récit importe à Sulpice Sévère.

II.A.2. Composition du récit

Nous avons détaillé ci-dessus la succession des événements ; si l'on analyse la composition de l'ensemble avec un peu de recul, on voit que le procès de Trèves constitue le climax du récit :

- le chapitre 46 (une page et demie dans notre édition de référence) est consacré à une **archéologie de l'hérésie** priscillianiste, en détaillant une généalogie hérésiologique du mouvement et en s'attardant sur le portrait de l'hérésiarque, dont le caractère est présenté comme déterminant dans le développement de l'hérésie : on examine ainsi les prémisses de l'affaire jusqu'au déclenchement du conflit : les accusations d'Hydace de Merida, averti par Hygin de Cordoue ;
- le chapitre 47 (deux pages dans notre édition de référence) relate la **première défaite des hérétiques**, c'est-à-dire la première condamnation de Priscillien, qui est de double nature : ecclésiastique, au concile de Saragosse, qui marque l'entrée en scène d'Ithace d'Ossonoba ; impériale, avec le rescrit de Gratien ; les hérétiques fuient, ce qui serait le dénouement attendu d'un tel conflit ;
- le chapitre 48 (une page dans notre édition de référence) renverse le cours de la narration en exposant les tentatives successives des hérétiques de casser la première condamnation : ambassades italiennes (Rome, Milan) infructueuses, puis corruption

150 MATTHEWS, op. cit., pp. 173-176.

151 Voir notamment la lettre 30 du livre VI, adressée à Valentinien et datée de 384 in AMBROISE DE MILAN, *Epistularum libri I-VI*, éd. Faller, in *Sancti Ambrosii Opera, X, Epistulae et Acta*, in CSEL 82/1, Vienne, 1968. On pourra consulter l'article de Gérard NAUROY, « Ambroise de Milan ambassadeur à la cour de Trèves d'après la Lettre 30 (24 M) à Valentinien II », in *Connaissance des Pères de l'Église* n° 129, mars 2013, p. 2-18.

qui aboutit à un nouveau rescrit impérial cette fois-ci favorable, consacrant ainsi une **première victoire des hérétiques** ; le voyage à Rome apparaît comme le premier véritable tournant du récit, car il place véritablement Priscillien au cœur de luttes politiques qui trouveront leur dénouement dans l'appel à Maxime¹⁵² ;

- le chapitre 49 (une page et demie dans notre édition de référence) enchaîne dans un espace plus réduit la même alternance de victoires et de défaites :

- Ithace se retrouve isolé et maintenant accusé de calomnie¹⁵³ par les autorités corrompues par les hérétiques, il fuit en Gaule (49,1) : **seconde victoire des hérétiques** ;
- mais le préfet des Gaules Grégoire lui apporte son soutien (49,1) et cherche à faire appliquer le rescrit de Gratien en informant ce dernier : s'esquisse alors une **seconde défaite des hérétiques** ;
- ces derniers semblent bénéficier à nouveau du soutien de Macédonius (49,2) et voient l'affaire retirée au préfet Grégoire rapatriée en Espagne entre les mains du vicaire des Espagnes : Sulpice n'explicite pas l'avantage évident que cela constitue pour les hérétiques qui verraient leur affaire jugée sur leurs terres avec de plus nombreux soutiens qu'en Gaule : l'épisode est donc présenté comme une **troisième victoire des hérétiques**.
- le récit s'accélère, puisque dans le même paragraphe la narration accentue la pression sur Ithace, que des agents de Macédonius viennent chercher en Gaule, et raconte la façon dont celui-ci leur échappe, protégé par l'évêque « Britannius¹⁵⁴ » : **la situation paraît indécise**, ce que souligne le narrateur (*licet rebus dubiis*, « malgré l'incertitude de l'affaire » 49,2) ;
- le chapitre 49 ne s'arrête pas là : survient un événement extérieur présenté comme un *deus ex machina* et qualifié par Sulpice de *clemens*, « heureux » si

152 PIAY AUGUSTO, Diego, *El priscilianismo : arqueología y prosopografía, Estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana*, « L'erma » di Bretschneider, Roma, 2018, p. 123.

153 Sulpice Sévère ne précise pas cette accusation : c'est Henry CHADWICK, op. cit., p. 40, qui le met en évidence.

154 Ghislaine de Senneville-Grave signale (p. 483 de notre édition de référence) qu'elle conserve la leçon du manuscrit alors qu'Henry CHADWICK (op. cit., p. 42 note 1) corrige le nom de « Britannius » en « Britto », évêque de Trèves cité par d'autres sources. On peut peut-être expliquer cette erreur par une erreur d'inattention du copiste : sur le manuscrit Pal. Lat. 825, f. 28r, le nom de l'évêque se trouve sur la ligne qui précède, à proximité immédiate du nom « Britannias ». Il n'est pas impossible non plus que Sulpice déforme sans le savoir le nom de l'évêque.

l'on suit la traduction de Ghislaine de Senneville-Grave : l'usurpation de Maxime en Bretagne et le bruit de son arrivée en Gaule pour combattre Gratien ; Ithace décide d'attendre en **prolongeant l'indécision**.

Il est nécessaire ici de faire une pause dans l'analyse de la structure narrative pour discuter la traduction de ce passage : la proposition de Ghislaine de Senneville-Grave risque de nous conduire à discuter de l'appréciation de la situation par l'historien : pourquoi et pour qui la rumeur de l'arrivée de Maxime serait une nouvelle heureuse ? Or c'est une question qui n'a pas lieu d'être, puisqu'il faut plutôt traduire, à notre avis, *clomens rumor* par « faible rumeur » : l'emploi n'est pas fréquent, mais ce sens métaphorique, reprenant l'image d'un vent léger, est attestée. Nous pouvons y voir une réminiscence sallustéenne, l'expression se retrouvant dans ce sens dans un passage de la *Guerre de Jugurtha*¹⁵⁵. Loin d'indiquer un quelconque jugement de la part de Sulpice, l'adjectif ne fait que souligner l'expectative dans laquelle Ithace est placé. Mais la proposition est évidemment porteuse d'espoir pour les priscillianistes, dans la mesure où Maxime, en abattant Gratien, permettrait peut-être par la suite l'annulation du rescrit de ce dernier.

Autre élément à débrouiller : la logique narrative de ce début du chapitre 49 ; Quelques lignes plus haut (48,2), les priscillianistes ont déjà acheté Macédonius ; Henry Chadwick suppose une relation de clientélisme entre Macédonius et le vicaire des Espagnes qui se voit confier l'affaire¹⁵⁶ ; puis le narrateur explique qu'ils regagnent les Espagnes. Par la suite, Ithace, attaqué par les priscillianistes qui ont récupéré leurs églises, fuit en Gaule. Il faut donc supposer, pour que Macédonius soit corrompu une seconde fois, que les priscillianistes disposent d'un soutien à Milan, ou y envoient messages ou messagers. Il paraît exclu d'imaginer un second voyage. Tout cela s'étend sans doute sur quelques mois, entre l'été 382 et l'été 383. On peut faire l'hypothèse que Sulpice disjoigne, pour mieux dramatiser son récit, deux conséquences d'une seule et même manœuvre de corruption, sauf qu'à ce dernier moment, Ithace est toujours en Espagne : il faudrait alors supposer que le maître des offices réagit en deux temps.

Revenons à la suite du chapitre 49 : on constate que c'est dans le dernier tiers de

155 SALLUSTE, *Guerre de Jugurtha*, éd. Alfred Ernout, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1941, XXII, 1 : (...) *Romae, dum proficisci parant, de proelio facto et oppugantione Cirtae audiebatur ; sed is rumor clemens erat*, « (...) à Rome, au moment de leur départ, on parlait du combat qui avait eu lieu et du siège de Cirta ; mais ce n'était qu'une faible rumeur. » (traduction d'Alfred Ernout)

156 Henry CHADWICK, op. cit., pp. 40-41.

ce chapitre que le récit bascule dans une seconde séquence, celle du procès de Trèves. Trois épisodes s'ensuivent qui semble placer définitivement les priscillianistes dans une perspective d'échec :

- le premier acteur en est Maxime, *permotus imperator*, « l'empereur bouleversé » par les accusations d'Ithace envers Priscillien : il ordonne un synode à Bordeaux pour juger définitivement l'affaire en présence de tous les concernés (49,2) ;
- Instance et Priscillien se présentent au synode, et le récit évoque rapidement l'échec du premier plaidoyer individuel, celui d'Instance, déchu de l'épiscopat (49,3) ;
- le chapitre s'achève sur la comparution de Priscillien et le coup de théâtre qu'il provoque (49,3) : *ne ab episcopis audiretur, ad principem prouocauit*, « pour éviter d'être entendu par les évêques, il fit appel au prince. »

Alors s'ouvre une seconde séquence narrative : celle du procès de Trèves, qui couvre les chapitres 50 (moins d'une page et demi dans notre édition de référence) et 51 (une page et demi) qui resserrent évidemment l'action et ralentissent le récit qui se fait plus dense.

L'enjeu du récit change. La dramatisation de la première partie s'inscrivait dans la lutte de pouvoir entre Ithace et les priscillianistes et la tension narrative reposait sur l'alternance entre échecs et réussites opposés de chacun des deux camps. Le lecteur se rend vite compte que l'issue incertaine de ce deuxième moment ne concerne pas la question de l'acquiescement ou la condamnation des hérétiques – qui ne sont plus traités comme tels, mais comme des sorciers ou des manichéens, nous détaillerons ce point plus loin - mais plutôt celle de la nature de leur châtement. Ce n'est en effet qu'après une intervention directe de l'historien qui donne son avis sans ambages (50,1) que le récit reprend directement sur l'intervention de Martin auprès de Maxime (50,2) : il s'agit de demander à l'empereur d'appliquer la sanction habituelle (*ut episcopali sententia haeretici iudicati ecclesiis pellerentur*, « que ceux qui avaient été jugés hérétiques par la sentence des évêques fussent chassés de leurs églises ») plutôt que celle que Maxime semble, sans signes avant-coureurs dans le récit de Sulpice, envisager : l'exécution capitale (*Martinus (...) non desinebat (...) Maximum orare, ut sanguine infelicitium abstineret*, « Martin (...) ne cessait (...) de demander à Maxime de

ne pas verser le sang des malheureux. ») Une brève notation indique enfin que deux évêques, Magnus et Rufus, poussent l'empereur dans le sens contraire de celui de Martin ; Sulpice dresse alors un portrait rapide de l'homme à qui le procès est confié, un certain Evodius.

Le paragraphe 3 du chapitre 50 scelle alors le destin des priscillianistes en résumant le procès puis la sentence d'Evodius : Priscillien est *conuictum (...) malefici*, « convaincu de sortilèges », avoue divers crimes, est mis en prison et l'empereur se prononce pour la peine capitale.

Le chapitre 51 détaille la conclusion et les conséquences du procès en élargissant peu à peu la perspective temporelle et géographique :

- 51, 1 : Ithace se retire de l'accusation, Maxime le remplace par « un certain Patricius, avocat du fisc » (*Patricius quidam, fisci patronus*) ;
- 51, 2 : les accusés sont condamnés à des peines variées, que Sulpice détaille dans un ordre décroissant d'importance, de la peine capitale à un exil temporaire ;
- 51, 3 : Sulpice fait un bilan négatif de l'affaire et évoque le sort postérieur d'Ithace et Hydace ;
- 51, 4 : Sulpice évoque le devenir du corps de Priscillien et le développement de l'hérésie en Espagne ;
- 51, 5 : conclusion générale des *Chroniques*, à tonalité extrêmement pessimiste.

Le récit de Sulpice est ainsi composé de deux séquences distinctes par leur enjeu narratif, la première étant une longue suite de péripéties qui culminent dans la seconde :

- la première partie du récit est une narration suivie parcourue par un renversement constant : s'enchaînent des épisodes de succès et de défaites pour les priscillianistes ; les hérétiques, d'un côté, et Ithace, de l'autre, restent jusqu'à Trèves les protagonistes agissants du récit, Sulpice n'hésitant pas à privilégier le collectif sur Priscillien (*haeretici*, 47,1 et 2 ainsi que 49,2 ; *gnostici*, 47,2 ; *Instantius, Saluianus et Priscillianus*, 48,1 ; *in Priscillianum et socios*, 49,2); du point de vue strictement narratif, on se retrouve alors, au niveau des forces en présence, avec une structure qui rappelle celle du récit sulpicien de la crise arienne, lorsqu'un seul champion faisait face

aux manigances d'un groupe d'hérétiques – à ceci près que le « champion » des orthodoxes, ici Ithace, n'est pas un sujet d'éloge, on y reviendra ;

- la deuxième partie du récit se concentre sur le procès de Trèves, la question n'est plus celle de la réussite de l'hérésie – elle reviendra à la fin du récit dans une conclusion pessimiste – mais bel et bien celle de la forme et de la légitimité de la condamnation de Priscillien ; celui-ci est particulièrement mis en avant parmi les priscillianistes, mais le texte ne fait pas du procès le sien seul ; la conclusion, nécessaire, ne modifie en rien cette structure mais situe l'ensemble du récit de l'affaire priscillianiste dans le discours de la *Chronique*.

II.A.3. La datation du procès et l'absence d'Ambroise

L'étude de la chronologie et de la composition du récit suscite deux questions liées entre elles : la question historique de la datation de la mort de Priscillien, tout d'abord ; puis la question philologique de l'absence d'Ambroise – pourtant venu à Trèves, on le sait par d'autres sources, alors que se tenait le procès – dans le récit de Sulpice Sévère.

Les historiens situent le procès de Priscillien à diverses dates :

- 385 selon Matthews¹⁵⁷ et Sanchez¹⁵⁸ ;
- 386 pour le « concile de Trèves » selon l'*Histoire du christianisme*¹⁵⁹.

Le procès a sans doute commencé en 385. Sulpice Sévère mentionne en 50, 2-3 la prise en charge du procès par Evodius, préfet des Gaules, qui devient consul en janvier 386¹⁶⁰ : bien que son rôle soit honorifique, il est difficile d'imaginer le nouveau consul s'attarder au procès de Trèves : celui-ci a donc du commencer avant 386. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'Evodius ait dû quitter Trèves : Evodius étant sans doute nommé par Maxime, et son parèdre, Honorius, par son père Théodose, en vertu d'un accord sans doute passé par les deux empereurs, il n'est pas impossible que la cérémonie d'investiture de chacun d'entre eux se soit déroulé dans chacune des deux capitales des deux empereurs,

157 MATTHEWS, op. cit. p. 165.

158 SANCHEZ, op. cit. p. 40 et p. 470 pour le procès ; p. 41 note 39 pour les exécutions.

159 MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles et Luce, et alii, *Histoire du Christianisme, tome II, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, d'après la chronologie en fin de volume, p. 955 sqq.

160 DELMAIRE Roland, « Les usurpateurs du Bas-Empire et le recrutement des fonctionnaires (essai de réflexion sur les assises du pouvoir et leurs limites) », in PASCHOUD François & SZIDAT Joachim (dir.), *Usurpationen in den Spätantike*, Historia Einzelschrift 111, Stuttgart, 1997, pp. 111-126.

Constantinople et Trèves¹⁶¹.

Quant à la mort de Priscillien, elle est un peu plus difficile à fixer avec certitude :

- 385 pour Matthews¹⁶² ;
- fin 385-début 386 pour Sanchez¹⁶³ ;
- entre avril et août 386 selon Jean-Rémy Palanque¹⁶⁴ ;
- voire 387 pour Alain Tranoy qui s'appuie sur Hydace¹⁶⁵.

Henry Chadwick livre une réflexion assez poussée sur cette question en cherchant d'abord à vérifier la chronologie de Sulpice. Il rappelle qu'à la fin du texte des *Chroniques*, ce dernier parle d'une période de discorde de quinze ans depuis la mort de Priscillien jusqu'à l'écriture de son récit : *iam per quindecim annos* (51,5). Chadwick estime que la date de 385 est donc probable, mais imprécise¹⁶⁶. On peut le confirmer en rappelant que Sulpice dit bien ailleurs dans son texte, comme Chadwick le rappelle lui-même, qu'il a aligné toute sa chronologie sur le consulat de Stilicon, soit l'an 400 (livre II, 9, 3). Cela inclut donc également ses considérations finales. Cela concorde à peu près avec une indication chronologique donnée en II, 39, 5 : le concile de Milan de 355 s'est tenu *abhinc annos quinque et XL*, « il y a quarante-cinq ans de cela », ce qui date l'écriture du passage de 400.

Chadwick rappelle ensuite que selon sa correspondance, Ambroise s'est rendu deux fois à Trèves en ambassade auprès de Maxime. La lettre écrite à cette occasion à Valentinien II pour lui rapporter le récit de cette démarche évoque sans conteste le procès de Trèves : *Postea cum uideret me abstinere ab episcopis, qui communicabant ei, uel qui aliquos, deuios licet a fide, ad necem petebant; commotus eis iussit me sine mora regredi*, écrit Ambroise¹⁶⁷ : « Par la suite, comme il voyait que j'évitais d'approcher les évêques qui étaient en communion avec lui, et qui réclamaient l'exécution de certains accusés qui

161 Sur le fonctionnement du consulat à cette époque, on a consulté l'article de Jill MITCHELL, « The Eastern and Western Consulship in the Later Roman Empire », in *Hiperboreea. Journal of History*, vol. 5, N°1, Bucarest, 2018, pp. 5-16.

162 MATTHEWS, op. cit. p. 165.

163 SANCHEZ, op. cit. p. 40 et p. 470 pour le procès ; p. 41 note 39 pour les exécutions.

164 PALANQUE Jean-Rémy, « L'Empereur Maxime » in *Les Empereurs romains d'Espagne*, Actes du Colloque international sur les Empereurs romains d'Espagne, Madrid, 31 mars au 6 avril 1964, Paris, 1965, pp. 255-291. Datation proposée p. 284.

165 Alain Tranoy, in HYDACE, op. cit., tome II, p. 23

166 CHADWICK, op. cit. pp. 132-133.

167 AMBROISE DE MILAN, *Epistularum libri I-VI*, éd. O. FALLER, in CSEL 82/1, Vienne, 1968, lettre 24.

s'étaient, il est vrai, écartés de la foi, mis en colère par eux, il m'ordonna de repartir sur-le-champ. » A ce moment, les hérétiques ne sont pas morts. Diverses datations ont été proposées pour cette lettre : été 386 pour Chadwick¹⁶⁸, fin 385 ou début 386 pour Matthews¹⁶⁹, automne 384¹⁷⁰ pour Gérard Nauroy, qui situe l'exécution de Priscillien en 385, suivant en cela, comme il le signale, Yves-Marie Duval. La datation du conflit de la Basilique Portiana, que nous avons évoqué plus haut, et qui se situe sans doute après cette ambassade, fournit néanmoins un indice : pâques 386 selon Pietri¹⁷¹ et Nauroy¹⁷² (Chadwick proposant curieusement 385¹⁷³).

Concilier les positions les plus probables reste possible ; l'ensemble de la chronologie de l'affaire pourrait ainsi être reconstitué comme suit :

<i>Date</i>	<i>Événement</i>
Été 383	Usurpation de Maxime, défaite de Gratien
25 août 383 ¹⁷⁴	Andragathios assassine Gratien près de Lyon. Après cette date, Maxime s'installe à Trèves et garde le corps de Gratien avec lui. Ithace sollicite Maxime. Maxime est baptisé par l'évêque de Trèves Britto ¹⁷⁵ .
Automne 383 ¹⁷⁶	Premières ambassades entre Milan et Trèves : Ambroise se rend à Trèves.
Hiver 383/384 ¹⁷⁷	Le préfet de Gaule et le vicaire d'Espagne, sur ordre de Maximus poussé par Ithace, convoquent un synode à Bordeaux ; Priscillien proteste contre les conclusions du synode et vient à Trèves.
385	Conflit à la cour de Trèves entre Ithace et Martin, venu réclamer la clémence à Maxime. Après le départ de Martin, Rufus et Magnus conseillent à Maxime de

168 CHADWICK, op. cit, p. 137.

169 MATTHEWS, op. cit., p.180 note 6.

170 NAUROY, Gérard, « Ambroise de Milan ambassadeur a la cour de Trèves d'après la Lettre 30 (24 M) a Valentinien II », in *Connaissance des Pères de l'Église* n° 129, mars 2013, p. 2-18. Voir p. 13, note 45.

171 Voir p. 396 du chapitre dû à Charles PIETRI « Les dernières résistances du subordinatianisme et le triomphe de l'orthodoxie nicéenne (361-385) » in MAYEUR, Jean-Marie, PIETRI, Charles et Luce et alii (éd), *Histoire du Christianisme, tome II, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, pp. 357-398.

172 NAUROY, op. cit. p. 4.

173 CHADWICK, op. cit, p. 137.

174 MATTHEWS, op. cit. p. 173.

175 MATTHEWS, op. cit. p. 165.

176 MATTHEWS, op. cit. p. 176.

177 MATTHEWS, op. cit., p. 165 et SANCHEZ, op. cit., p. 38.

	tenir le procès. Premier procès de Priscillien par le magistrat Evodius, Ambassade d'Ambroise à Trèves.
386	Consulat d'Evodius avec Arcadius, fils de Théodose.
23 janvier 386 ¹⁷⁸	Rédaction de la loi en faveur du symbole professé à Rimini en 359, conciliant les doctrines arienne et orthodoxe, à l'instigation de Justine et de Valentinien.
385 ou début 386	Désistement d'Ithace, remplacé par Patricius. Second procès de Priscillien.
Pâques 386	Incident de la Basilique Portiana, entre les soldats de Valentinien et Justine, et Ambroise et ses partisans.
Début 386	Exécution de Priscillien et de ses suivants.
Après Pâques 386 ¹⁷⁹	Lettre de Maxime à Valentinien lui recommandant l'orthodoxie.
	Lettre de Maxime au pape Sirice expliquant son attitude face aux hérétiques.
Été 387	Maxime franchit les Alpes, passe en Italie et installe sa cour à Milan. Valentinien, Justine s'enfuit.
Été 388	Défaite des troupes de Maximus face à Théodose à Siscia, sur la Save
28 juillet ou 27 août 388	Maxime est livré à Théodose par ses propres soldats devant Aquilée ; dépouillé de ses attributs impériaux, il est exécuté.

Nous en arrivons ainsi à des conclusions similaires à celles qu'évoque Maria Escribano Pano dans un article récent consacré aux deux lettres de Maxime de la *Collectio Auellana*¹⁸⁰ : on peut affirmer que le procès, initié en 384 par la requête de Priscillien, se déroule en deux temps (*gemino iudicio*, écrit Sulpice en 50,3) : courant 385, pour ce qui est de la partie instruite par Evodius ; et début 386 au plus tard, sans doute avant les événements de la Basilique Portiana, pour la seconde partie, lorsque Patricius supplée Ithace. L'exécution de Priscillien ne suit pas forcément immédiatement le procès, mais l'évêque d'Avila est déjà mort au moment où Maxime envoie sa lettre à Sirice : peut-être dans le courant de l'année 386, mais pas plus tard. Il est très tentant de penser que

178 Cette loi est présentée en détail aux pp. 54-56 d'un autre article de Gérard NAUROY, « Le printemps 386 à Milan et le combat d'Ambroise », in *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, Metz, 1988, pp. 45-104 [en ligne], dernière consultation le 29 août 2021] URL : http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34463/ANM_1987_45.pdf

179 MATTHEWS, op. cit. p. 181.

180 Maria ESCRIBANO PANO, « Chapter four : Maximus' Letters in the *Collectio Auellana* : a comparative study » in LIZZI-TESTA Rita & Giulia MARCONI (éd.), *The Collectio Auellana and its revivals*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2019, pp. 50-85.

Maxime s'est arrangé pour que l'exécution de Priscillien soit la réponse orthodoxe à l'incident de la Basilique de Milan, et ce afin de marquer définitivement sa légitimité par rapport à Valentinien.

Pourquoi Sulpice ne mentionne-t-il pas Ambroise ? Il paraît évident que l'évêque de Milan, dont l'activité rayonne sur l'Italie, et moins la Gaule ou les Espagnes, n'est pas son héros : ses interventions dans l'affaire sont non seulement trop ponctuelles, mais sont également placées sous l'égide du pouvoir impérial de Valentinien ou de Théodose, à l'inverse de Martin.

II.A.4. La place de Priscillien et le point de vue de Sulpice

Après cette étude de la composition narrative de toute cette séquence, on peut formuler plusieurs observations.

Il semble d'abord qu'en dehors du rôle de meneur qu'il lui attribue à diverses reprises (son rôle initial, son portrait, ses écarts moraux, sa comparution finale), Sulpice ne place pas Priscillien au premier plan de façon constante ; non seulement Ithace lui dispute au début le rôle de protagoniste agissant, mais de nombreux passages évoquent les hérétiques en tant que collectif : la focalisation du récit sur Priscillien est donc à nuancer, et elle est peut-être parfois plus le fait des modernes que de Sulpice Sévère lui-même.

Par ailleurs, aucune des deux séquences du récit de Sulpice ne paraît remettre en cause l'accusation d'hérésie à l'encontre de Priscillien. Le procès de Trèves fige cependant sous l'impulsion de Maxime et Evodius la culpabilité de l'hérétique et modifie par conséquent la stratégie de Sulpice. Le récit des pérégrinations de l'évêque d'Avila accumulant par ailleurs les mentions de divers méfaits de sa part, on doit constater que le jugement de Sulpice Sévère sur la culpabilité de Priscillien en matière d'hérésie n'a rien d'équivoque. Mais il convient d'examiner le détail de ces accusations, tant le texte de Sulpice a pu parfois paraître suffisamment ambigu pour supporter des lectures divergentes.

On a déjà rapidement mentionné la fascination qu'a pu exercer Priscillien sur les anciens comme les modernes - qui tous se sont évidemment appuyés sur le récit des

Chroniques : détaillons quelque peu ces lectures. Certains commentateurs modernes ont cru déceler jusque chez Sulpice de la sympathie pour l'hérésiarque : Gerrit Kant Van Andel pointe ainsi un récit qui trahit l'émotion et l'implication de son auteur dans l'affaire priscillianiste, qui semble subtilement faire un éloge de Priscillien dans un démarquage positif du portrait sallustéen de Catilina, et paraît déplorer l'issue de l'affaire à travers l'intervention de Martin et la condamnation des accusateurs de l'hérésiarque¹⁸¹ : « (...) Sévère ressentit une affinité particulière avec le priscillianisme à un niveau éthique (si important aux yeux des anciens Romains) (...)»¹⁸². »

L'image que produit Henry Chadwick dans sa monographie touche parfois à l'éloge : « dans les années soixante-dix du quatrième siècle, les église espagnoles furent secouées par une voix nouvelle. Un laïc cultivé et pieux, de haut rang, peut-être sénatorial, nommé Priscillien, commença à demander à ses compagnons chrétiens de prendre plus au sérieux leur renoncement au baptême et de consacrer plus de temps à d'attentives études spirituelles¹⁸³. » Une telle présentation semble prendre le contre-pied total des textes polémiques hérésiologiques : il est nécessaire de faire la part des choses.

Sylvain Sanchez a montré les différents aspects de l'image qui a été celle de Priscillien dans l'Antiquité : « ascète catholique non conformiste », « martyr injustement persécuté dont le zèle pour Christ aurait pu faire un saint », hérétique notoire, ou promoteur d'un « manichéisme revisité¹⁸⁴ » ; l'historien décide en définitive que c'est le premier de ces visages qui est le véritable : il s'agit alors de réhabiliter quelque peu l'hérétique. De nombreux auteurs ont cherché à déconstruire l'accusation d'hérésie, parfois à l'aune de problématiques contemporaines¹⁸⁵ ; Sylvain Sanchez lui-même n'évite pas toujours le ton de l'admiration dans son évocation du personnage¹⁸⁶.

181 VAN ANDEL Gerritt Kant, *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1976 ; lire p. 97 pour l'appréciation générale de l'écriture de Sulpice, pp. 72-74 pour l'analyse du portrait de Priscillien et pp. 109-116 pour l'analyse du procès de Trèves.

182 VAN ANDEL, op. cit., p. 112 : « (...) Severus felt a certain affinity with Priscillianism on an ethical level (so important in ancient Roman eyes) (...) »

183 CHADWICK, op. cit., p. 8 : « A devout cultivated layman of high, possibly senatorial, standing, named Priscillianus, began to ask his fellow Christians to take their baptismal renunciation more seriously and to give more time to special spiritual study. »

184 SANCHEZ, op. cit., pp. 57-61.

185 On pourra lire deux versions d'un même article de Sylvain SANCHEZ : « L'historiographie du Priscillianisme, XIXe-XXe s. », in *Recherches augustiniennes et patristiques*, 34/2005, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 195-238, et « L'historiographie du priscillianisme (1559-2012) » consultable en ligne sur le site de l'auteur, URL : <https://www.sjgsanchez.fr/etudes-sur-le-priscillianisme/historiographie/> (consulté le 07 juillet 2021).

186 On pourra ainsi apprécier la brève biographie de Priscillien en tête de son article « Priscillien contaminé par un conformisme paranoïaque », in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n°481, Presses

L'étude de l'affaire priscillianiste dans son ensemble a pu susciter la sympathie des lecteurs modernes pour Priscillien : Michel Grandjean, théologien protestant, traite de « l'ère de Priscillien, ou la grande faute du christianisme » en comparant l'hérétique espagnol au chevalier de la Barre, même s'il souligne l'impossibilité de faire de Priscillien une victime et d'Ithace un bourreau¹⁸⁷.

On peut aussi constater que cette fascination a cours dans l'Espagne moderne, et particulièrement en Galice, dans un contexte régionaliste, voire nationaliste galicien : l'hispaniste Caroline Domingues cite l'écrivain Alfonso Castelao (1886-1950) qui n'hésite pas à annexer l'hérétique espagnol en écrivant que « la Galice a embrassé le christianisme de Priscillien pendant plus de 100 ans et aujourd'hui encore, il bout dans le fond de l'âme galicienne (...) Le priscillianisme a planté ses racines si profondément dans l'âme mystique de la Galice que, malgré les réprimandes des curés, notre peuple des campagnes est toujours hétérodoxe¹⁸⁸. » Même si l'hérésie n'est ici pas niée mais revendiquée, Priscillien est devenu un héros national.

Notre analyse initiale du récit semble contredire l'hypothèse d'une sympathie de Sulpice pour Priscillien ; la suite de notre travail s'efforce de répondre définitivement à cette question centrale du positionnement de Sulpice Sévère par rapport à Priscillien. On a déjà évoqué au chapitre précédent le pessimisme de Sulpice Sévère qui voit approcher la fin du monde et en lit les signes dans la corruption de la majorité des ecclésiastiques tout au long de la crise arienne. Le récit de cette dernière était clairement, à l'instar de la *Chronique* de Jérôme – mais par des moyens différents - un réquisitoire dirigé contre les ariens. Peut-il en être autrement pour l'évocation de l'affaire priscillianiste ? A quelle place ranger Priscillien l'hérétique dans le schéma de pensée de Sulpice ? Il ne semble pas à mettre au nombre des saints, avec Hilaire et Martin - et pourtant celui-ci intervient contre ses accusateurs au procès de Trèves. Est-il alors à rejeter du côté des évêques prisonniers de leurs luttes de pouvoir au détriment de la piété véritable, comme l'ont été Ursace et Valens, les deux ariens stigmatisés par Sulpice ? Ou bien l'hérétique occupe-t-il une

universitaires de l'Institut catholique de Toulouse, Toulouse, 2020, pp. 79-97.

187 GRANDJEAN Michel, « L'ère de Priscillien ou la grande faute du christianisme ? » in *Revue de théologie et de philosophie*, n°132, Droz, Genève, 2000, pp. 361-376.

188 DOMINGUES Caroline, « La perception de l'étranger au sein du nationalisme galicien », in Christian LAGARDE, Ilda MENDES DOS SANTOS, Philippe RABATÉ et Ana-Clara SANTOS (éd.), *La part de l'Étranger, HispanismeS*, n°1, janvier 2013, Société des Hispanistes Français, Paris, 2013, pp. 330-342.

troisième place ?

II.B. Un récit judiciaire

Le récit de Sulpice culmine, on l'a vu, au procès de Trèves, qui en est la péripétie à la fois centrale et finale. Toute la structure du récit pousse à ce climax qui voit Priscillien jugé et condamné. Le récit des *Chroniques* intervient ainsi comme la *narratio* d'un discours rhétorique destiné à accuser ou défendre Priscillien. La seule discordance dans la logique des événements vient de l'intervention de Maxime, qui modifie et les griefs et la sentence attendus, mais cela n'altère pas le jugement de Sulpice Sévère sur la qualification de Priscillien en tant qu'hérétique condamnable. Plusieurs interventions et notations de l'historien en attestent :

- il qualifie sa doctrine de « détestable enseignement », *doctrinam exitiabilem* (46,2), et de *perfidia* (46,3 et 48,1), traduit tantôt par « trahison de la foi », ou « foi erronée » par Ghislaine de Senneville-Grave ;
- il désigne les priscillianistes comme les « mauvais », *malos* (46,3) ;
- il emploie pour les désigner à plusieurs reprises le terme *haeretici* (47, 1 ; 47,2 ; 49,2) ;
- il n'hésite pas à les désigner également sous le terme de *gnostici*, « les gnostiques » (47,2), assumant ainsi totalement l'amalgame hérésiologique ;
- il les accuse, comme il est de coutume dans la polémique hérésiologique, de « prédications fallacieuses » et de « tromperies » (*pravis praedicationibus, erroribus*, 48,1) tout en reprenant, comme pour les ariens, la métaphore de la contagion (*infecere nonnullos*, « ils contaminèrent quelques personnes ») ;
- enfin, lorsqu'il tire le bilan du procès, il ne fait que constater froidement leur culpabilité sans aucun doute en parlant de « griefs si évidents » (*tam manifestis criminibus*, 49,3).

Comment peut-on alors supposer qu'il y aurait de la part de Sulpice une sympathie implicite ou une fascination pour l'hérétique ? Il s'agit, pour Sulpice Sévère, de rédiger la partie narrative d'un acte d'accusation de Priscillien ; il nous faut alors examiner en quoi consistent les griefs. On ne peut que constater qu'ils sont nombreux : étudions-en l'écriture, la portée accusatoire, et la véracité historique. Nous pouvons dénombrer trois accusations. Sulpice ouvre en effet son récit par la présentation d'une généalogie

hérésiologique qui permet de faire de Priscillien un hérétique ; puis il n'hésite guère à évoquer les crimes de Priscillien contre la morale qui le rapprochent des gnostiques ; mais s'il ne reprend pas à son compte l'amalgame avec les manichéens, il montre que la corruption du pouvoir, dont ont largement profité les hérétiques, a également causé leur perte.

II.B.1. La généalogie hérésiologique

Le récit de Sulpice Sévère s'ouvre, on l'a vu, sur un exposé hérésiologique exposant les origines du priscillianisme. La démarche hérésiologique suppose la pratique de l'amalgame, et Sulpice Sévère, à cette occasion, ne se prive pas du procédé. Comme l'écrit Benoît Jeanjean, l'amalgame « peut (...) donner lieu à l'identification pure et simple de deux hérésies différentes, voire contradictoires, à travers la réduction de leurs doctrines à un dénominateur commun, si infime soit-il. L'identification (...) vise à réduire l'originalité d'un nouvel hérétique et tend à prouver que celui qui n'est que le rejeton ou le surgen, voire la réincarnation d'un hérétique plus ancien, a déjà été réfuté avec lui¹⁸⁹. » Cette pratique se traduit également assez souvent par la mise en évidence d'une filiation, la *diadochè* ou « succession » que nous évoquions en introduction en mentionnant les travaux d'Alain Le Boulluec et Aline Pourkier, entre l'hérésie la plus ancienne et le mouvement le plus récent.

Sulpice nous fait dès le début un exposé des origines de ce qu'il n'appelle pas encore le priscillianisme.

Le passage (46, 1-2) est bref mais riche en informations :

Namque tum primum infamis illa Gnosticorum haeresis intra Hispanias deprehensa, superstitio exitiabilis arcanis occultata secretis. origo istius mali Oriens atque Aegyptus, sed quibus ibi initiis coaluerit haud facile est disserere; primus eam intra Hispanias Marcus intulit, Aegypto profectus, Memphi ortus. huius auditores fuere Agape quaedam, neu ignobilis mulier, et rhetor Helpidius. Ab his Priscillianus est institutus (...).

189 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, p. 362.

« En effet, c'est alors pour la première fois que se manifesta dans les Espagnes cette détestable hérésie des gnostiques, une « superstition pernicieuse » masquée en de secrets mystères. L'origine du mal, c'est l'Orient et l'Égypte, mais il n'est pas facile d'expliquer quels furent les débuts de son développement. Le premier à l'introduire en Espagne fut Marcus, venu d'Égypte ; Memphis fut son lieu de naissance. Il eut pour disciples une certaine Agapé, femme d'une famille non obscure, et le rhéteur Helpidius. C'est par eux que Priscillien fut formé. (...) »

Sulpice assimile en premier lieu Priscillien aux gnostiques, qu'il déclare originaires d'Égypte. La fin du passage s'efforce de recréer la généalogie de la transmission, de maître à élève, de l'hérésie, car le narrateur précise à chaque fois qu'il s'agit bien d'une relation didactique (*auditores, institutus*). Qui sont ces personnes ?

- le premier Gnostique à venir en Espagne serait un certain Marcus, né à Memphis en Égypte ;

- deux de ses disciples sont nommés : Agapé et Helpidius. Les brèves notations qui leur sont associées sont significatives : Sulpice met en avant leur distinction sociale (*neu ignobilis mulier*) ou intellectuelle (*rhetor*).

- enfin est mentionné Priscillien, disciple des précédents.

Le personnage cité comme origine du mouvement, Marc de Memphis, pose problème. Sanchez¹⁹⁰, rappelle les diverses hypothèses d'identification formulées par les historiens modernes. Il semble que Sulpice nous renvoie de manière erronée à Marc le Mage, un disciple de Basilide, mentionné par l'hérésiologue Irénée de Lyon dans son *Contre les hérésies* (c. 185)¹⁹¹. Une fois les sources hérésiologiques « décapées », pour reprendre un terme de Jean-Daniel Dubois, il semble que ce Marc le Mage fut un

190 SANCHEZ, op. cit., p. 30 et pp. 132-137. Nous ne rappellerons pas les nombreuses références sur lesquelles il s'appuie, et nous contenterons de résumer son propos.

191 Sur Marc le Mage, il existe une monographie complète que nous n'avons pas consultée, celle de Niclas FÖRSTER, *Marcus Magus, Kult, Lehre, und Gemeinde-leben einer valentinianischen Gnostiker-gruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999. Jean-Daniel DUBOIS en a fourni un compte-rendu précis : « FÖRSTER (Niclas), Marcus Magus, Kult, Lehre, und Gemeinde-leben einer valentinianischen Gnostiker-gruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 110, avril-juin 2000, document 110-19, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/20548>. Le même Jean-Daniel DUBOIS l'évoque dans une conférence : « Gnose et manichéisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 07 octobre 2008, consulté le 13 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asr/234>.

théologien chrétien d'obédience gnostique et valentinienne. Il serait venu dans le Sud des Gaules (vallée du Rhône, Aquitaine), puis serait passé en Espagne, et aurait mené une école de disciples. Irénée le présente comme « un charlatan séducteur de nombreuses femmes¹⁹² » en interprétant de façon hostile un rituel gnostique de mariage spirituel.

Ce Marc ne peut bien sûr pas être le maître d'Agapé et Helpidius, pour des raisons de chronologie évidentes. D'où vient l'erreur de Sulpice ? On peut hésiter entre rumeur contemporaine et sources livresques. Sanchez nous renvoie à Jérôme, qui, d'après lui, mentionne tantôt Marc le Mage, le personnage du IIe siècle, tantôt un Marc du IVe siècle qui semble distinct du premier¹⁹³. Deux passages de Jérôme sont dignes d'intérêt quant à cette question. Le premier, issu de la lettre 75 à Théodora, veuve de Lucinus, est ainsi rédigé :

Refert Irenaeus, uir Apostolicorum temporum, et Papias, auditoris Euangelistae Ioannis discipulus, Episcopusque Ecclesiae Lugdunensis quod Marcus quidam de Basilidis Gnostici stirpe descendens, primum ad Gallias uenerit et eas partes per quas Rhodanus et Garumna fluunt, sua doctrina maculauerit maximeque nobiles feminas, quaedam in occulto mysteria repromittens, hoc errore seduxerit magicis artibus, et secreta corporum uoluptate, amorem sui concilians. Inde Pyrenaeum transiens, Hispanias occuparit, et hoc studii habuerit, ut diuitum domos, et in ipsis feminas maxime appeteret quae ducuntur uariis desideriis, semper discentes, et nunquam ad scientiam ueritatis peruenientes.

« Irénée, homme des temps apostoliques, disciple de Papias, l'élève de Jean l'Evangéliste, et évêque de Lyon, rapporte qu'un certain Marc, issu de la souche du Gnostique Basilide, vint d'abord dans les Gaules et souilla de sa doctrine les contrées où s'écoulaient le Rhône et la Garonne, séduisant surtout des femmes nobles, en promettant certains mystères cachés, s'attirant leur amour par ses arts magiques et par le plaisir secret des corps. De là, traversant les Pyrénées, il s'établit en Espagne, et s'efforça d'entrer dans les maisons des riches et surtout leurs femmes, qui sont conduites par des désirs variés, toujours avides d'apprendre mais sans jamais parvenir à la connaissance de la vérité¹⁹⁴. »

192 DUBOIS, op. cit., § 5.

193 SANCHEZ, op. cit., p. 133-134.

194 JÉRÔME, *Correspondance*, éd. Jérôme Labourt, Les Belles Lettres, CUF, Paris, tome IV (1954), ep.

Sanchez souligne qu'il doit sans doute s'agir ici de Marc le Mage. La référence à Irénée et dans une moindre mesure à Basilide semblent le prouver. On passera rapidement sur les clichés misogynes et scripturaires¹⁹⁵ sur les femmes avides de nouveauté mais incapables d'accéder à la vérité pour constater que l'hérétique est ici attaqué sur sa débauche sexuelle (déjà relevée par Irénée), sa pratique des arts magiques et son parasitisme à l'égard des riches aristocrates. Il est significatif de constater que l'on retrouvera presque les mêmes accusations à l'encontre de Priscillien : le portrait de Marc le Mage semble ici le prototype de celui de notre hérétique.

L'autre texte comporte quelques différences relevées par Benoît Jeanjean : un extrait de *In Isaiam* du Stridonien, s'il reprend les mêmes éléments (séduction de femmes riches, pratiques magiques...) fait du Marc qu'il cite un Egyptien. « L'on serait tenté de l'identifier avec Marc de Memphis, hérétique du IV^e siècle dont l'hérésie est à la base du priscillianisme. Si le lecteur moderne peut avoir un instant d'hésitation face à cette double dénomination, il ne fait aucun doute que Jérôme ne songe qu'à un seul et même homme¹⁹⁶. » Les deux textes mentionnent en effet la référence à Irénée. « La confusion s'explique cependant par la façon dont Jérôme a pu être renseigné sur le priscillianisme : cette hérésie étant contemporaine, il ne tient sans doute son information que de témoignages imprécis, voire contradictoires (...). Ainsi il a pu entendre dire qu'on reprochait à ce dernier de partager les erreurs de Basilide et de Marc l'Egyptien. Ne connaissant pas ce dernier, il l'a aussitôt identifié à l'autre Marc, le gnostique. La succession qu'il établit entre hérésies gnostiques et priscillianisme repose donc sur une erreur, d'autant plus que, contrairement à ce qu'il prétend, Irénée dont il invoque le témoignage pour étayer sa construction, ne mentionne pas le passage de Marc en Espagne¹⁹⁷. »

Reste alors ce second Marc l'Egyptien, ou de Memphis, qui aurait donc vécu au IV^e siècle. Nous n'en avons nulle trace. Sur cette question, Sanchez suit Chadwick qui invoque une invention du premier accusateur de Priscillien : « la confusion peut donc

75, 3. Traduction personnelle.

195 Benoît JEANJEAN a attiré notre attention sur les références habituelles de Jérôme à un passage de la deuxième épître de Paul à Timothée (Tim. 2, 3, 6), croisé avec une autre référence à l'épître aux Ephésiens (Eph 4, 14) à chaque fois qu'il s'est agi d'aborder la mise en cause de femmes hérétiques.

196 JEANJEAN, op. cit., p. 365.

197 JEANJEAN, op. cit., toujours à la p. 365.

s'expliquer par l'*Apologie* d'Ithace, qui serait la source commune à tous ces controversistes pour cette explication gnostique du priscillianisme. (...) La piste gnostique semble relever plus d'accusations hérésiologiques dont les instigateurs seraient Hydace et Ithace, que d'une réalité historique prégnante. Marc serait une invention ithacienne destinée à mieux asseoir son accusation de magie¹⁹⁸. » Amalgame et généalogie semblent donc destinées à étayer une accusation hérésiologique qui rejaillira, dans le récit de Sulpice, sur Priscillien, chargé des mêmes griefs. « Il n'est pas impossible que Priscillien (...) a été en partie condamné et exécuté à partir de constructions analogues à celle de Jérôme¹⁹⁹. »

Mais si le second Marc ne semble pas être identifiable, voire réel, il n'en est pas de même pour les maîtres directs de Priscillien cités par notre historien, Agapé et Helpidius. On a déjà relevé les brèves notations de Sulpice qui les caractérisent comme des membres de la haute société (un rhéteur et une aristocrate, même si la litote *non ignobilis mulier*, interrogé²⁰⁰). Notre historien précise bien leur rôle actif : *ab his Priscillianus est institutus*. Si Agapé disparaît aussitôt du récit de Sulpice, le rhéteur Helpidius est d'ailleurs au nombre des condamnés – en tant que laïc, comme Priscillien – du concile de Saragosse en 380 (47,1) auquel l'auteur précise qu'ils n'assistaient pas. Il faut donc croire que le rhéteur avait un rôle équivalent au futur évêque d'Avila, et qu'il prêchait sans doute autant que lui. Les deux personnages n'apparaissent pas uniquement chez Sulpice mais également – à nouveau ! - chez Jérôme. C'est dans sa fameuse lettre à Ctésiphon, datée du milieu de l'année 414²⁰¹, qu'il les nomme – suivant peut-être en cela Sulpice²⁰² - et donne des précisions dans un passage assez célèbre et souvent commenté²⁰³ :

In Hispania Agape Elpidium, mulier uirum, caecum caeca duxit in foueam, successoremque qui Priscillianum habuit, Zoroastris magi studiosissimum, et ex mago Episcopum, cui iuncta Galla non gente, sed nomine, germanam huc illucque currentem alterius et uicinae haereseos reliquit haeredem.

198 SANCHEZ, op. cit. pp. 136-137.

199 Nous aurons plus loin l'occasion de vérifier cette affirmation de Benoît JEANJEAN, op. cit., p. 366.

200 La réminiscence sallustéenne ne fonctionne pas ici : la Fulvia de la *Conjuration de Catilina*, XXIII, bien que « muliere nobili », n'a pas grand rapport avec Agapé.

201 JEANJEAN, op. cit., p. 95.

202 BURRUS, op. cit., p. 139 ;

203 JÉRÔME, *Lettres*, éd. Jérôme Labourt, Les Belles Lettres, CUF, Paris, tome VIII (1963), CXXXIII, « Ad Ctesiphontem adversus Pelagium », 4. Nous reprenons la traduction de Benoît JEANJEAN, op. cit. pp. 403-404. Nous reviendrons également plus loin sur l'intégralité de ce passage à propos du rôle des femmes dans le priscillianisme.

« En Espagne, Agapé, une épouse aveugle, conduisit au fossé son mari aveugle, Elpidius, et elle eut pour successeur Priscillien, un mage qui, plein de zèle pour le mage Zoroastre, devint évêque ; après s'être unie à celui-ci, Galla (c'est son nom, pas sa nationalité) lui laissa une fille naturelle, héritière errante de son hérésie, voisine de celle qui l'avait précédée. »

Nous voici donc avec toute une famille reconstituée, Agapé, épouse d'Helpidius, et leur fils spirituel Priscillien qui se voit lui-même adjoindre une certaine Galla et une fille naturelle. En plus d'apporter cette précision dont nous ignorons la source, Jérôme met en scène le couple dans un clin d'œil à peine démarqué de la parabole des aveugles (Mt 15,14) : *caecum caeca duxit in foueam*, « une femme aveugle, conduisit au fossé son mari aveugle ». Mais le fait de faire porter l'initiative de l'hérésie à la femme est un cliché hérésiologique – même si l'on ne peut exclure que cela ait pu être la réalité dans le cas qui nous occupe. Nous n'avons rien de plus sur le couple Agapé-Helpidius²⁰⁴.

Pour Sulpice, Priscillien est donc un gnostique. Jamais il ne parle de « priscillianisme » : l'amalgame est absolu dans notre récit, et comme l'ont remarqué nombre de commentateurs, jamais Sulpice ne détaille les idées de Priscillien en matière théologique. On a vu surgir également dans la tradition post-sulpicienne un second amalgame faisant de Priscillien un manichéen : c'est également sous cette dénomination que le procès de Trèves l'a condamné²⁰⁵.

II.B.1.a. Les amalgames hérésiologiques

Partons de l'hypothèse que les mots ont un sens pour ceux qui les utilisent ; en d'autres termes, que l'amalgame avec telle ou telle hérésie n'est jamais gratuit dans l'esprit de ceux qui le formulent. Cela ne signifie cependant pas que ces catégories ne peuvent pas être mouvantes ou floues.

Sulpice Sévère comme Jérôme, premiers témoins de la tradition, invoquent

204 Helpidius semble un nom fréquent : la PLRE I, pp. 413-416, en dénombre douze, dont le nôtre ; quant à Agapé, elle n'y figure pas. Ce dernier nom se retrouve par ailleurs chez Irénée de Lyon (*Adversus haereses*, I, 1, 2) qui le mentionne comme le nom de l'un des douze éons, mais c'est évidemment la personnification d'une vertu.

205 La lettre de Maxime à Sirice recueillie dans la *Collectio Auellana* est très claire sur ce point : voir SANCHEZ, op. cit., pp. 96-97.

conjointement l'amalgame avec le gnosticisme dans les premières années suivant le procès de Trèves – ce qui ne doit rien au hasard. A évidemment été évoquée la possibilité d'une source commune, mais, on va le voir, une telle hypothèse ne résoudrait pas tous les problèmes d'interprétation. L'amalgame avec le manichéisme s'ajoute à cette accusation et semble également récurrent dans nos textes. La question de la réalité de ces accusations a évidemment occupé de nombreux chercheurs. Déjà difficile à trancher du fait de la nature des sources (majoritairement polémiques) et du caractère ardu des textes laissés par les priscillianistes²⁰⁶, le débat est rendu épineux par la confusion qui règne dans les esprits de l'Antiquité tardive comme de nos jours entre manichéisme et gnosticisme : les courants gnostiques semblent nombreux et multiformes, et qui plus est, le manichéisme, mieux identifié, est parfois considéré comme d'origine gnostique²⁰⁷.

Ici notre questionnement est le suivant : Sulpice accuse Priscillien d'être un hérétique de façon assez claire, certes, mais pourquoi fait-il de Priscillien un gnostique ? Quelles sont la portée et l'origine de l'amalgame hérésiologique qu'il pratique ici ? L'accusation de manichéisme n'aurait-il pas été, dans le cadre d'un réquisitoire, plus efficace ? pourquoi Sulpice ne détaille t-il aucune des idées théologiques de Priscillien ?

Il est intéressant de reconstruire la succession chronologique des amalgames opérés par nos historiens et, à titre de comparaison, par quelques hérésiologues contemporains (Jérôme, Augustin, Orose et Philastre). Le lecteur peut les trouver dans le tableau suivant :

<i>Date</i>	<i>Amalgame</i>	<i>Auteur</i>
Entre 380 et 388	Gnostique et manichéen <i>et Gnosticorum et Manichaeorum particulam perniciosissimam aequae sequuntur</i>	Philastre de Brescia, <i>Diuersarum Haereseon Liber</i> , 84 ²⁰⁸
392	Gnostique (doutes) <i>hic usque hodie a nonnullis gnosticae (...) haereseos accusatur</i>	Jérôme, <i>De Viris illustribus</i> , 122

206 Henry CHADWICK, op. cit., p. 103 (« at first sight the prologues appear nothing but inspissated darkness, so opaque to the understanding that no tolerable sense can be extracted from them (...) that sense is at times oracular. »).

207 François DECRET, relève dans son ouvrage *Mani et la tradition manichéenne*, Points/Seuil, Paris, 2005, pp. 32-33, les points de convergence entre les manichéens et la Gnose – ou les gnosticismes.

208 Datation indiquée par SANCHEZ, op. cit., p. 94. Pour le texte, voir PHILASTRE DE BRESCIA, *Diuersarum Haereseon Liber*, éd. F. MARX, CSEL 38, Vienne, 1898.

Entre 393 et 429	Gnostique <i>De Gnosticis aliis</i>	<i>Indiculus de Haeresibus</i> , 13-16 ²⁰⁹
401	Gnostique <i>illa Gnosticorum haeresis</i>	Sulpice Sévère, <i>Chroniques</i> , II, 46, 1 et 47, 2
403	Aucun amalgame <i>Priscillianus ; haereticos</i>	Sulpice Sévère, <i>Gallus</i> , III, 11,2 ; 11,4 ; 11,9 ; 12,1 ; 12,3 ²¹⁰
405	Manichéens	Saint-Augustin, <i>De Natura boni</i> , 47 ²¹¹
413-414	Manichéens <i>Priscillianus primum in eo Manichaeis miserior;</i>	Orose, <i>Consultatio siue commonitorium Orosii...</i> , 2 ²¹²
414	Manichéen, gnostique, zoroastrien <i>Priscillianus in Hispania pars Manichei ; partem habent Gnosticae haeresos ; Zoroastris magi studiosissimum</i>	Jérôme, <i>Lettre 133, à Ctésiphon</i> 3 et 4
429	Gnostique, manichéen, sabellien <i>maxime gnosticorum et manichaeorum dogmata permixta ; Priscillianus sabellianum antiquum dogma restituit</i>	Saint-Augustin, <i>De Haeresibus</i> , 70
452	Manichéen <i>Manichaei deprehensi summo Maximi studio</i>	<i>Chronica Gallica 452</i>
455	Gnostique et manichéen <i>ex Manichaeorum et Gnosticorum dogmate</i>	Prosper d'Aquitaine, <i>Chronique</i>
470	Gnostique <i>declinans in haeresim Gnosticorum mais aussi manichéens latentes Manichaei</i>	Hydace, <i>Chronique</i>

209 Datation proposée par Jean-Louis MAIER, *Le dossier du Donatisme, II : de Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène*, Akademie Verlag, Berlin, 1987, pp. 203-204.

210 SULPICE SEVERE, *Gallus, Dialogues sur les « vertus » de Saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, Le Cerf, SC 510, Paris, 2006. Ni l'amalgame avec les gnostiques ni le terme « Priscillianistes » n'est évoqué dans l'extrait qui nous concerne (et sur lequel nous reviendrons) : la visite de Martin à Trèves pour convaincre Maxime de cesser la traque des « hérétiques » en Espagne après l'exécution de Priscillien.

211 Cité par SANCHEZ, op. cit. pp. 108-109. Le texte latin du *De Natura boni*, 47, dans la CPL ne mentionne pas les manichéens à l'endroit indiqué par la traduction donnée par Sanchez, mais le contexte désigne clairement les manichéens.

212 *Consultatio siue commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum*, in *Priscilliani quae supersunt*, éd. Georg SCHEPSS, CSEL18, Vienne, 1889, pp. 149-157.

Il importe de rappeler d'abord les limites de cet exercice de *Quellenforschung* : une telle reconstruction ne peut évidemment ni ignorer ni supposer la possibilité de l'existence de textes aujourd'hui perdus ; par ailleurs, il y a tout un monde entre consulter une source et en dépendre : nous ne pouvons nous appuyer que sur les traces intertextuelles qui affleurent dans les textes et l'on peut parfois supposer, sans certitude néanmoins, que c'est sciemment qu'un auteur ignore une information qu'il aurait pu lire dans un texte antérieur.

On distingue d'abord une tradition qui part de Philastre, suivi par Augustin²¹³ et Orose puis par Prosper d'Aquitaine – les liens intertextuels entre ces auteurs ont été largement démontrés – et affirme le double amalgame ; le fait qu'Augustin ne mentionne pas les gnostiques dans le *De Natura boni* ne doit pas nous étonner au vu du contexte du passage, dans lequel Augustin s'attaque avant tout au manichéisme. Pour Charles Pietri, l'allusion d'Augustin, qui s'appuie sur « les rumeurs qui circulent à Rome en 387-388 », n'est pas certaine, et ce serait plutôt la lecture du texte d'Orose, que celui-ci lui a adressé, qui oriente l'évêque d'Hippone vers l'amalgame manichéen²¹⁴. Orose, pour sa part, développe également selon Sylvain Sanchez une lecture gnostique des idées de Priscillien²¹⁵.

La deuxième tradition serait celle qui part de Sulpice ou Jérôme²¹⁶ : elle privilégie l'amalgame avec les gnostiques, sans citer les manichéens, et aboutirait à Hydace de Chaves. Comme le soulignent Virginia Burrus et Ghislaine de Senneville-Grave²¹⁷, Jérôme comme Sulpice évitent volontairement l'amalgame avec les manichéens, « par calcul délibéré²¹⁸ » : pour l'éditrice française de Sulpice, « l'auteur a toujours tu l'accusation de magie [pour] imposer à ses lecteurs l'idée que le priscillianisme n'est pas une hérésie manichéenne, et donc que, l'accusation de magie n'étant pas justifiée, l'intervention des

213 BURRUS, op. cit. p. 127, et SANCHEZ, op. cit. p. 108 et 122.

214 PIETRI, Charles, « Les succès : la liquidation du paganisme », in MAYEUR, Jean-Marie, PIETRI, Charles et Luce et alii (éd), *Histoire du Christianisme, tome II, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, pp.399-434. Citation de la p. 433.

215 SANCHEZ Sylvain, « Le Priscillianisme selon Orose », [en ligne], dernière consultation le 05 septembre 2021. URL : <https://www.sjgsanchez.fr/wp-content/uploads/2018/05/sjgsanchez-Augustinus.pdf> ; version française de l'article « El priscilianismo, según Orosio », in *Augustinus*, 57/1, 2012, p. 177-192.

216 *L'Indiculus de Haeresibus* est à placer à part, comme on le verra plus bas. Sa datation large nous interdit en outre de le situer à l'origine de cette tradition.

217 BURRUS, op. cit. p. 127.

218 De Senneville-Grave, p. 47.

tribunaux civils est inadmissible²¹⁹. » Nous reviendrons sur cette lecture.

Cet amalgame gnostique, qui est l'objet d'un débat, puisque l'on voit que Jérôme mentionne que Priscillien « est accusé par certains » (*a nonnullis (...) accusatur*) sans nommer quiconque. De même, d'où le Stridonien et Sulpice tirent-ils leur généalogie hérésiologique évoquant Marc de Memphis ? D'aucuns ont suggéré que le texte d'Ithace, qu'on appelle en général l'*Apologie* en se fondant sur une notice d'Isidore de Séville, et que l'évêque aurait écrit pour se défendre des accusations portées contre lui à l'issue de toute cette affaire, serait la source de cet amalgame. Virginia Burrus cite la notice d'Isidore de Séville et renvoie à l'affirmation de Babut : Sulpice et Jérôme s'appuieraient tous les deux sur Ithace²²⁰. Ghislaine de Senneville-Grave cite également le texte comme une source de Sulpice aux côtés des *Actes* du concile de Saragosse et des deux premiers *Traité*s de Priscillien²²¹. Ce n'est pas impossible mais semble peu vérifiable, d'autant plus qu'elle évoque aussi les témoignages oraux²²² ; Sulpice Sévère est à ranger parmi les amis de Delphin, ce dernier a ainsi pu également lui fournir les informations sur ce point. Mais cette reconstruction pose plusieurs problèmes :

- en premier lieu, les accusations d'Ithace relèvent plutôt des clichés de la polémique anti-manichéenne ; nous n'avons cependant pas le texte d'Ithace pour vérifier qu'il ne confond pas gnostiques et manichéens²²³ ;
- ensuite, peut-être Sulpice a-t-il lu Ithace ; mais il ne s'appuie pas véritablement sur ce dernier en ce qui concerne l'amalgame hérésiologique ;
- Virginia Burrus propose enfin une explication plus logique que purement philologique en s'appuyant sur le refus patent de Jérôme et Sulpice d'évoquer le manichéisme : plutôt que d'attaquer frontalement Priscillien, nos deux promoteurs de l'ascétisme défendraient ainsi leur propre vision du saint homme, tant l'écho entre les deux mouvements serait proche. Nous reviendrons sur cette idée séduisante : reste que du point de vue de la question des sources de cet amalgame, cela conduit à exclure l'influence « d'hypothétiques sources communes²²⁴. »

219 De Senneville-Grave, p. 488.

220 BURRUS, op. cit. pp. 126-127.

221 De Senneville-Grave, p. 47.

222 Voir l'introduction de Jacques Fontaine, pp. 19-21, à la *Vie de Saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, tome I, Le Cerf, SC 133, Paris, 1976.

223 BURRUS, op. cit., p. 127.

224 BURRUS, op. cit., p. 127 : « The answer, I think, is most helpfully sought, not in hypothetical common sources (...) »

Virginia Burrus explore alors les écrits de Jérôme et montre que celui-ci, plongé dans sa traduction de l'Ancien Testament, s'inquiète particulièrement de l'utilisation d'écrits apocryphes par les gnostiques et fait de nombreuses allusions à Priscillien²²⁵. C'est cette accusation formulée à l'encontre de Priscillien qui semble le guider dans le rapprochement qu'il opère. L'influence d'Irénée de Lyon – ou plutôt le souvenir, voire l'utilisation d'Irénée de Lyon, tant Jérôme fait « un usage fallacieux du nom d'Irénée²²⁶ » à travers l'utilisation du personnage de Marc, est également déterminante. Quant à Sulpice, elle relève plutôt l'influence de Salluste et de certains passages bibliques, sans exclure que Sulpice ait pu consulter d'autres sources et confronté divers témoignages contemporains.

Reste la question du double amalgame : pourquoi Philastre, Augustin, Prosper et Hydace lancent-ils ainsi un double anathème ? Reconnaissons que les deux catégories ne s'excluent pas forcément dans l'esprit de nos auteurs ; de la même façon, un même personnage a pu être rattaché aux deux hérésies : ainsi Marc de Memphis est tantôt associé aux gnostiques, tantôt à Mani. *L'Indiculus de Haeresibus*, parlant de « l'impureté des gnostiques » précise également : *Sed et Manichaeus posterior licet tempore, in eadem impuritate inuenitur processisse*, « Mais Mani aussi, bien que d'une époque plus tardive, progressa lui aussi dans cette impureté²²⁷. » Outre la filiation entre dualisme gnostique et manichéen, qui peut amener à les apparenter doctrinalement, il faut admettre que les contemporains les moins renseignés ont pu confondre les « étiquettes » hérésiologiques. Sylvain Sanchez évoque ainsi le témoignage du Code Théodosien qui montre que « le législateur confond des mouvements qu'il amalgame²²⁸. » On peut donc voir dans le double amalgame l'effet d'une réelle compétence théologique comme celui d'une ignorance plus ou moins volontaire, tant le nom de manichéen a fini par être une réelle malédiction²²⁹.

Notons aussi que le premier texte qui indique ce double amalgame, la notice de Philastre de Brescia, ne nomme pas clairement Priscillien : *Sunt in Galliis et Hispaniis et Aquitania ueluti abstinentes, qui et Gnosticorum et Manichaeorum particulam perniciosissimam aequae sequuntur*, « On trouve dans les Gaules, les Espagnes et

225 BURRUS, op. cit., pp. 129-134.

226 Henri-Charles Puech, cité par SANCHEZ, « Les Priscillianistes ou les autres gnostiques », in *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXX 1, 2012, pp. 125-148. Voir l'analyse de la lettre 75 de Jérôme par Benoît JEANJEAN que nous avons citée plus haut.

227 *Indiculus de Haeresibus*, 13. Texte reproduit et traduit par SANCHEZ, op. cit., pp. 125-148.

228 SANCHEZ, op. cit., pp. 93-94.

229 DECRET, François, *Mani et la tradition manichéenne*, Points/Seuil, Paris, 2005, p. 12.

l'Aquitaine des sortes d'abstinents, qui suivent le très pernicieux groupuscule des gnostiques et des manichéens²³⁰. » Suivent une liste de divers points de doctrine et pratiques de ce groupe condamné par Philastre. L'ensemble de la notice a été diversement interprété : Sylvain Sanchez rapproche des pratiques de Priscillien et ses adeptes le détail des accusations portées par Philastre contre ce groupe manifestement encore non nommé. « Si Philastre désigne bien les priscilliens, il les décrit de façon hérésiologique en superposant gnostiques, manichéens et priscilliens en une même famille hérétique²³¹. » Le fait qu'Augustin reprenne les éléments de la notice de Philastre semble confirmer cette lecture²³².

Le cas d'Hydace, qui semble au confluent des deux traditions, est explicable d'une autre façon : n'oublions pas, comme notre analyse du texte de sa *Chronique* l'a montré, qu'Hydace met en scène le zèle de l'évêque de Rome, Léon le Grand, à poursuivre les manichéens. Cela l'amène à faire état de l'amalgame entre priscillianisme et manichéisme tout en affirmant que Priscillien est un Gnostique. Examinons plus en avant la position hérésiologique de Léon à travers sa lettre à Thoribius²³³.

Léon le Grand vise nommément dans sa missive les priscillianistes, plusieurs fois nommés comme tels. Un passage éloquent du début de sa lettre montre que l'évêque de Rome fait du priscillianisme une sorte d'hérésie suprême, condensant toutes les erreurs des hérésies précédentes. Mais il ajoute aussitôt, La liste des éléments qu'il cite à l'appui de ce « super amalgame » relève de clichés associés au manichéisme comme au paganisme :

Nihil est enim sordium in quorumcumque sensibus impiorum, quod non in hoc dogma confluerit : quoniam de omni terrenarum opinionum luto multiplicem sibi faecem commiscuerunt, ut soli totum biberent quidquid alii ex parte gustassent. Denique si universae haereses quae ante Priscilliani tempus exortae sunt diligentius retractentur, nullus pene inuenietur error de quo non traxerit impietas ipsa contagium, quae non contenta eorum recipere falsitates qui ab Euangelio Christi sub Christi nomine deuiarunt, tenebris se etiam paganitatis immersit, ut per

230 PHILASTRE DE BRESCIA, op. cit., 84. Traduction personnelle.

231 SANCHEZ, *Priscillien, un chrétien non conformiste*, Beauchesne, Paris, 2009, p. 329.

232 DELAGE, Pascal-Grégoire, « Dames d'Aquitaine en quête de pères spirituels », in DELAGE Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes*, Actes du colloque de La Rochelle (6 et 7 septembre 2003), Caritas Patrum, Royan, 2009, pp. 326-353, note 41 p. 336.

233 LEON, *Epistola ad Thuribium Asturicensem Episcopum*, in PL 84, 745-754.

magicarum artium profana secreta et mathematicorum uana mendacia, religionis fidem morumque rationem in potestate daemonum et in effectu siderum collocaret.

« Parce qu'il n'y a nulle ordure issue des idées de toutes sortes d'impiétés qui ne s'est pas écoulée dans cette doctrine : puisque ils se sont façonnés un mélange composite de la boue de toutes les opinions terrestres, de telle sorte qu'eux seuls l'avalent toute entière quand les autres n'en ont goûté qu'une partie. Car enfin si on examine à nouveau toutes les hérésies qui sont apparues avant l'époque de Priscillien, on ne trouvera quasiment aucune erreur que cette impiété n'a pas charriée, car non satisfaite de recevoir les mensonges de ceux qui, sous le nom du Christ, se sont éloignés de l'Evangile du Christ, elle a également plongé dans les ténèbres du paganisme, dans la mesure où ils font reposer leur croyance religieuse et la raison de leurs pratiques, à travers les secrets impies des arts magiques et les vains mensonges des mathématiques, sur la puissance des démons et le pouvoir des astres²³⁴. »

L'écriture très suggestive sert ici la volonté polémique : Léon développe une métaphore suggestive pour faire du priscillianisme un mélange de toutes les hérésies qui l'ont précédé. C'est l'idée de mélange donc d'impureté qui sert ici d'argument principal au blâme. Le « super amalgame » fonctionne ici comme une hyperbole et est renforcé, comme si cela ne suffisait pas, par l'assimilation au paganisme qui va jusqu'à accuser les priscillianistes de pratiques magiques. L'argumentation accusatrice de Léon s'appuie sans doute, soixante ans après sa tenue, sur les conclusions du procès de Trèves : Sylvain Sanchez souligne dans ce texte la prévalence des clichés anti-manichéistes²³⁵.

Quant à la position des conciles, elle montre surtout la création progressive d'une nouvelle hérésie : si le concile de Saragosse en 380 ne cite pas nommément Priscillien²³⁶, celui de Tolède donne une identité claire au mouvement, en nommant les « priscillianistes ». Selon Sylvain Sanchez, « le mouvement est présenté comme une hérésie, et non plus comme une dissidence d'ascètes rigoureux. (...) Le conflit n'est plus d'ordre social et disciplinaire, mais d'ordre théologique. » L'amalgame n'en est pas absent :

234 LEON, op. cit., 745. Traduction personnelle.

235 SANCHEZ, op. cit. p. 120.

236 SANCHEZ, op. cit. p. 33.

on y trouve « accusations manichéenne (...) et gnostique (...) »²³⁷. » Le premier de ces conciles développe ainsi, pour Maria Escribano Pano, à travers la série d'instructions disciplinaires visant les priscillianistes, une liste de pratiques manichéennes : « lorsque les évêques du concile de Saragosse attribuèrent l'ensemble de ces habitudes aux priscillianistes, ils les associèrent aux pratiques manichéennes et mirent en forme leurs soupçons sous forme de canons ; ils sanctionnèrent de leur *auctoritas* épiscopale une interprétation du priscillianisme qui, en fin de compte, et après des vicissitudes complexes et bien connues, fut celle qui prévalut dans le procès de Trèves²³⁸. »

Nous ne pouvons ainsi ignorer l'influence sur nos auteurs de la décision de l'autorité impériale, ou en tous cas de l'usurpateur Maxime, formulée lors du procès de Trèves lui-même, et de la publicité orale comme écrite (avec par exemple la lettre de Maxime à Sirice) qui en a été faite. Virginia Burrus relève ainsi un passage significatif de la correspondance d'Augustin : « A Rome, à la fin des années 380, Augustin entend également parler de certains « manichéens » en Gaule qui ont confessé des pratiques sexuelles déviantes (qui incluaient le fait, insinue t-il, de consommer du sperme) ; son informateur pourrait avoir tiré ses informations des minutes [du procès] envoyées à Sirice²³⁹. » Voilà pourquoi l'amalgame avec le manichéisme semble si envahissant dans nos sources : il se diffuse indépendamment des sources livresques, et autorités ecclésiastique et impériale paraissent à diverses époques le promouvoir.

II.B.1.b. Justification des amalgames

La question de la réalité de ces amalgames se pose. Nous n'examinerons pas cette question de façon exhaustive dans la mesure où cela nous mènerait au-delà de notre sujet, et où de nombreux chercheurs, dont les travaux sont davantage centrés sur les contenus

237 SANCHEZ, op. cit. pp. 105-106.

238 ESCRIBANO PANO, Maria Victoria, « Magia, Maniqueísmo Y Cristianismo: El Concilio I de Caesaraugusta (ca. 379) », in *I Concili Della Cristianità Occidentale*, XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 2002, pp. 89-116. Citation de la p. 116 : « cuando los obispos del concilio cesaraugustano atribuyeron en conjunto estos habitos a los priscilianistas, los asociaron con practicas maniqueas y configuraron su sospecha bajo la forma de canones estaban sancionando con su auctoritas episcopal una interpretacion del priscilianismo que, a la postre, y tras complejos avatares bien conocidos, fue la que se impuso en los juicios de Treveris. »

239 BURRUS, op. cit., p. 97 : « In Rome in the late 380s, Augustine also heard about certain "Manichaeans" in Gaul who confessed to deviant sexual practices (which included eating semen, he implies); his informant may have derived his report from the minutes sent to Siricius. »

doctrinaux des hérésies, s'y sont attelés ; mais en nous appuyant sur les conclusions de ces travaux, on évoquera rapidement les caractéristiques du gnosticisme et du manichéisme, puis les points de convergence possibles entre ces deux mouvements et le priscillianisme, avant de nous pencher sur les éléments qui ressortiraient du récit de Sulpice Sévère.

Les gnostiques

Ceux qu'on appelle les gnostiques n'ont longtemps été connus, en dehors de rares textes originaux, qu'à travers les textes hérésiologiques qui ont dénoncé ce mouvement comme hérétique : Irénée de Lyon, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Epiphane de Salamine, Hippolyte de Rome. La découverte des manuscrits coptes de Nag Hammadi, en Egypte, en 1945, a permis de lire une cinquantaine d'écrits gnostiques en majorité originaux, sans doute traduits du grec, et compilés dans la deuxième moitié du IV^e s. Ils sont publiés en français depuis 2007, en un seul volume de la Pléiade, par un ensemble de spécialistes menés par Jean-Pierre Mahé et Paul-Hubert Poirier²⁴⁰.

Il est évidemment difficile de prétendre ici présenter en détails les caractéristiques du gnosticisme²⁴¹ : l'unité de cette mouvance est douteuse, tant l'étude des textes hérésiologiques comme celle des manuscrits coptes en montrent l'extrême variété ; on distingue plusieurs courants, entre autres le gnosticisme de Valentin (II^e s. de notre ère), réfuté par Irénée de Lyon²⁴², et un gnosticisme qualifié de « séthien », à la suite d'Hippolyte de Rome²⁴³. La nature exacte du gnosticisme est également sujette à débat : David Brakke résume les trois positions successivement adoptées par les chercheurs qui ont d'abord fait du gnosticisme une hérésie chrétienne, à la suite d'Irénée, puis l'un des courants primitifs du christianisme dans la perspective de Walter Bauer, ou encore une religion indépendante, constituée de manière autonome²⁴⁴. Loin de trancher ce débat,

240 *Écrits gnostiques, La Bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. Jean-Pierre MAHE & Paul-Hubert POIRIER, NRF, Gallimard, La Pléiade, Paris, 2007.

241 Voir la synthèse concise et efficace de Pierre MARAVAL dans l'ouvrage coécrit avec Simon-Claude MIMOUNI, *Le christianisme des origines à Constantin*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, PUF, Paris, 2006, pp. 370-378. L'ouvrage de David BRAKKE, *Les gnostiques. Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, traduction de Marie Chuvin, Les Belles Lettres, Paris, 2019, offre une perspective plus complète.

242 *Écrits gnostiques*, p. XLIII – LI, « Les écrits valentiniens de Nag-Hammadi »

243 *Écrits gnostiques*, p. XXXVI – XLIII, « Le séthianisme et les textes séthiens ».

244 BRAKKE, op. cit., pp. 15-46. Le débat va jusqu'à la remise en question de la catégorie même des gnostiques. Certains chercheurs font également du gnosticisme un terreau informel d'idées qui donnera

permettons-nous seulement quelques mots très rapides sur les caractéristiques du gnosticisme qui justifient que les orthodoxes du IV^e s. considèrent ceux qu'ils catégorisent ainsi comme des hérétiques. Le gnosticisme, bien que peut-être d'origine étrangère au christianisme, semble avoir pris appui sur lui à un moment de son histoire²⁴⁵ ; mais il s'en éloignerait par de nombreux traits :

- son caractère ésotérique qui a pour objet la connaissance d'une réalité du monde inaccessible au commun des croyants²⁴⁶ ;

- ses modifications radicales de la théologie chrétienne sous l'influence de la philosophie grecque (tant pour la question de la nature de Dieu que pour celles de la nature de l'âme humaine ou de la nature du mal) ;

- ses influences philosophiques grecques, mais aussi orientales et égyptiennes qui en font une doctrine « syncrétique²⁴⁷ » ;

- son recours à des « évangiles » que l'Eglise considère comme apocryphes – les gnostiques estimant que les Ecritures ont été falsifiées ;

- un « refus du monde sociopolitique de l'Antiquité²⁴⁸ » ; on ignore cependant s'ils ont formé une réelle communauté ou simplement un courant de pensée diffus²⁴⁹ ;

- plus spécifiquement, un refus du mariage qui semble avoir permis tantôt une abstinence, tantôt une certaine licence sexuelle. Les questions du genre, du désir sexuel et de la reproduction semblent avoir été centrales chez les gnostiques²⁵⁰ ;

- et enfin l'absence de hiérarchie et la « plasticité » doctrinale du mouvement²⁵¹ ; Pierre Maraval rappelle également que les femmes, chez les gnostiques, semblent avoir été considérées aptes à diriger cérémonies et rituels.²⁵²

Ces traits font des gnostiques, aux yeux des orthodoxes, des archétypes de l'hérésie. Car l'hérésiologie a fait du gnosticisme « la principale "hérésie"²⁵³ » : aux II^e et III^e

naissance à une véritable religion constituée : le manichéisme.

245 BRAKKE, op. cit., pp. 109-113.

246 *Ecrits gnostiques*, p. XVI ; Jean-Pierre Mahé souligne également les rapprochements entre hermétisme et gnosticisme en constatant la présence de textes attribués à Hermès Trismégiste dans le corpus de Nag Hammadi (p. LVII sqq.).

247 MIMOUNI et MARAVAL, op. cit. p. 371.

248 MIMOUNI et MARAVAL, op. cit. p. 379.

249 BRAKKE, op. cit., pp. 113-115.

250 BRAKKE, op. cit., pp. 89-91.

251 *Ecrits gnostiques*, p. XVIII-XIX.

252 MIMOUNI et MARAVAL, op. cit. p. 377.

253 LE BOULLUEC Alain, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque : II^e et III^e siècles*, Paris, Etudes augustinienes, 1985, p. 16.

siècles, « le gnosticisme tient la première place parmi les obstacles aux efforts tendant à l'organisation uniforme et à la cohésion institutionnelle dans le christianisme. C'est que le gnosticisme appartient à un courant qui déborde le christianisme ; cette donnée prédispose les représentations des conflits et des rivalités à faire figurer les adversaires sur les marges, voire à l'extérieur du territoire commun²⁵⁴. » Marie-Laure Chaieb montre, à travers une lecture du traité de l'hérésiologue Irénée de Lyon²⁵⁵ que l'image qui leur est attachée est que les gnostiques connaissent mais corrompent volontairement la vraie foi, recherchant d'eux-mêmes la dissidence d'avec l'Eglise, ce qui engendre même leur propre division en divers courants internes. Cette vision du gnosticisme comme la source fondamentale de désunion du christianisme a peut-être influencé Sulpice Sévère. On peut également déjà rapprocher certains traits de l'hérétique gnostique de la figure de Priscillien telle que notre historien la dépeint : on pense par exemple aux allusions à la licence sexuelle.

Les manichéens

Le manichéisme est une religion due à la prédication de Mani, membre dissident, au IIIe siècle, d'une secte elkasaïte de l'Orient sassanide²⁵⁶. Les hérésiologues en ont fait une hérésie à combattre, mais on considère aujourd'hui le manichéisme comme une religion à part entière. Nous paraphraserons ici les conclusions de Daniel König qui a établi les points de contact possibles entre manichéisme et priscillianisme²⁵⁷ :

- les deux mouvements se réclament de Jésus-Christ et ont prétendu faire partie de

254 LE BOULLUEC, op. cit., p. 550.

255 CHAIEB Marie-Laure, « L'appartenance à l'Eglise dans le débat entre Irénée de Lyon et les gnostiques », in DELAGE Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IVe colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010.

256 Sur les Elkasaïtes et leurs liens avec le christianisme, on pourra consulter MIMOUNI et MARAVAL, op. cit. pp. 296-306. Dans le même ouvrage on pourra lire quelques pages de synthèse sur le manichéisme, pp. 381-384.

257 KÖNIG Daniel, « Motives and Justifications for Enforcing Religious Conformity : a Manichaeen-Priscillianist Case Study (302–572) », in *Francia*, Bd. 35, Institut historique allemand, Paris, 2008, pp. 1-31. Citation de la p. 2. What makes both movements so interesting in comparison to heresies such as the Arian is their ambiguity: On the one hand, Manichaeans and Priscillianists accepted Christ, and (...) tried to infiltrate the Catholic Church. Therefore, neither of them can be classified as being completely estranged from orthodox Christianity. On the other hand, pagan and magic practices attributed to both groups, the dualistic elements inherent in their doctrine, as well as their interest in astrology, show that their doctrine contained elements alien to Christianity. They appear to oscillate between orthodoxy, heresy, and a non-Christian movement altogether.

l'Eglise « à un certain stade de leur développement »;

- les deux mouvements sont tentés par l'ascétisme, ou a minima, une « attitude négative envers le corps et la matière » ;

- alors que Priscillien semble accepter certains apocryphes et semble attiré par un certain occultisme, les manichéens, qui les utilisent aussi, vont encore plus loin en faisant référence à d'autres traditions religieuses ;

- « les deux chefs religieux étaient ouverts aux idées dualistes : ils attribuaient une existence indépendante au mal et croyaient à une certaine forme d'apocalypse finale. »

Enfin, les mêmes accusations de sorcellerie et de débauche sexuelle sont portées contre les manichéens et les priscillianistes²⁵⁸. Le chercheur allemand conclut sa comparaison en montrant que « ce qui rend ces deux mouvements si intéressants par rapport à des hérésies telles que l'arianisme est leur ambiguïté : d'une part, les manichéens et les priscillianistes ont accepté le Christ et (...) ont tenté d'infiltrer l'Église catholique. Par conséquent, aucun d'entre eux ne peut être classé comme étant complètement éloigné du christianisme orthodoxe. D'un autre côté, les pratiques païennes et magiques attribuées aux deux groupes, les éléments dualistes inhérents à leur doctrine, ainsi que leur intérêt pour l'astrologie, montrent que leur doctrine contenait des éléments étrangers au christianisme. Ils semblent osciller entre l'orthodoxie, l'hérésie et un mouvement purement non-chrétien²⁵⁹. » Les mêmes difficultés se posent ainsi pour le manichéisme que pour le gnosticisme : les représentations des mouvements hérétiques apparaissent donc brouillées dans l'esprit des hérésiologues . Conclusion : les portraits hérésiologiques se recoupant sur nombre de reproches, les deux amalgames restent plausibles – tout au moins tant que nous restons dans le cadre de l'hérésiologie et que nous ne cherchons pas à retrouver la réalité de ces mouvements. Il est certain que Sulpice Sévère, comme les hérésiologues, ne cherchait pas à comprendre la réalité des hérétiques : Madeleine Scopello n'hésite pas à

258 Cette liste est une rapide synthèse dont les détails sont abondamment discutés par Sylvain Sanchez dans son ouvrage *Priscillien, un chrétien non conformiste*. Voir les chapitres 3, « La doctrine du mouvement, I, 1 – Dieu et Satan : le dualisme manichéen » ; 4, « L'arrière-plan culturel de Priscillien, II – Un lecteur des Apocryphes » ; et 5, « La conduite du mouvement, I – Pratiques chrétiennes et apocryphes » et « II – Pratiques cachées et occultes. »

259 KÖNIG, op. cit. p. 3 : « What makes both movements so interesting in comparison to heresies such as the Arian is their ambiguity: On the one hand, Manichaeans and Priscillianists accepted Christ, and (...) tried to infiltrate the Catholic Church. Therefore, neither of them can be classified as being completely estranged from orthodox Christianity. On the other hand, pagan and magic practices attributed to both groups, the dualistic elements inherent in their doctrine, as well as their interest in astrology, show that their doctrine contained elements alien to Christianity. They appear to oscillate between orthodoxy, heresy, and a non-Christian movement altogether. »

l'affirmer : « Face aux gnostiques, adversaires redoutables pour l'Église qui était en train de se consolider, les Pères n'ont pu faire preuve ni d'impartialité ni d'objectivité. Néanmoins, le renseignement patristique peut se révéler d'une grande utilité, une fois dégagé de sa gangue polémique par une lecture avertie qui aille au-delà des *topoi* hérésiologiques²⁶⁰. »

II.B.1.c. Aux sources des amalgames

Reste à considérer, avant de retourner au texte de Sulpice quelles ont été les premières accusations portées contre Priscillien : on peut les retrouver en filigrane dans les *Traité*s priscillianistes consacrés à leur défense²⁶¹, dans un résumé de l'*Apologie* d'Ithace fourni par Isidore de Séville²⁶², ou dans les actes du concile de Saragosse²⁶³. Henry Chadwick, Virginia Burrus et Sylvain Sanchez se sont efforcés de reconstituer ces griefs. On peut, en s'appuyant sur leur travail, lister une dizaine d'accusations différentes – que nous rappellerons en signalant leur origine et les rapprochements avec les accusations contre gnostiques et manichéens.

L'*Apologie* d'Ithace aurait fait état de :

- la morale sexuelle « débridée »²⁶⁴ (dont sont également accusés gnostiques et manichéens) ;
- la lecture des apocryphes (davantage reprochée aux gnostiques, mais également aux manichéens) ;
- la pratique de la magie (davantage reprochée aux manichéens) : Henry Chadwick détaille le caractère païen des « rites paysans de magie météorologique.²⁶⁵ »
- et de façon générale la pratique répétée du mensonge comme arme de séduction (plutôt caractéristique des gnostiques²⁶⁶) et de dissimulation (davantage reproché aux manichéens²⁶⁷).

260 SCOPELLO, Madeleine, « Les milieux gnostiques : du mythe à la réalité sociale », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 152e année, N. 4, 2008, pp. 1771-1789. Citation de la p. 1776.

261 BURRUS, op. cit. pp. 47-69 ; SANCHEZ, op. cit., pp. 68-73.

262 CHADWICK, op. cit. pp. 21-22 ; BURRUS, op. cit. pp. 47-50.

263 SANCHEZ, op. cit., pp. 90-92 ; CHADWICK, op. cit., pp. 51-56.

264 L'expression est de Sylvain SANCHEZ, op. cit. p. 90.

265 CHADWICK, op. cit. p. 51 : « peasant rites of weather magic. »

266 LE BOULLUEC, op. cit., tome I, de Justin à Irénée, pp. 218-230.

267 François DECRET détaille cette accusation dans son article « Du bon usage du mensonge et du

Les actes du concile de Saragosse visent quant à eux des pratiques plus précises :

- la tenue d'assemblées séparées du reste des croyants dans des lieux illégaux, voire l'absence des églises lors du carême, ce qui matérialise la volonté de s'isoler du reste des chrétiens²⁶⁸ ;
- la promiscuité entre hommes et femmes lors de rencontres privées (qui rejoignent les accusations d'immoralité sexuelle reprochée aux manichéens comme aux gnostiques) ;
- le fait de ne pas « consommer la grâce de l'Eucharistie reçue dans l'église » (ce qui peut rappeler le refus de l'Eucharistie par les manichéens²⁶⁹) ;
- le fait de parer du titre de docteur des laïcs sans l'aval de l'Eglise (ce qui est reproché à toutes les hérésies dont les maîtres ne seraient pas des prêtres) ;
- et enfin, le fait de se faire moine ou vierge consacrée, là encore sans l'aval d'une autorité ecclésiastique : ce dernier point cible peut-être divers comportements relevant de la pratique ascétique ou encratiste qui font aussi partie du portrait des manichéens²⁷⁰.

Certains points renvoient aussi bien aux gnostiques qu'aux manichéens. C'est depuis le traité d'Irénée de Lyon que les gnostiques sont accusés de donner une place indue aux femmes, et que les hérétiques gnostiques sont décrits comme des séducteurs²⁷¹. L'accusation de sorcellerie est évidemment liée à l'accusation de manichéisme dans l'esprit des hérésiologues du IV^e s, mais cette relation n'est pas exclusive : évidemment discutable, « l'accusation de magie fait partie du lot commun des charges qui pèsent sur les hérétiques, alors que beaucoup d'hérétiques n'ont été ni magiciens, ni sorciers, ni devins²⁷². » Nombre d'accusations renvoient néanmoins au manichéisme plutôt qu'aux gnostiques.

Nous ne discuterons pas ici en détail la réalité de ces accusations envers les priscillianistes, d'autant plus que ce travail a déjà été réalisé par Henry Chadwick, Virginia Burrus et Sylvain Sanchez. Dans sa conclusion à sa reconstitution détaillée de la doctrine

parjure. manichéens et Priscillianistes face à la persécution dans l'Empire chrétien (IV^e-V^e siècles) », in *Mélanges Pierre Lévêque*, Tome 4 : Religion, Université de Franche-Comté, Besançon, 1990, pp. 141-149.

268 SANCHEZ, op. cit., p. 92 : il s'appuie sur une analyse d'un passage du Code Théodosien, XVI, 5, 4 par Maria Escribano Pano.

269 BURRUS, op. cit. p. 36.

270 SANCHEZ, op. cit. pp. 322-332 (pauvreté, jeûne et abstinence sexuelle) et pp. 347-352 (abstinence alimentaire).

271 LE BOULLUEC, op. cit., tome I, de Justin à Irénée, pp. 114-115.

272 SANCHEZ, op. cit. p. 381.

de Priscillien, ce dernier montre que ces accusations relèvent toutes d'un grossissement et d'une déformation de certains points de la pensée de Priscillien qui trahissent une influence gnostique ou manichéenne : « Priscillien (...) n'est pas gnostique et n'a pas valorisé l'attitude manichéenne mais, en définissant l'existence humaine faite d'un corps emprisonnant une âme dénaturée par son contact avec la matière, il a fourni, malgré lui, les bases conceptuelles d'une dévaluation du corps par rapport à l'âme, caractéristiques de la gnose²⁷³. » Pour ce qui est des influences manichéennes, outre la connaissance de certains concepts, « nombre de rites sont similaires dans la forme entre manichéens et priscilliens (...) mais dans l'intention du geste, les deux mouvements diffèrent, car les doctrines sont différentes et la signification rituelle change du tout au tout²⁷⁴. » Pour Todd Breyfogle, les enseignements et pratiques priscillianistes tendaient à un mysticisme qui, pour des observateurs méfiants et déjà hostiles à l'ascétisme, apparaissaient à la fois hérétiques et magiques. Il est assez évident que la pratique du jeûne liée à l'Eucharistie, de messes nocturnes, et de retraites dans la montagne, vue comme des marques de piété mystique par les Priscillianistes, mais seraient considérées comme de l'hérésie et de la magie païenne par des opposants²⁷⁵. » Jouant sur le flou de ces frontières, Hydace et Ithace ont ainsi privilégié l'amalgame manichéen pour son efficacité : dans leur version telle que la reconstitue Virginia Burrus, Priscillien, « le "faux évêque", était un manichéen sous le masque d'un chrétien orthodoxe. De plus, l'accusation de manichéisme était particulièrement efficace en tant que part d'une stratégie rhétorique continue pour représenter le cercle de Priscillien comme privé et donc subversif vu que les manichéens étaient communément associés au secret et à la sédition. Et enfin, l'usage d'une étiquette impliquant la marginalité y compris par rapport à la catégorie de l'hérésie elle-même avait des implications sinistres. (...) situés quelque part entre cet ennemi plus intime qu'est l'hérétique et l'autre absolu qu'est le magicien, l'étiquette de manichéisme permettait finalement le glissement des griefs d'hérésie à l'accusation plus capitale de sorcellerie²⁷⁶. »

273 SANCHEZ, op. cit. p. 447.

274 SANCHEZ, op. cit. p. 446.

275 BREYFOGLE Todd, « Magic, women and heresy in the Late Empire : the case of the Priscillianists », in MIRECKI, Paul & MEYER Marvin (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Religions in the Graeco-Roman World, n°129, Brill, Leiden, 1995, pp. 435-454. Citation des pp. 453-454 : « the Priscillianist teachings and practices inclined to a mysticism which, to unsympathetic observers already hostile to asceticism, appeared both heretical and magical. It is easy to see how fasting in conjunction with the Eucharist, nighttime worship services, and mountain retreats would be seen as mystical piety by the Priscillianists, while judged to be heresy and pagan magic by opponents. »

276 BURRUS, op. cit. p. 49 : « (...) the "false bishop" was a Manichaean merely masquerading as an orthodox Christian. Furthermore, the charge of Manichaeism was particularly effective as part of a

II.B.1.d. La position de l'historien

Notre historien prend le contre-pied de cette démarche. Le faible nombre d'éléments repris par Sulpice dans la liste que nous avons établie plus haut confirme que s'il a lu l'*Apologie* d'Ithace ou les actes des conciles, il n'en fait guère usage, et maintiendrait peut-être même une distance critique avec certaines accusations. On pourrait penser que c'est parce qu'il ne souhaite pas s'étendre sur les détails dogmatiques et se laisse emporter par son récit, mais c'est là une considération qui supposerait que l'auteur ne maîtrise pas son discours. L'insistance sur certains méfaits et le silence sur d'autres ne peut pas relever d'une simple volonté d'abrèger.

Certains points des canons du concile de Saragosse ou des traités priscillianistes ont conduit de nombreux commentateurs à relever la proximité de Priscillien avec les mouvements ascétiques : la division entre la masse des croyants et une élite d'ascètes, le renoncement à la chair, l'attente eschatologique. Cela conduit les historiens à le qualifier non plus d'hérétique, mais tout simplement d'ascète. Inutile de rappeler qu'une forme de cet ascétisme est l'idéal de Sulpice Sévère lui-même. Virginia Burrus fait de ce rapprochement un élément d'explication de l'argumentation implicite de Sulpice : l'hagiographe de Martin souhaiterait éviter que l'ascétisme particulier de Priscillien ne soit qualifié de manichéisme : cette accusation infamante pourrait retomber sur Martin. On lit en effet sous sa plume, au chapitre 50,1 : *ausus etiam miser est ea tempestate Martino episcopo, viro plane Apostolis conferendo, palam obiectare haeresis infamiam*, « Ce misérable [Ithace] osa même en cette occasion imputer publiquement à l'évêque Martin, un homme en tout comparable aux apôtres, la honte de l'hérésie. » Cette phrase indignée trahirait la crainte de Sulpice²⁷⁷. Il aurait alors à cœur, pour contrer cette accusation, de mettre l'accent sur les traits gnostiques de l'hérésie nouvelle – immoralité sexuelle, recherche de la division. « Ni Sulpice ni Jérôme ne sont impliqués dans des tentatives directes d'exclure Priscillien ou ses prétendus disciples de la communauté

continuing rhetorical strategy to represent Priscillian's circle as private and therefore subversive, since the Manichaeans were commonly associated with secretive and seditious behavior. And, finally, the use of a label implying marginality even to the category of heresy itself had sinister implications. (...) situated somewhere between the more intimate enmity of the heretic and the absolutized alterity of the magician, the label of Manichaeism ultimately mediated the slide from charges of heresy to the more deadly accusation of sorcery. »

277 BURRUS, op. cit., pp. 126-159.

chrétienne. Dans leurs œuvres, l'étiquette archaïque de gnosticisme attachée à Priscillien fonctionne plus subtilement, non pas pour exclure, mais pour circonscrire et contrôler le rôle de l'ascète et du savant dans la communauté chrétienne²⁷⁸. »

Nous aurions donc à la fois, à travers le récit, une argumentation (*argumentatio*) de l'accusation d'hérésie d'origine gnostique, et une réfutation (*refutatio*) discrète des accusations de magie et de manichéisme. Il nous reste alors à comprendre sur quels éléments Sulpice privilégie l'amalgame gnostique et avec quel dosage il introduit dans son récit les accusations qui fondent son amalgame. Examinons donc ce que notre historien reproche précisément à l'hérésiarque espagnol : de quelles accusations le récit de Sulpice Sévère est-il tissé ?

II.B.2. *Tam manifestis criminibus* : les crimes de Priscillien

On constate en effet que si Sulpice n'évoque aucun point de doctrine particulier – il se contente de parler de façon très générale de *perfidia* (47, 3) -, il rapporte néanmoins quelques faits pittoresques, qu'il qualifie de « crimes évidents. » L'expression que nous reprenons en guise de titre de cette section se trouve au chapitre 49,3 : Sulpice y critique la faiblesse des accusateurs de l'hérésiarque qui a permis qu'il n'en réfère à l'autorité impériale :

aut sententiam uel in refragantem ferre debuerant aut, si ipsi suspecti habebantur, aliis episcopis audientiam reseruare, non causam imperatori de tam manifestis criminibus permittere.

« Ou bien, ils auraient dû prononcer leur sentence même contre son gré, ou bien, si on les tenait eux-mêmes comme suspects, réserver le procès à d'autres évêques sans remettre à l'empereur une affaire portant sur des griefs si évidents. »

Il serait erroné de voir dans cette expression de l'ironie de la part de notre historien. L'affaire telle qu'elle est menée est une « souillure », *labes* (49,2). C'est en juge et en

²⁷⁸ BURRUS, op. cit., p. 128 : « Neither Severus nor Jerome are involved in direct attempts to exclude Priscillian or Priscillian's purported followers from the Christian community. In their works, the archaic label of gnosticism attached to Priscillian functions more subtly not to exclude but to circumscribe and control the role of the ascetic and scholar in the Christian community. »

avocat qu'il écrit, et il évalue à la fois les maladroites de l'accusation et la réalité des faits : il a auparavant décrit les excès d'Ithace, qui « se répand en supplications pleines de haine et de récriminations contre Priscillien et ses partisans » (*ingerit preces plenas in Priscillianum ac socios eius invidiae atque criminum*, 49, 2) ; la « passion à venir à bout des hérétiques » (*studium super expugnandis haereticis*, 50, 1) disqualifie les accusateurs auprès du synode, et la contre-accusation de Priscillien, faisant d'Ithace un calomniateur²⁷⁹ et un « perturbateur des églises » (*perturbator ecclesiarum*, 49, 1) justifie l'appel au prince. Mais il fustige aussi « l'inconstance des nôtres » (*nostrorum inconstantia*) - sans doute les membres du synode hostiles aux hérétiques – dont la faiblesse ne s'explique guère²⁸⁰. Sulpice affirme ensuite que les accusations sont fondées (le terme *manifestus* peut signifier le flagrant délit²⁸¹), et cela aurait permis, en confiant l'accusation à d'autres évêques, de rendre une décision plus juste.

Il ressort donc de cette phrase du narrateur qu'il n'entretient aucun doute sur le caractère hérétique des actes de Priscillien. Il va même jusqu'à affirmer que le concile de Saragosse a nommément accusé Priscillien et trois de ses compagnons (47,1). Les historiens sont divisés sur ce point : la plupart, s'appuyant sur les traités priscillianistes et surtout les actes du concile, soulignent qu'aucune condamnation nominale n'a pu être prononcée, le concile ayant également demandé son avis à Damase quant à une possible condamnation *in absentia*.²⁸² D'autres commentateurs soulignent que la condamnation nominale est mentionnée dans les actes du concile de Tolède en 400²⁸³. Sans spéculer sur ce point, on remarquera seulement que la mention d'une condamnation nominale est présentée comme une réalité, et que Sulpice surenchérit : *additum etiam ut, si qui damnatos in communionem recepisset, sciret in se eandem sententiam promendam*, « on ajouta même que quiconque aurait admis les condamnés dans sa communion devait savoir que la même sentence lui serait appliquée. » La flétrissure de l'hérésie s'étend ainsi à tous ceux qui fréquenteraient Priscillien : et Sulpice souligne l'ironie qui veut que le premier

279 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 482, reprend l'explication que fournit Henry CHADWICK, op. cit., p. 40, de ce passage : Ithace est ainsi disqualifié parce qu'accusé de calomnie par Priscillien, qui s'appuie sur le rescrit obtenu auprès de Macédonius (48,2).

280 CHADWICK, op. cit. p. 46.

281 C'est notamment le cas chez SALLUSTE, *Conjuración de Catilina*, LII, 36, à la fin du discours de Caton : *sicuti de manifestis rerum capitalium*, « comme en flagrant délit de crime capital ». Le réemploi d'une telle expression renforce la thèse de Jacques FONTAINE d'une démarche volontairement sallustéenne de Sulpice, que nous examinerons plus loin.

282 SANCHEZ, op. cit. p. 33.

283 BURRUS, op. cit. p. 30.

d'entre eux soit également le premier de ses accusateurs, Hygin, « par un honteux retournement » (*turpiter deprauatus*).

Il est donc logique que le récit fournisse des *exempla* de cette culpabilité. Quatre passages du récit sont ainsi consacrés à exposer les faits répréhensibles des hérétiques : le portrait de Priscillien, le récit des troubles ayant conduit au concile de Saragosse, celui de son périple en Aquitaine, et le détail de ses aveux. Trois accusations principales émergent de ces séquences : tout d'abord, de façon très distanciée, Sulpice se fait l'écho des accusations de sorcellerie ; de manière plus insistante, la plupart des passages insistent sur la pratique du mensonge et de la manipulation par les hérétiques. Par ailleurs Priscillien est présenté lui aussi comme un *perturbator ecclesiarum* à travers un récit, peu détaillé mais accusateur, des troubles intra-ecclésiaux dans les églises d'Espagne. Sulpice y ajoute une accusation très précise de corruption. Enfin, tous évoquent surtout, de façon plus ou moins discrète et toujours négative, le rapport de Priscillien aux femmes et à la sexualité. Examinons chacune de ces accusations.

II.B.2.a. Priscillien et les arts magiques

La magie faisait partie du quotidien de l'Antiquité païenne, et fut même abondamment pratiquée chez les chrétiens au siècle qui nous occupe, mais Constance a fait passer en 357 une loi punissant de mort la magie et la divination, déjà largement ciblées par de nombreuses lois depuis les débuts de l'Empire²⁸⁴. Alors que c'est bel et bien l'accusation de magie qui a mené à l'exécution de Priscillien, Sulpice Sévère n'en fait que très peu état dans son texte et de façon toujours distanciée ou implicite : l'accusation de magie n'est en effet citée par Sulpice sans que le narrateur ne l'assume. On lit ainsi *quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est*, « sans compter qu'il passa pour avoir exercé aussi la magie depuis sa jeunesse » (46, 2) ; *auditum conuictumque malefici*, « Priscillien fut entendu et convaincu de sortilèges » (50, 3). Les verbes au passif et le verbe d'opinion exprimant la rumeur semblent exprimer le doute : sans doute parce que l'accusation de sorcellerie rejoint l'assimilation au manichéisme que refuse notre auteur. On ne trouve aucune référence précise aux accusations d'Ithace (participation à des rites magiques), ni à l'amulette de Priscillien dont il est question dans le premier des

284 SANCHEZ, op. cit. pp. 364-366.

*Traités priscillianistes, le Liber apologeticus*²⁸⁵. Seule l'accusation de prier nu, évoquée par Sulpice à l'occasion du procès, pourrait implicitement évoquer aux contemporains des pratiques magiques, voire une forme de blasphème. De même, les pouvoirs de séduction attribués par Sulpice à Priscillien peuvent être attribués implicitement à des « philtres d'amour »²⁸⁶. La généalogie hérésiologique proposée en préambule fait néanmoins référence de façon insistante à l'Orient, l'Égypte et à Memphis (*Origo istius mali Oriens atque Aegyptus (...). Aegypto profectus, Memphis ortus*, 46,1), dans une sorte de gradation géographique qui nous amène de plus en plus près des lieux réputés être des foyers de pratiques magiques.

Diego Piay Augusto discute la question de l'existence de l'amulette d'un point de vue archéologique, en montrant divers exemples d'amulettes gnostiques retrouvées depuis²⁸⁷. Sa réflexion sur le brouillage des catégories qui fondent de telles accusations est intéressante : « la possession d'une amulette décorée de représentations de caractère païen ou gnostique ne doit pas devenir un argument apodictique pour identifier Priscillien au gnosticisme. Nous connaissons l'attachement que les représentants du clergé portaient à ce type d'objet, et de nombreux exemples témoignent du fait qu'à la fin de l'époque romaine, le choix entre les croyances religieuses et le goût artistique n'était pas facile à délimiter. Les chrétiens étaient encore passionnés par les thèmes classiques, et nous ne pouvons donc pas déduire la relation de certaines œuvres ou objets à un choix religieux, sur le fondement de modèles figuratifs. Par conséquent, la possession d'une amulette par Priscillien ne devrait pas inévitablement nous amener à le classer comme hétérodoxe. »²⁸⁸ Loin des discours hérésiologiques ou des législations impériales, la réalité est donc sans

285 L'article déjà cité de Todd BREYFOGLE, « Magic, women and heresy in the Late Empire : the case of the Priscillianists », reprend l'ensemble du dossier des pratiques magiques reprochées à Priscillien ; on pourra lire bien sûr aussi les synthèses d'Henry CHADWICK, op. cit. pp. 16-20 et 51-54 (pour les rites de fertilité) et pp. 54-55 (pour l'amulette) et de Sylvain SANCHEZ, op. cit. pp. 365-371 (pour les rites) et pp. 373-376 (pour l'amulette)

286 BREYFOGLE Todd, op. cit., pp. 445-446.

287 PIAY AUGUSTO Diego, *El priscilianismo : arqueología y prosopografía, Estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana*, « L'erma » di Bretschneider, Roma, 2018, pp. 108-122.

288 PIAY AUGUSTO Diego, op. cit. p. 111 : « La posesión de un amuleto con representaciones de carácter pagano o gnóstico no debe convertirse en una argumentación apodíctica que sirva para identificar a Prisciliano con el gnosticismo. Conocemos el apego que los representantes del clero tenían por este tipo de objetos, y numerosos ejemplos atestiguan que en época tardorromana la elección existente entre las creencias religiosas y el gusto artístico no era fácil de delimitar. A los cristianos les apasionaban todavía los temas clásicos, y por ello no podemos derivar la relación de determinadas obras u objetos con una opción religiosa basándonos en los modelos figurativos. Por ello, la posesión por parte de Prisciliano de un amuleto no debe conducirnos inexorablemente a su calificación como heterodoxo. »

doute plus nuancée en ce qui concerne les croyances superstitieuses, la pratique de la magie ou l'utilisation de symboles que d'aucuns considéreraient comme païens, gnostiques ou hérétiques²⁸⁹.

Ces griefs ont ainsi pu paraître extravagants, ou dans une moindre mesure, invérifiables. L'analyse des actes du concile de Saragosse montre en effet que l'accusation de sorcellerie n'est pas reprise par le concile et qu'aucune allusion n'y est faite. Il faut certes tenir compte du fait que le concile n'a pas fonctionné comme un tribunal ecclésiastique, à la fois parce que les accusés étaient absents²⁹⁰ et parce que les évêques présents semblaient divisés²⁹¹. » La stratégie d'Hydace et Ithace – lier les pratiques ascétiques de Priscillien à la sorcellerie et donc au manichéisme ne semble avoir fonctionné qu'en partie sur les évêques du concile et susciter une réfutation plus convaincante que l'on retrouve dans les traités priscillianistes. Priscillien utilise en effet cette approche - présenter les accusations de sorcellerie comme des excès de l'adversaire - contre Hydace : dans son *Liber ad Damasum*, Priscillien se plaint des calomnies et des injures d'Hydace de Merida à son encontre : il mentionne, à propos de l'usage des apocryphes, les *calumniosas fabulas*, les « fables calomnieuses » ainsi que les *nobis inrogata per Hydatium episcopum (...) iniuria*, les « injures qui nous ont été infligées par l'évêque Hydace²⁹² . »

Qu'il ait consulté ou pas les traités, Sulpice adopte le même regard pour disqualifier l'amalgame manichéen : bien qu'il ne les taise pas totalement, ce qui trahit peut-être de la prudence ou un doute personnel - les pratiques de sorcellerie sont réduites à l'état de rumeurs, et les accusations de sorcellerie font implicitement l'objet de la réprobation de Sulpice lorsqu'il fustige l'absence de modération d'Hydace (46,3) ou les « supplications pleines de haine et de récriminations contre Priscillien et ses partisans » (*preces plenas in Priscillianum ac socios eius invidiae atque criminum*, 49, 2) d'Ithace, reprenant ainsi la rhétorique de Priscillien lui-même.

289 Sur la coexistence effective entre superstitions, magie et christianisme en Espagne, voir l'article d'Isabel VELAZQUEZ SORIANO, « Between orthodox belief and 'Superstition' in Visigothic Hispania », in GORDON, Richard & SIMON, Francisco Marco (éd.), *Magical practice in the Latin West*, Brill, Leiden, pp. 601-628.

290 SANCHEZ, op. cit. pp. 32-33.

291 BURRUS, op. cit. pp. 42-46.

292 PRISCILLIEN, *Priscilliani quae supersunt*, éd. Georg Schepss, in CSEL, vol. 18, Vienne, 1889, p. 41 et p. 34.

II.B.2.b. Mensonge et séduction des fidèles

L'art du mensonge, longtemps (et faussement²⁹³) réservé aux manichéens par les hérésiologues, est devenu l'un des clichés hérésiologiques de la polémique anti-priscillianiste : c'est toute la question qui fonde le *Contra mendacium* d'Augustin que nous avons déjà évoqué. Sylvain Sanchez a étudié en détails la réalité de l'inscription du mensonge dans la doctrine de Priscillien : selon lui, la dissimulation est une défense contre l'injustice des accusations et le caractère secret des retraites spirituelles une invention des adversaires de l'évêque d'Avila²⁹⁴, qui semble plutôt mettre en place un enseignement à deux niveaux, de type ésotérique.

Le récit de Sulpice, loin de faire l'impasse sur cette accusation, réitère à plusieurs reprises la thématique de la tromperie, voire du secret. Séduction, mensonge et corruption : ces trois motifs d'accusation se retrouvent en filigrane tout au long du récit. Dès son préambule (46,1) Sulpice qualifie l'hérésie gnostique de *superstitio exitiabilis arcanis occultata secretis*, « une « superstition pernicieuse » masquée en de secrets mystères. » Si les *arcanis secretis* semblent évoquer le caractère ésotérique du dogme, l'expression *superstitio exitiabilis* nous oriente plutôt vers la notion de dissimulation : l'expression est traduite entre guillemets par Ghislaine de Senneville-Grave parce qu'il s'agit d'une citation de Tacite, qui désigne ainsi, de façon péjorative, la secte chrétienne²⁹⁵. Jacques Fontaine suggère trois hypothèses d'explication de cette citation : un pur jeu littéraire, une comparaison exprimant la détestation du priscillianisme à la hauteur de celle du christianisme pour Tacite, ou à l'inverse une réaction « contre l'injustice des préjugés courants contre le priscillianisme ». Le terme de *superstitio*, qui désigne en général une religion privée digne de méfiance, semble appuyer davantage la seconde hypothèse.²⁹⁶ On ajouterait volontiers une interprétation : la référence appuie le caractère secret du priscillianisme, à l'image des premiers chrétiens souvent discrets sur leur religion par crainte des persécutions.

C'est ensuite le caractère séducteur et trompeur, cliché hérésiologique, que l'on rencontre au sein du portrait de Priscillien dressé par Sulpice (46,2) :

293 DECRET, François, op. cit. p. 101.

294 SANCHEZ, op. cit., p. 353-364.

295 De Senneville-Grave, p. 471.

296 FONTAINE, Jacques, « L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Sévère », in *Classica et Iberica : a Festschrift in Honor of the Reverend Joseph M. F. Marique, s.j.*, P. T. Brennan (éd.), Worcester, 1975 p. 355-392.p. 360.

is ubi doctrinam exitiabilem aggressus est, multos nobilium pluresque populares auctoritate persuadendi et arte blandiendi allicuit in societatem. (...) quippe humilitatis speciem ore et habitu praetendens honorem sui et reuerentiam cunctis iniecerat.

« Dès qu'il eut abordé son détestable enseignement, il attira dans son cercle nombre de nobles et plus encore de gens du commun, car il avait du poids pour convaincre et du savoir-faire pour charmer. (...) c'est que, offrant une apparence d'humilité en sa voix et en son comportement, il leur inspirait à tous considération et respect pour sa personne. »

Sulpice insiste particulièrement sur la variété sociale des chrétiens attirés par Priscillien dans un renchérissement qui insiste à la fois sur le nombre et la crédulité (*multos nobilium pluresque populares*) des fidèles. Il liste ensuite trois qualités qui, cela ne nous surprendra pas, font de Priscillien un rhéteur parfait : l'*auctorita[s]* *persuadendi* peut évoquer sa capacité à manier les arguments du registre du *logos*, l'*ar[s]* *blandiendi*, ou la séduction élevée au rang d'art, joue sur le registre du *pathos* ; quant à l'*humilitatis specie[s]* *ore et habitu*, elle relève du registre de l'*ethos*. Le résultat, l'*honorem sui et reuerentiam cunctis*, permettent à Priscillien d'être considéré aussi bien par les gens humbles comme à la fois digne d'admiration (*reuerentiam*) et proche d'eux (*humilitatis*) que par les aristocrates (*honorem*). Nulle mention du mensonge ici, mais ces capacités de séduction sont magnifiées, et la rhétorique étant toujours suspectée d'être un art du mensonge, le lecteur ne peut que relier ce portrait aux accusations formulées dans le reste du texte.

Ces deux paragraphes d'introduction au personnage posent les fondements de l'accusation d'insincérité qui va resurgir dans le reste du texte : Priscillien est membre d'un culte clandestin - l'hérésie serait une « sorte de conjuration » (*quadam coniuratione*) entre Priscillien et deux évêques, Instance et Salvien, et l'accent est mis sur le caractère souterrain, rampant, de l'hérésie qui n'aurait pas éclaté au grand jour – et il possède des qualités de séduction et de persuasion remarquables et dangereuses (ce que Sulpice précise, on en reparlera, dans le portrait de l'hérésiarque (46, 2 toujours) : *si non prauo*

studio corrupisset optimum ingenium, « s'il n'avait corrompu ses dons exceptionnels par un zèle dévoyé. »

Le motif du mensonge et de la séduction revient à l'occasion du voyage à travers l'Aquitaine de Priscillien, dans la séquence où il est question de leurs hôtes, ainsi que de la ville d'Eauze (48,1) :

(...) *sed iter eis praeter interiorem Aquitanicam fuit, ubi tum ab imperitis magnifice suscepti sparsere perfidiae semina. maximeque Elusanam plebem, sane tum bonam et religioni studentem, pravis praedicationibus peruertere. a Burdigala per Delfinum repulsi, tamen in agro Euchrotiae aliquantisper morati, infecere nonnullos suis erroribus.*

« mais ils firent route à travers le cœur de l'Aquitaine inférieure où, magnifiquement reçus par des gens mal informés, ils répandirent les germes de leur foi erronée. Ils pervertirent en particulier, par des prédications erronées, le peuple d'Eauze, qui était alors vraiment honnête et pieux. Repoussés de Bordeaux par Delphin, ils s'attardèrent malgré cela quelques temps sur les terres d'Euchrotia et contaminèrent quelques personnes de leurs erreurs. »

Le passage n'appelle pas beaucoup de commentaires de notre part, tant le discours de Sulpice est ici stéréotypé ; nous retrouvons en effet les mêmes clichés hérésiologiques déjà rencontrés à propos des ariens : métaphore de la contagion (*sparsere semina* et surtout *infecere*), répétitions martelées de termes exprimant la déviance dogmatique (*perfidiae, pravis praedicationibus, et suis erroribus*). Notons simplement que l'idée de mensonge est implicite²⁹⁷ : le lecteur la déduit de l'opposition exprimée entre la déviance des hérétiques et l'inconscience de leurs hôtes : « magnifiquement reçus par des gens mal informés », *ab imperitis magnifice suscepti*. Sulpice construit ainsi ici une antithèse entre population crédule et prêcheurs déviants qui profitent très matériellement de la situation. Comme l'écrit assez justement Ghislaine de Senneville-Grave, commentant cette expression, « en 381-382, l'auteur a une vingtaine d'années. Il étudie le droit à Bordeaux et fréquente, de toute évidence, la meilleure société de la région. Il est donc possible que ces

297 Nous avons ainsi quelque peu modifié la traduction proposée par Ghislaine de Senneville-Grave qui nous semblait plus explicite que Sulpice par rapport à cette notion de mensonge : « des prédications fallacieuses », « leurs tromperies ».

imperiti ne lui soient pas inconnus et qu'il évoque des souvenirs personnels, ou qu'il utilise des témoignages oraux. » Le contraste entre crédulité et tromperie n'est que plus saisissant lorsque Sulpice, pour appuyer son affirmation, expose l'*exemplum* du peuple d'Eauze, *sane tum bonam et religioni studentem*, qui se voit perverti par le passage de l'équipée priscillianiste. L'exemple semble ici extrême et vise à démontrer le pouvoir corrompateur des mensonges hérétiques.

La mention d'Eauze, comme l'ensemble de l'épisode aquitain, interrogent les commentateurs. Diego Piay Augusto souligne que les commentateurs se sont assez peu attelés à une véritable analyse de cet épisode, préférant suivre le récit de Sulpice Sévère sans véritablement l'interroger²⁹⁸. Pourquoi, tout d'abord, Priscillien et ses compagnons sont-ils venus en Aquitaine ? Comme le rappelle Pascal Delage, « la route d'Avila à Milan est bien connue. Or curieusement, Priscillien ne se dirige pas sur Tarragone ou Barcelone ; il met le cap sur l'Aquitaine. (...) Comme Eauze et Bordeaux ne sont pas vraiment sur la route la plus directe de Rome, il devait y avoir de très bonnes raisons pour expliquer ce détour²⁹⁹. » Divers motifs ont été évoqués :

- de façon très générale, les liens sont avérés entre l'Espagne et l'Aquitaine à l'époque qui nous intéresse : on peut supposer, néanmoins sans aucune preuve, des liens familiaux, universitaires (on a déjà évoqué l'hypothèse d'un Priscillien élève de Delphidius à Bordeaux) voire politiques entre Priscillien et l'Aquitaine ;

- de façon plus précise, selon Burrus, Priscillien souhaite peut-être obtenir le soutien de Phoebade d'Agen et Delphin de Bordeaux³⁰⁰ ; mais la présence de ces deux évêques au concile de Saragosse interroge la stratégie de Priscillien : pourquoi seraient-ils revenus sur la décision du concile ? De fait, Sulpice précise bien que les voyageurs sont *repulsi*, « repoussés » par Delphin, le terme impliquant peut-être un peu plus qu'une simple fin de non-recevoir³⁰¹ ; rappelons, avec Jacques Fontaine, que Delphin fait partie du « cercle aquitain » lié à Paulin de Nole, Exupère de Toulouse et Sulpice Sévère lui-même³⁰² ;

298 PIAY AUGUSTO, op. cit., p. 123.

299 DELAGE, Pascal-Grégoire, « Dames d'Aquitaine en quête de pères spirituels », in DELAGE Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes*, Actes du colloque de La Rochelle (6 et 7 septembre 2003), Caritas Patrum, Royan, 2009, pp. 326-353. Citation de la p. 329.

300 BURRUS, op. cit. p. 81. L'hypothèse est reprise par Ghislaine de Senneville-Grave, p. 479.

301 Phoebade n'est pas cité à cette occasion par Sulpice Sévère (qui le met en revanche en scène s'opposant tant bien que mal aux ariens à Rimini, chap. 44,2) ni par aucune autre source mentionnant cet épisode : seuls les actes du concile de Saragosse mentionnent la présence des deux évêques (PIAY AUGUSTO, op. cit., p. 79).

302 Voir son introduction à Sulpice SEVERE, *Vie de Saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, tome I, Le

- parmi les deux hypothèses évoquées par Pascal Delage dans son article à ce sujet, la première suppose chez Priscillien la volonté d'obtenir des appuis politiques : Eauze et Bordeaux « venaient de donner à l'empire plusieurs hauts-fonctionnaires qui demeuraient en relations suivies avec la Cour³⁰³. » Ces personnages sont tous liés à Ausone, dont on se souvient qu'il évoque dans son poème des *Parentalia* l'une de nos femmes priscillianistes, Pomponia Urbica, que Sulpice ne mentionne pas, et dans son poème des *Professeurs de Bordeaux*, Delphidius et en filigrane Euchrotia ; l'hypothèse semble donc assez plausible, mais suppose, pour justifier la prise de contact (qui a dû rester assez privée, puisque Sulpice n'en fait pas état non plus³⁰⁴) entre ces aristocrates et l'ascète espagnol, que celui-ci ait déjà un relais quelconque, ou même des partisans en Aquitaine ;

- ainsi la deuxième hypothèse de Pascal Delage est que l'ascétisme inspiré par Priscillien se soit déjà répandu en Aquitaine, et que le passage de l'hérésiarque est justifié par l'accueil et les appuis qu'il peut en attendre ; Pascal Delage recense de nombreux témoignages de l'existence de d'individus ou de petits groupes relevant du mouvement ascétique en Aquitaine au IVe s. et cite en exemple Eunomia, une vierge consacrée, fille du rhéteur Nazarius, vers 340, Aemilia Hilaria, tante d'Ausone, ou les destinataires de la lettre 117 de Jérôme, vers 380 ; les chrétiennes de la bonne société aquitaine à laquelle appartiennent Euchrotia et Procula ne manquent pas de candidates à l'ascétisme.³⁰⁵ « Il va sans dire que plusieurs de ces femmes [qui accompagnent Priscillien] appartiennent à la haute société bordelaise, car non seulement il faut être riche pour prendre la route, mais aussi pour faire jouer des relations qui leur permettront d'être accueillis dignement tout au long de leur étonnant périple³⁰⁶. »

Le détour aquitain ne manque donc pas de raisons plausibles, mais nous ne pouvons qu'évaluer sans certitudes la probabilité de ces hypothèses. Diego Piay Augusto jette néanmoins un pavé dans la mare dans son étude archéologique du priscillianisme³⁰⁷ en étudiant les possibilités de trajet offertes à Priscillien et ses compagnons espagnols : il suppose néanmoins, arguments à l'appui, un point de départ à Asturica Augusta, c'est-à-

Cerf, SC 133, Paris, 1976, pp. 19-21.

303 DELAGE, op. cit., p. 329. Nous reviendrons plus loin sur le cas d'Eauze.

304 A l'occasion de la mention du passage de Priscillien chez Euchrotia, Ghislaine de Senneville-Grave, p. 480 de notre édition de référence, rappelle, à la suite de Jacques Fontaine, que « le priscillianisme trouve ainsi refuge sur un grand domaine privé. »

305 DELAGE, op. cit., pp. 330-335.

306 DELAGE, op. cit., p. 334.

307 PIAY AUGUSTO, op. cit., p. 123, chapitre IV, « El viaje de los Priscillianistas hacia la Ciudad Eterna. »

dire Astorga, ce qui rend le passage par l'Aquitaine beaucoup plus logique pour rejoindre Rome via Toulouse, Arles puis Milan³⁰⁸. Il voit donc les priscillianistes se réunir à Astorga, car c'est la ville de Symposius, et qu'elle est bien reliée à Bordeaux. Un passage à Eauze reste, dans cette reconstruction, tout à fait logique ? Diego Piay Augusto supposant que ce passage a eu lieu avant le passage à Bordeaux.

Pourquoi alors le récit de Sulpice s'attarde t-il également sur cette ville d'Eauze, *Elusa* dans l'Antiquité, plutôt que d'autres ? Il faut supposer qu'un *exemplum* doit être justement exemplaire, dans le sens où il doit servir l'argumentation de l'auteur, et doit frapper par son caractère symbolique. Ici, on l'a vu, le récit, qui opposait populations crédules et hérétiques trompeurs, surenchérit quant au danger que représentant ces derniers en insistant sur la piété des habitants séduits malgré cela par Priscillien. Cette ville n'est pas une bourgade anecdotique : cité des Elusates, peuple gaulois mentionné par César, elle est à la fin de l'Antiquité capitale de *Novempopulana*, occupe près de 50 hectares et semble avoir été assez peuplée et prospère³⁰⁹. Diego Piay Augusto, qui essaie d'évaluer la réalité de l'affirmation de Sulpice, souligne que la ville, devenue par la suite un évêché, ne semble pas l'avoir été avant 475³¹⁰ : d'après lui, « le succès des priscillianistes à Elusa est peut-être dû à l'absence d'évêque dans la ville. » On peut toujours supposer des liens personnels entre Sulpice Sévère et la cité ; même si l'assimilation tentée par certains entre *Elusa* et *Elusio*, citée comme l'une des localisations possibles de Primulacium³¹¹ paraît forcée³¹², un lien n'est toujours pas exclu. Du point de vue rhétorique, néanmoins, le choix de cet exemple peut éventuellement être appuyé par l'existence de personnages célèbres issus de la ville d'Eauze à l'époque où Sulpice écrit : Flavius Rufinus³¹³, tout d'abord, maître des offices de Théodose de 388 à 392, consul en 392, puis préfet du prétoire d'Orient de 392 à 395, conseiller d'Arcadius, il est supplanté

308 On pourra se reporter à la carte de la page p. 152 de l'ouvrage de Diego Piay Augusto pour visualiser l'itinéraire proposé.

309 CLEARY-SIMON Esmonde, « Eauze / *Elusa* (Gers) », in *Capitales éphémères. Des Capitales de cités perdent leur statut dans l'Antiquité tardive*, Actes du colloque Tours, 6-8 mars 2003 (*Supplément à la Revue archéologique du centre de la France*, 25) Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, Tours, 2004, pp. 417-418.

310 PIAY AUGUSTO, op. cit., p. 130 : « El éxito de los priscilianistas en Elusa pudo deberse a la ausencia de un obispo en la ciudad » ; d'après une lettre de Sidoine Apollinaire ; le fait est confirmé par Esmonde Cléary-Simon.

311 On pourra se reporter à l'enquête déjà évoquée plus haut de Jacques Fontaine dans son édition de la *Vie de Saint Martin*, pp. 32-40.

312 A titre de vérification, l'adjectif *Elusanam* est parfaitement lisible sur le manuscrit, 9ème ligne en partant du bas du f. 27v.

313 PLRE I, « Flavius Rufinus 18 », pp. 778-781.

par Stilichon ; c'est a priori un chrétien renommé pour sa piété³¹⁴. Quant au deuxième personnage, ce n'est rien de moins que sa sœur, Silvia³¹⁵ : vierge consacrée, partie en pèlerinage en Terre sainte, elle a également rédigé une *Peregrinatio ad loca sancta*³¹⁶ ; or c'est elle qui aurait promis, selon une lettre de Paulin de Nole à Sulpice Sévère³¹⁷, de ramener à notre historien des reliques d'Orient. Rien ne dit que ces deux personnes ont accueilli Priscillien en 382, date supposée du voyage ; mais voilà le lien établi : on peut donc comprendre ce bref épisode d'Eauze comme un élément d'un dispositif rhétorique permettant de charger le portrait des hérétiques en s'appuyant sur des éléments géographiques et prosopographiques régionaux, et même personnels, bien connus des lecteurs de Sulpice - les *multis (...) efflagitantibus* de sa préface à la *Chronique*.

On pourra conclure en remarquant que ces considérations ne sont pas inutiles à la compréhension du réquisitoire de Sulpice Sévère : son récit nous montre en effet une bande d'hérétiques en voyage agrégeant à eux des individus influençables et propageant leur hérésie tout en cherchant systématiquement des appuis ecclésiastiques et politiques dans les cités traversées. Ce genre de récit n'est pas rare dans nos sources historiographiques ou hérésiologiques, comme le fait remarquer Harry Maier. Ce n'est pas tant le caractère itinérant de l'équipée hérétique qui est visé – même si ce point peut être l'objet de reproche dans l'Antiquité – que l'intrusion et la tenue de prêches dans des lieux privés, à l'écart des lieux publics consacrés : « Il existe de nombreux exemples d'utilisation de l'espace privé pour propager l'enseignement [hérétique]. (...) Non seulement l'espace domestique fournissait un lieu de culte lorsque les bâtiments plus officiels n'étaient pas disponibles, mais il servait également de moyen de promotion des idées, et de lieu pour gagner des adhérents. C'était une chose pour un empereur ou un évêque d'établir un contrôle sur les basiliques et les monuments chrétiens, mais c'en était une autre de contrôler les types de contacts que les fidèles pouvaient avoir avec les représentants des mouvements interdits en dehors de ces espaces. »³¹⁸ Harry Maier cite les

314 PIAY AUGUSTO, op. cit., p. 47, s'interroge sur la possibilité de sa présence et son absence de réaction.

315 PLRE I, « Silvia », p. 842.

316 *Itinera Hierosolymitana, saeculi IIII-VIII*, édition de P. GEYER, CSEL 39, Vienne, Leiden, 1898, pp. 36-101.

317 PAULIN DE NOLE, *Epistulae*, éd. Wilhelm Hartel, CSEL 29, Vienne, Leiden, 1894 ; epistula XXXI, 1, p. 267-268.

318 MAIER Harry O., « Religious Dissent, Heresy, and Households in Late Antiquity », in *Vigiliae Christinae*, 49, n°1, Brill, Leiden, 1995, pp. 49-63. Citation de la p. 52 : There are numerous examples of the uses of private space to propagate teaching. (...) Not only did domestic space provide a place to conduct worship when more official buildings were unavailable, it also served as a means of

exemples d'Arius et de Philastre de Brescia (ce dernier lorsque les ariens dominent Milan), occupés à répandre leurs idées en pratiquant une sorte de porte-à-porte. « L'utilisation de l'espace privé pour promouvoir les idées impliquait, dans de nombreux cas, que la maisonnée constituait une sorte de marqueur topographique qui distinguait orthodoxes et hétérodoxes. »³¹⁹

Sylvain Sanchez qualifie la démarche de Priscillien d'évangélisme : les priscillianistes ne se retirent pas totalement du monde et de leur communauté, et « pour tenter de répondre au flot croissant des fidèles touchés par le réveil religieux de son époque, Priscillien multiplie les lieux de culte improvisés³²⁰. »

Cet épisode d'itinérance a de plus un effet particulier sur le lecteur moderne, car il peut évoquer ces personnages de bandes de moines itinérants du Moyen-Âge, comme l'indique justement Raymond van Dam³²¹, et le lecteur risque de superposer toutes les problématiques d'une époque postérieure sur celle qui nous intéresse. Mais Priscillien et ses compagnons ne sont pas des hérétiques mendiants du XIIIe siècle. Le tableau tracé pourrait ainsi être celui de n'importe quels hérétiques de l'Antiquité tardive, des ariens aux manichéens, mais Sulpice évacue complètement de son récit la référence encombrante à ces derniers pour faire de Priscillien une personnalité exceptionnelle par son pouvoir de séduction : Sulpice insiste particulièrement sur cet aspect qui lui permet d'ancrer l'évêque d'Avila dans la tradition de la caricature du gnosticisme chez Irénée de Lyon, qui fait « de l'interprétation gnostique des Ecritures une manœuvre séductrice »³²², et dont l'influence sur notre auteur semble réelle. Il s'agit qui plus est d'une entreprise de séduction dirigée envers les populations comme envers les aristocrates, dont il recherche sans doute les relations et la richesse. Parmi ces aristocrates, Sulpice insiste particulièrement sur la présence de femmes – et ces mentions constituent une accusation supplémentaire, peut-être la plus marquante du récit.

promoting ideas and a place to win adherents. It was one thing for an emperor or bishop to establish control over basilicas and Christian monuments, another thing entirely to control the kinds of contacts the rank and file might have with representatives of forbidden movements outside such spaces. »

319 MAIER, op. cit., p. 52 : « The use of private space to promote ideas meant that in many instances the household formed a kind of frontier dividing orthodox and heterodox topographies. » Sylvain SANCHEZ, op. cit. pp. 404-407, confirme ces réflexions ainsi que le rapprochement avec les tendances ascétiques.

320 SANCHEZ, op. cit. p. 402. L'auteur rapproche là encore cette pratique de l'ascétisme sulpicien à Primulacium et reprend la question de la nature des lieux de culte priscillianistes (pp. 404-407).

321 Cité par PIAY AUGUSTO, op. cit. p. 124.

322 LE BOULLUEC, op. cit., tome I, p. 218.

II.B.2.c. Priscillien et les femmes

Alors qu'une seule femme, Hélène, future sainte et mère de Constantin, était mise en avant dans le récit de la crise arienne, nous rencontrons ici en quelques pages rien de moins que trois personnages féminins : Agapé, maîtresse supposée de Priscillien ; l'aristocrate Euchrotia, et sa fille Procula, accompagnatrices de Priscillien – la première l'accompagnant jusque dans la mort. Cette relative abondance doit nous interroger : les personnages féminins autres que reines et impératrices ou autres femmes de pouvoir sont rares dans l'historiographie antique ; l'historiographie ou l'hagiographie chrétiennes sont certes moins avares, car on peut y retrouver des saintes comme des hérétiques – ainsi Justine, la mère de Valentinien, que nous avons croisée chez Rufin d'Aquilée. Reste qu'ici ce n'est pas pour leur rôle politique, mais bel et bien pour leur implication dans l'hérésie que ces trois femmes sont mises en scène.

Les rapports entre Priscillien et les femmes sont l'occasion pour Sulpice de souligner deux accusations liées mais différentes : l'inversion des rapports de domination entre les deux sexes et la débauche sexuelle.

Avant d'examiner les passages qui les impliquent, rappelons que la présence active de femmes est un topos fréquent de la polémique anti-hérétique. On s'attardera ainsi, en guise d'illustration, sur un extrait d'une lettre de Jérôme que nous n'avons pas encore citée, mais qui expose à nouveau la généalogie hérésiologique de Priscillien en insistant sur le personnage d'Agape et en comparant l'évêque d'Avila à d'autres illustres hérétiques :

Cum haec ita se habeant, quid uolunt miserae mulierculae oneratae peccatis, quae circumferuntur omni uento doctrinae, semper discentes et nunquam ad scientiam ueritatis peruenientes (...). Simon Magus haeresim condidit, Helenae meretricis adiutus auxilio. Nicolaus Antiochenus omnium immunditiarum repertor, choros duxit femineos. Marcion Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet. Apelles Philumenem suarum comitem habuit doctrinarum. Montanus immundi spiritus praedicator, multas Ecclesias per Priscam et Maximillam nobiles et opulentas feminas, primum auro corrumpit; deinde haeresi polluit. Dimittam vetera, ad uiciniora transcendam. Arius, ut orbem deciperet,

sororem principis ante decepit. Donatus per Africam, ut infelices quosque foetentibus pollueret aquis, Lucillae opibus adiutus est. In Hispania Agape Elpidium, mulier uirum, caecum caeca duxit in foueam, successoremque qui Priscillianum habuit, Zoroastris magi studiosissimum, et ex mago Episcopum, cui iuncta Galla non gente, sed nomine, germanam huc illucque currentem alterius et uicinae haereseos reliquit haeredem.

« Que veulent ces misérables femmelettes chargées de péchés, qui tournent comme des girouettes à tous les vents de la doctrine, apprenant toujours et ne parvenant jamais à la connaissance de la vérité ? (...) Simon le Magicien fonda son hérésie avec l'aide de la courtisane Hélène. Nicolas d'Antioche, l'inventeur de toutes les impuretés, conduisit des troupes de femme. Avant de s'y rendre, Marcion envoya à Rome une femme pour disposer en sa faveur l'esprit de celle qu'elle aurait trompées. Apelles eut Philomène comme adepte de ses doctrines. Montan, le prédicateur de l'esprit impur, commença par corrompre de nombreuses églises par son or, puis les souilla de son hérésie, par l'intermédiaire de Prisca et de Maximilla, femmes nobles et riches. Laisant de côté les exemples anciens, je passerai à ceux qui sont plus proches de nous. Arius, pour mettre la main sur l'univers, trompa d'abord la sœur de l'empereur. Donat, en Afrique, fut aidé par les richesses de Lucilla pour souiller des malheureux de ses eaux fétides. En Espagne, Agape, une femme aveugle, conduisit au fossé son mari aveugle, Elpidius, et elle eut pour successeur Priscillien, un mage qui, plein de zèle pour le mage Zoroastre, devint évêque ; après s'être unie à celui-ci, Galla (c'est son nom, pas sa nationalité) lui laissa une fille naturelle, héritière errante de son hérésie, voisine de celle qui l'avait précédée³²³. »

Nous nous étions déjà penchés sur une partie de ce passage dans lequel Jérôme accumule ici les accusations à l'égard de divers hérétiques, tous coupables d'avoir fréquenté une « femmelette », terme qui traduit le mot péjoratif deux fois répété *muliercula*. Ce point commun lui permet un amalgame à vrai dire « irrecevable » dans le cas de sa cible d'alors, Pélage³²⁴. Il mentionne ainsi Priscillien (qu'il semble alors ne plus

323 SAINT JERÔME, *Correspondance*, éd. Jérôme Labourt, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, Paris, tome VIII (1963), lettre CXXXIII, 4. Traduction d'après Benoît JEANJEAN, op. cit. pp. 403-404.

324 JEANJEAN, op. cit. p. 404.

guère hésiter à qualifier de manichéen à travers la référence à Zoroastre) et ses deux maîtres, et s'attarde quelque peu sur ce trio. La simple présence d'une femme dans l'entourage de Priscillien au moment de sa formation est une aubaine pour le déchaînement des clichés hérésiologiques : Jérôme convoque à la fois, en préambule, la curiosité déplacée et l'inconstance systématiquement prêtée aux femmes, et, par la suite, l'effet néfaste de l'inversion du rapport d'autorité habituel entre les genres. C'est en effet la sœur de l'empereur – Constantin – qui est d'abord touchée par l'hérésie et donc, si l'on poursuit la pensée de Jérôme, entraîne son frère dans ses rets³²⁵ ; et c'est Agapé qui sert ici d'exemple de maîtresse-femme, puisqu'elle est celle qui entraîne son mari dans l'hérésie. Il insiste également sur le pouvoir de séduction des femmes envoyées comme émissaires pour enrôler des hérétiques. Jérôme laisse par ailleurs penser qu'il s'agit là d'autant de couples entre hérétiques et compagnes d'hérésie, fustigeant implicitement l'immoralité des couples ainsi formés. Il va même plus loin en faisant de Nicolas d'Antioche le général d'une « troupe de femmes » (*choros (...) femineos*) qui ne peuvent ici que rappeler les Bacchantes dionysiaques, avec toutes les connotations négatives que cela comporte pour un Père de l'Eglise. Il y ajoute un leitmotiv que nous retrouverons à propos d'Euchrotia : c'est avec l'argent d'aristocrates dévoyées que les hérétiques sont financés (l'or de Montan vient de « femmes nobles et riches », *nobiles et opulentas feminas* et « Donat fut aidé par les richesses de Lucilla », *Donatus (...) Lucillae opibus adiutus est*).

On passera sur les deux premières accusations qui ne méritent guère d'analyse. On reviendra sur la « troupe de femmes » : on retrouve cet élément chez Sulpice. Quant à la deuxième accusation, l'inversion des rôles entre les sexes, elle est intéressante car on peut s'en étonner et en questionner la réalité – n'est-ce pas une simple médisance misogyne ? Le caractère choquant, pour les contemporains, d'un tel renversement des rôles se conçoit aisément : comme l'explique Virginia Burrus, « Priscillien et ses adeptes semblant avoir montré peu d'empressement à distinguer les rôles des femmes de ceux des hommes, et ce réel mépris a scandalisé leurs opposants³²⁶. » Alberto Ferreiro souligne que dans la longue liste de couples hérétiques, Agapé est la seule femme à être citée avant les hommes³²⁷.

325 Nous l'avons vu plus haut dans le chapitre consacré à la *Chronique* de Jérôme : le stridonien fait de Constantin un arien (337a).

326 BURRUS, op. cit., p. 5 : « Priscillian and his followers seem to have displayed little interest in distinguishing women's roles from those of men, and this very disregard scandalized their opponents. »

327 FERREIRO Alberto, « Jerome's polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4) », in *REA*, 39, Paris, 1993, pp. 309-332.

Qu'Agapé puisse avoir été le maître de Priscillien et d'Helpidius est en soi un élément polémique. « Agapé semble personnifier l'exemple le plus condamnable d'une femme « hors de sa place » vu qu'elle prétend instruire Priscillien et perpétuer la succession légitime de la vérité apostolique. Jérôme, en un sens, garde le meilleur pour la fin avec Agapé, une femme gnostique représentant l'exemple parfait de femme hérétique³²⁸. » Mais Sulpice ne met pas particulièrement Agapé en avant par rapport à Helpidius : *ab his Priscillianus est institutus (...)* « c'est par eux que Priscillien fut formé » (46, 2).

Sulpice lance par ailleurs à trois reprises des allusions à la promiscuité confinant à la licence sexuelle reprochée à Priscillien :

- le portrait de l'évêque d'Avila (46,2) le montre attirant dans son cercle « des femmes avides de nouveautés, d'une fois inconstante et l'esprit curieux de tout, qui affluaient à lui en rangs serrés » (*mulieres nouarum rerum cupidae, fluxa fide et ad omnia curioso ingenio, cateruatim ad eum confluebant*). On retrouve ici l'image du cortège de Bacchantes, l'expression *cateruatim confluebant* proposant une image hyperbolique saisissante. Le lecteur moderne ne peut s'empêcher de voir dans le portrait moral de ces adeptes des clichés misogynnes destinés à suggérer la faiblesse d'esprit de ces femmes qu'on imagine aisément promptes à céder à leur idole, qui plus est décrit comme très séduisant ;

- le voyage des hérétiques à travers l'Aquitaine (48,1) se fait *turpi sane pudibundoque comitatu, cum uxoribus atque alienis etiam feminis* : c'est le retour du motif de la foule d'admiratrices, et on ne peut s'empêcher de le rapprocher du *choros femineos* de la lettre à Ctésiphon, et donc d'une allusion aux Bacchantes ; cette accusation, ainsi que la précédente, fait écho à la première recommandation – et donc à la condamnation de pratiques priscillianistes – du concile de Saragosse concernant la place des femmes et la nécessité de séparer les sexes lors de réunions à caractère religieux³²⁹ ;

- enfin, le procès de Trèves est l'occasion d'extirper des aveux à Priscillien (50,3) : *nec diffitientem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conventus nudumque orare solitum (...)*, « il ne nia pas s'être intéressé à des, ni même avoir organisé des réunions nocturnes avec des femmes perdues, ni avoir eu l'habitude de

328 FERREIRO, op. cit., p. 331 : « Agape seems to personify the most damnable example of a woman 'out of place' as she audaciously teaches Priscillian and pretends to perpetuate a legitimate succession of apostolic truth. Jerome, in a sense, left the best for last in Agape, a Gnostic woman as the quintessential exemplar of the female heretic. »

329 BURRUS, op. cit., pp. 33-35.

prier nu (...). » La formulation de ces trois aveux est curieuse car elle laisse une grande part à l'implicite : le premier aveu reste très vague, l'expression *doctrinis obscenis* pourrait s'appliquer aussi bien à de simples doctrines hérétiques qu'à des pratiques magiques ; le second est plus explicite, l'expression « femmes perdues », *turpium feminarum*, supposant l'immoralité sexuelle, qui plus est lors de « réunions nocturnes » ; quant à « l'habitude de prier nu », qu'on pourrait croire être une pratique de mortification³³⁰, elle ne devient une accusation d'immoralité que parce qu'elle vient s'ajouter aux deux premières accusations.

La forme plus ou moins allusive de ces accusations n'est pas rare dans la littérature hérésiologique. Nicholas Baker-Brian identifie le même procédé dans les traités anti-manichéens d'Augustin : la seule présence de femmes dans des anecdotes présentées comme des rumeurs suffit à constituer la preuve d'un crime. La rhétorique ne repose pas forcément sur des arguments rationnels ou véridiques : le vraisemblable peut suffire, particulièrement dans la polémique. « Alors que la rumeur, rappelle-t-il, est souvent considérée avec une grande indifférence par la recherche moderne, elle était néanmoins ouvertement considérée par les écrivains patristiques comme un élément essentiel dans la formation des identités hérésiologiques anciennes. (...) Augustin était un rhéteur, familier du rôle que joue l'invective littéraire pour entacher la réputation d'opposants. Il comprenait bien l'intérêt de faire des allégations, par exemple d'inconduite sexuelle, et d'exploiter les rumeurs sur les comportements (*mores*) et les pratiques au sein de groupes sociaux³³¹. » Toute rumeur utilisée comme *exemplum* dans un discours polémique peut appuyer une condamnation lorsqu'elle rencontre l'opinion commune – le vieil adage « il n'y a pas de fumée sans feu », ou l'idée déjà répandue à l'époque impériale que la mixité engendre la promiscuité sexuelle. « le recours aux *endoxa* [opinions communes] pour contrer la tromperie est justifié non pas tellement par leur valeur de vérité vraisemblable, mais surtout par leur ancrage dans une société donnée. En effet, les jugements utilisés en

330 On a pu exagérer la pratique ascétique de marcher nu-pieds, comme le souligne Charles PIETRI, op. cit., p. 417.

331 BAKER-BRIAN Nicholas, « Women in Augustine's anti-Manichaean writings: Rumour, rhetoric, and ritual » in Vinzent, Markus (éd.) *Studia Patristica LXX: Papers presented at the sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, Volume 18: St Augustine and his Opponents*, Studia Patristica, vol. 70. Leuven, Peeters, 2013 pp. 499-520. Citation des pp. 501-502 : « while rumour may be received largely indifferently by the modern academy, it was nevertheless openly regarded by patristic authors as an essential element in shaping ancient heresiological identities. (...) Augustine was a rhetor, familiar with the role that literary invective played in impugning the reputations of opponents. He understood well the value of making allegations of, for instance, sexual impropriety, and of exploiting rumours about conduct (*mores*) and practices within groups situated in society. »

rhétorique et en dialectique sont relatifs à une société donnée et se doivent d'être reconnus comme tels: ils sont admis. »³³² Nous retrouvons la même démarche chez Sulpice.

Virginia Burrus résume les accusations de Sulpice en matière sexuelle en montrant que Priscillien « ne fait pas que mener à la dérive des chrétiens simples et ignorants par son éloquence trompeuse, mais, plus encore, il détruit aussi l'ordre social en « séduisant » les femmes et les filles d'autres hommes et en se mêlant de façon familière à des femmes étrangères³³³. » On précisera avec Charles Pietri, qu'en « laiss[ant] parler des femmes dans leurs réunions et attir[ant] des vierges qui s'engageaient [dans la vie ascétique de la communauté priscillianiste] sans recevoir la consécration de l'évêque³³⁴ (...) » les priscillianistes marquaient une rupture avec l'ordre social habituel. Comme le souligne Sylvain Sanchez, ce sont « les réunions mixtes des priscillianistes [qui] étaient considérées comme quelque chose de choquant³³⁵. » Il cite différents conciles et décrets qui visent à prohiber la simple promiscuité entre les femmes et les hommes qui ne leur seraient pas apparentés (d'où l'expression *alienis feminis* de Sulpice) par crainte des tentations de la chair.

On soulignera aussi, à partir d'une observation chronologique, l'impact qu'ont pu avoir de telles accusations sur ces aristocrates. Si l'anecdote et la datation, fournies par Prosper, de la lapidation d'Urbica sont vraies, et que le procès de Priscillien a bien commencé en 385 pour s'achever par son exécution en 386, on doit en déduire que cette Urbica, aristocrate bordelaise, a été tuée par une émeute avant la mort de Priscillien, en même temps que la tenue du procès – peut-être dans la foulée de la condamnation, c'est évidemment impossible à dire en l'état actuel de nos sources³³⁶. Nous en sommes bien sûr réduits, vu le caractère laconique de la notice de Prosper, à imaginer le détail d'un tel événement : qu'est ce qui a pu pousser la foule à lyncher ainsi une femme noble ? Le simple fait qu'on l'identifie comme priscillianiste, comme semble le supposer le texte ? Haine envers les mouvements ascétiques ? Rumeurs à caractère sexuel ? Accusation de sorcellerie ?

332 GARZANITI Justine, « Vrai, faux, persuasion et vraisemblance. Dialectique et rhétorique chez Aristote » in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 105, n°3, 2007, pp. 311-332. Citation de la p. 318.

333 BURRUS, op. cit., p. 148 : « He not only leads simple and ignorant Christians astray by means of his deceptive eloquence but also further disrupts the social order by "seducing" other men's wives and daughters and mingling promiscuously with strange women. »

334 PIETRI, op. cit, p. 417.

335 SANCHEZ, op. cit. p. 409.

336 MATTHEWS, op. cit. p. 165.

Face à de tels risques de réactions violentes ou d'accusations judiciaires, quelles ont pu être les motivations de ces femmes décrites par Sulpice ? Même s'il faut toujours se méfier du « bon sens » en histoire³³⁷, il paraît difficile d'imaginer que ces « dames d'Aquitaine en quête de pères spirituels³³⁸ » quittent leur domaine pour ainsi partir à l'aventure. Sulpice suppose de manière évidemment partielle que si ces femmes ont suivi Priscillien, c'est parce qu'il les a séduites et qu'elles sont attirées par la nouveauté que représente l'hérésie. Chadwick suppose ainsi que leur objectif fut peut-être, parmi d'autres, « d'accomplir un pèlerinage sur les autels des apôtres et des martyrs de Rome³³⁹. » Et pourtant le récit de Sulpice comme le *Panégyrique de Théodose* de Pacatus montrent a priori qu'Euchrotia n'est pas retournée à Bordeaux ni restée à Rome, mais a bel et bien été exécutée à Trèves avec Priscillien. Les faits semblent donc impliquer de leur part un engagement poussé – au moins pour Euchrotia voire Urbica. Pour Pascal Delage, leur motivation devait être pleinement religieuse, voire « féministe », une sorte de volonté d'affirmation au sein d'un cadre aristocratique et chrétien : « les exécutions de Trèves et le trauma socio-politique qui en résulta atteignirent de plein fouet la classe des notables aquitains dans leur projet de se voir associés aux destinées de l'empire, mais aussi leurs épouses dans leur désir d'un christianisme rénové où elles-mêmes, en tant que femmes, auraient eu une place à part entière³⁴⁰. » Le nombre assez élevé de femmes du IV^e siècle qui se sont tournées vers le mouvement ascétique montre bien que le désir de s'impliquer dans une forme plus aristocratique de religion est bien réel³⁴¹.

Même si la présence de femmes auprès de Priscillien constitue pour le narrateur une faute morale, l'accusation la plus scandaleuse à l'encontre de l'évêque d'Avila évoque une liaison avec la fille d'Euchrotia, nommée Procula, citée à cette occasion par Sulpice.

337 On citera Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, Paris, 1993, p. 120 : « De même la critique de simple bon sens, qui a été longtemps la seule pratiquée, qui, d'aventure, séduit certains esprits, ne pouvait mener bien loin. Qu'est-ce, en effet, le plus souvent, que ce prétendu bon sens ? Rien d'autre qu'un composé de postulats irraisonnés et d'expériences hâtivement généralisées. (...) Le pis est que les observations élevées ainsi à l'éternel sont forcément empruntées à un moment très court de la durée : la nôtre. »

338 Selon le mot de Pascal-Grégoire Delage.

339 CHADWICK, op. cit., p. 37 : « and her motives could have included a quest for consolation by making pilgrimage to the shrines of the apostles and martyrs of Rome. »

340 DELAGE, op. cit., p. 337.

341 Voir les pages 407-409 de l'ouvrage de Sylvain SANCHEZ, op. cit. et les pages 748-749 du chapitre de Jacques BIARNE, « Moines et rigoristes en Occident », in Charles et Luce PIETRI (dir.), *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, tome II de *l'Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHIEZ et Marc VENARD, Desclée, Paris, 1995, pp. 747-768.

A Burdigala per Delfinum repulsi, tamen in agro Euchrotiae aliquantisper morati, infecere nonnullos suis erroribus. Inde inter coeptum ingressi, turpi sane pudibundoque comitatu, cum uxoribus atque alienis etiam feminis in quis erat Euchrotia ac filia eius Procula, de qua fuit in sermone hominum Priscilliani stupro grauidam partum sibi graminibus abegisse.

« Repoussés de Bordeaux par Delphin, ils s'attardèrent malgré cela quelques temps sur les terres d'Euchrotia et contaminèrent quelques personnes par leurs tromperies. De là, ils reprirent la route en plutôt douteuse et honteuse compagnie : il y avait des épouses, mais aussi d'autres femmes ; parmi celles-ci se trouvait Euchrotia ainsi que sa fille Procula, de qui on a raconté qu'enceinte des œuvres de Priscillien, elle s'était faite avorter avec des plantes. »

On retrouve une accusation voisine dans la lettre de Jérôme à Ctésiphon, qui évoque la mystérieuse Galla : *Priscillianum habuit, Zoroastris magi studiosissimum, et ex mago Episcopum, cui juncta Galla non gente, sed nomine, germanam huc illucque currentem alterius et vicinae haereseos reliquit haeredem.* « Galla » serait le nom (et pas le surnom « la Gauloise » précise Jérôme), d'une femme tombée enceinte de Priscillien (alors évêque, souligne bien Jérôme³⁴²) et devenue mère d'une fille, *haeredem*, conçue donc hors mariage : ce double scandale permet de stigmatiser la débauche de Priscillien. Le jeu de sonorités et de mots entre *haeredem* et *haeresos* n'a rien de fortuit : l'identité de sons vaut assimilation. Car l'image de cette « héritière errante de l'hérésie voisine de celle qui l'avait précédée » (*huc illucque currentem alterius et vicinae haereseos (...) haeredem*) est intrigante. Il y a en effet plusieurs différences entre l'anecdote de la *Lettre à Ctésiphon* et des *Chroniques* de Sulpice :

342 Sylvain SANCHEZ rappelle, op. cit. p. 339, que si le célibat « n'est pas une condition d'accès aux ordres au temps de Priscillien, ce qui prédomine, c'est la continence, c'est-à-dire l'abstinence de relations sexuelles. »

	<i>Sources</i>	
<i>Éléments</i>	Jérôme, <i>Lettre à Ctésiphon</i> , CXXXIII, 4	Sulpice Sévère, <i>Chroniques</i> , II, 48, 1
<i>Nom du personnage incriminé :</i>	Galla	Procula (fille d'Euchrotia)
<i>Présentation de l'anecdote :</i>	Fait avéré	Rumeur
<i>Dénouement :</i>	Naissance d'un enfant	Avortement

Chez Jérôme, le blâme porte sur la relation sexuelle et la naissance d'un enfant illégitime qui sont présentés comme des faits. Mais si l'on fait de ce passage une métaphore de la naissance du priscillianisme, tout rapprochement entre les deux épisodes devient caduc. Sulpice, lui, reste dans le concret et évoque pour sa part la rumeur d'un avortement³⁴³ qui, comme le fait remarquer Charles Pietri, « est lié à l'accusation de manichéisme, puisque ces ascètes repoussaient la procréation. Au demeurant, ce genre d'accusation apparaît très fréquemment dans les procès religieux³⁴⁴. » Cela explique peut-être la distance avec laquelle Sulpice traite cette médisance. Sulpice semble néanmoins en faire un élément accreditant l'amalgame gnostique, dans la mesure où, nous l'avons vu plus haut, le refus du mariage et de la procréation sont également caractéristiques de divers mouvements gnostiques ou encratites³⁴⁵.

La mention *non gente sed nomine* semble pour Henry Chadwick « disqualifier l'identification [de Galla] avec Euchrotia³⁴⁶. » Virginia Burrus semble faire de ce passage un stratagème de Jérôme, qui chercherait à évoquer l'une des aristocrates accompagnatrices de Priscillien (Euchrotia, Procula ou d'autres) sans la nommer, pour ne pas gêner d'éventuels descendants³⁴⁷. Diego Piay Augusto ne l'inclut pas dans sa prosopographie du christianisme.³⁴⁸ D'aucuns ont considéré qu'il s'agissait là d'une personnification – presque poétique ! - de deux hérésies, l'arianisme précédant le

343 Le détail *graminibus* peut faire penser à une accusation de sorcellerie, mais il faut rappeler avec Vivian Nutton que « la prescription de pilules, potions et pessaires pour empêcher la conception ou provoquer l'avortement se retrouve dans les écrits médicaux durant toute l'Antiquité. » (Vivian NUTTON, *La Médecine antique*, traduction d'A. Hasnaoui, Les Belles Lettres, Paris, 2016, p. 76).

344 PIETRI, op. cit., p. 420, note 194.

345 SANCHEZ, op. cit. p. 330 et p. 342.

346 CHADWICK, op. cit. p. 38 : « His phrase Galla non gente sed nomine seems to discourage identification with Euchrotia. »

347 BURRUS, op. cit. p. 140.

348 PIAY AUGUSTO, Diego, op. cit., pp. 55-57.

priscillianisme³⁴⁹. Pascal Delage semble plutôt soutenir l'identification avec Euchrotia ; Jérôme jouerait sur le fait que l'Aquitaine n'est pas exactement la Gaule : « Pas gauloise... mais presque ! C'est pour cela que Galla a été identifiée à la bordelaise Euchrotia, l'Aquitaine n'étant pas la Gaule, et l'héritière, gyrovague et toujours vivante et active en 415, à sa fille Procula qui devait alors être âgée d'une quarantaine d'années. Si l'épouse du rhéteur Delphidius fut exécutée par le glaive vers 385 à Trèves, on ne sait ce que devint sa fille³⁵⁰. » Il poursuit en supposant, de façon très hypothétique, qu'elle ait pu continuer sa carrière hérétique en soutenant l'origénisme en Orient.

Que conclure ? L'incohérence entre les deux récits est peut-être le signe de la tradition orale, voire de la rumeur malveillante. Les deux épisodes sont des anecdotes destinées à appuyer, par un exemple clair de débauche sexuelle, l'argument attendu de l'immoralité des hérétiques. Cet épisode et la perplexité dans laquelle il plonge les commentateurs montre en tous cas la fascination qu'exerce ce cliché hérésiologique de la débauche sexuelle qui scande le récit de Sulpice. On retiendra ici que le réquisitoire n'a rien de dogmatique, mais relève entièrement du domaine de la morale religieuse, et s'exprime sous la forme d'insinuations en partie implicites.

La teneur « libertaire³⁵¹ » de la démarche des femmes consacrées soucieuses de revendiquer une place dans la communauté des croyants comme les soupçons qui peuvent naître dès que la mixité peut faire craindre la promiscuité au sein d'une communauté ascétique semblent donc particulièrement présentes au sein des adeptes du priscillianisme : pour Virginia Burrus, cette réalité éclaire la démarche de Sulpice Sévère ; « les accusations implicites de gnosticisme sont invoquées pour contrôler le comportement des femmes en les projetant dans le rôle des « femmelettes » non-chastes, moralement et doctrinalement perverties par le séducteur gnostique [qu'est Priscilien]³⁵². » Elle lie ce constat au problème qu'ont pu poser de telles accusations déjà

349 Virginia BURRUS, op. cit. p. 140, mentionne l'hypothèse d'Adhémar d'Alès qui supposait deux Galla, une gauloise (Euchrotia) et Galla, fille de l'impératrice Justine, promotrice de l'arianisme. Sylvain SANCHEZ, op. cit. p. 136 pense plutôt au pélagianisme.

350 DELAGE Pascal-Grégoire, « Galla, mais pas la Gauloise », in *Caritas Patrum* [en ligne], mis en ligne le 15 février 2019, dernière consultation le 11 août 2021, URL : <http://caritaspatum.free.fr/spip.php?article1004>

351 Le terme, qui qualifie la démarche ascétique, est de Jacques BIARNE, op. cit. pp. 758-759 : selon lui, le premier monachisme est en Occident un ascétisme aristocratique qui refuse le *negotium* et développe au final, contre le pouvoir et l'argent, un idéal « anarchisant ».

352 BURRUS, p. 128 : « implied accusations of gnosticism are invoked to control the behavior of women by casting them in the role of unchaste "little women" misled both morally and doctrinally by the gnostic seducer. »

portées à l'encontre de Jérôme ou de Sulpice : « la critique de la veuve et de la vierge errantes (...) ne représente pas seulement une attaque d'un ascétisme moins rigoureux. (...) [Sulpice] combat l'opinion publique hostile qui voit la communauté ascétique comme anarchique, symbolisée par des relations désordonnées entre hommes et femmes (...)»³⁵³. » Les accusations d'immoralité sexuelle à l'encontre des communautés mixtes paraissent récurrentes³⁵⁴ : l'exigence de célibat ou de virginité est alors perçue comme une hypocrisie qui s'ajoute aux critiques du mode de vie ascétique de certains aristocrates qui refuseraient le mariage, la procréation et la perpétuation de la lignée familiale pour s'en aller vivre une vie supposément dissolue dans des communautés mixtes³⁵⁵.

La démarche de Sulpice est donc clairement de l'ordre du réquisitoire ; mais c'est un réquisitoire distancié qui joue sur l'implicite et l'insinuation et ne repose que sur des accusations morales ou politiques ecclésiastiques : le portrait de l'accusé est celui d'un perturbateur, d'un manipulateur, d'un séducteur immoral. Sulpice veille à rejeter Priscillien sur la face sombre d'un ascétisme perverti par la personnalité séductrice de l'hérésiarque espagnol. Le tableau n'est donc guère élogieux – mais l'ambiance décrite par Sulpice Sévère au sein des églises espagnoles est assez négative elle aussi : et ce n'est pas, on va le voir, le seul fait de Priscillien.

II.B.2.d. Troubles dans les églises d'Espagne

La narration de Sulpice s'ouvre sur le portrait de Priscillien, mais ne confère cependant pas véritablement à l'hérésiarque le rôle déclencheur du récit. Sulpice souligne en effet dès le début de son texte, juste après avoir retracé l'origine de l'hérésie, que « la contagion de cette déviation de la foi avait envahi la plupart des régions d'Espagne » (*perfidiae istius tabes pleraque Hispaniae peruaserat*, 46,3) ; des évêques eux-mêmes sont impliqués, puisqu'il mentionne l'alliance, la « conjuration » entre Priscillien et deux évêques Instance et Salvien, dont il ne cite pas les sièges. Ayant ainsi posé le cadre

353 BURRUS, p. 147 : « Severus' criticism of the wandering widow and virgin (...) does not merely represent an attack on less rigorous ascetics. (...) Severus struggles to distinguish himself from the "heretical" ascetics with whom his opponents might identify him. He combats the hostile public image of the ascetic community as anarchic, as symbolized by the disorderly relations of men and women (...). »

354 BURRUS, op. cit. p. 42 pour les accusations récurrentes contre les vierges consacrées, et p. 149-150 pour les accusations portées contre Jérôme.

355 MARAVAL Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, PUF, Paris, 2005, pp. 280-281.

narratif, il enchaîne ensuite, dans la même phrase, sur l'intervention d'un personnage dont il n'a pas été question auparavant dans son récit, et qui se trouve de fait être le premier à agir :

quoad Hyginus, episcopus Cordubensis, ex uicino agens, comperta ad Ydadium Emeritae sacerdotem referret. is uero sine modo et ultra quam oportuit Instantium sociosque eius lacessens, facem quandam nascenti incendio subdidit, ut exasperauerit malos potius quam compresserit.

« Cela dura jusqu'à ce qu'Hygin, évêque de Cordoue, agissant en qualité de voisin, en référât à Hydace, évêque de Mérida. Mais celui-ci, sans modération et plus qu'il n'eût fallu, provoquait Instance et ses partisans ; il mit ainsi un véritable brandon sous le feu qui couvait : il aura plus irrité les méchants qu'il ne les aura stoppés³⁵⁶. »

Nous voilà en présence d'un passage qui suscite quelques questions. La logique géographique, tout d'abord, paraît curieuse : si l'hérésie est présente dans toutes les régions d'Espagne, pourquoi Hygin de Cordoue sollicite-t-il « en qualité de voisin » (*ex uicino agens*) Hydace de Mérida ? Hydace de Mérida est selon Sylvain Sanchez le métropolitain de Lusitanie, et donc le supérieur d'Hygin³⁵⁷ ; il serait alors normal que ce dernier l'informe d'éventuelles découvertes : c'est ainsi qu'il faut comprendre l'expression *comperta (...) referret*, « rapporte ce qu'il avait appris. » Mais on s'attendrait plutôt à ce qu'Hygin s'adresse au métropolitain de Bétique, c'est-à-dire Séville. Ana Jorge souligne néanmoins le caractère peu formel de la hiérarchie des églises et diocèses espagnols au IV^e s³⁵⁸. Le récit de Sulpice Sévère semble ne pas concorder avec ce qui serait attendu en termes de prééminence des sièges épiscopaux dans les diverses provinces espagnoles : la question est posée par Josep Villela, qui en conclut à la prééminence du siège de Mérida sur tous les autres pour des raisons de prestige et de politique (Mérida étant le siège du vicaire des Espagnes)³⁵⁹. Aline Rousselle confirme que l'évêque métropolitain est bien

356 Traduction de Ghislaine de Senneville-Grave.

357 SANCHEZ, op. cit. p. 31.

358 JORGE Ana Maria, *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité tardive (III^e-VII^e siècle)*, Trabalhos de Arqueologia 21, Lisbonne, IPA, 2002, p. 113.

359 VILLELA Josep, « Les primaties hispaniques », in *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e s.*, Actes des colloques de Barcelone et de Lyon de 1996, Paris, 2004, pp. 73-87.

celui qui convoque les conciles, et avance que l'élection d'évêques nécessitant l'accord du métropolitain, les sièges d'Instance et Salvien devaient se trouver en Lusitanie, ce qui éclairerait le problème³⁶⁰. Virginia Burrus affirme pour sa part que les hérétiques étaient particulièrement actifs en Bétique, et c'est peut-être là qu'il faut chercher les sièges épiscopaux (non indiqués par notre historien) d'Instance et Salvien³⁶¹. L'expression *ex vicino agens* ne se réfère alors pas à la relation entre Hydace et Hygin, mais à la proximité des priscillianistes par rapport à Hygin. La remarque de Sulpice décrivant la contagion de toute l'Espagne relèverait-elle alors de l'hyperbole hérésiologique habituelle ? Nombre d'historiens font néanmoins de cette expansion une réalité³⁶².

Deuxième question : pourquoi Sulpice Sévère n'indique t-il pas ce qu'Hygin reproche à Priscillien ? Le récit ne mentionne aucun des éléments découverts par Hygin ; à moins qu'il ne faille considérer que les éléments qui transparaissent du portrait de Priscillien ne soient précisément ces éléments qui semblent manquer au récit : rumeurs de magie, et prêches charismatiques à une assemblée mêlée séparée du reste des croyants. Ces deux motifs rejoignent assez clairement l'accusation de manichéisme et le reproche d'hérésie. Mais Sulpice s'efforce de ne pas transformer par son récit ces rumeurs en faits.

Troisième question : pour quelle raison Sulpice Sévère blâme t-il l'action d'Hydace alors que la construction narrative de la phrase précédente semblait faire de lui celui qui met un coup d'arrêt à l'expansion secrète d'une hérésie ? Et en quoi son action est selon Sulpice *facem quandam nascenti incendio*, « un véritable brandon sous le feu qui couvait » ? Alors que l'on s'attendrait plutôt à ce que le narrateur célèbre, comme pour Hilaire ou Athanase face aux ariens, l'action résolue d'Hydace contre les hérétiques, voici que Sulpice semble déplorer sa démarche en critiquant sa stratégie. L'accusation ne porte plus seulement sur les hérétiques mais également sur leurs accusateurs et tous sont renvoyés dos à dos.

Victoria Escribano montre dans un article éclairant que certaines de nos sources ont une autre lecture de l'affaire. Ainsi, comme en écho à Jérôme, qui attribue, nous l'avons vu, à la *facti[o] Hydatii et Ithacii*³⁶³ la responsabilité de l'exécution de Priscillien, Sulpice donne l'initiative de l'action à Hygin et Hydace, et qualifie les troubles qui

360 ROUSSELLE, op. cit. p. 86.

361 BURRUS, op. cit. p. 27.

362 PIETRI, op.cit., pp. 399-434, p. 416.

363 JÉRÔME, *De Viris illustribus*, 122.

surviennent après leur dénonciation de *multa inter eos nec digna memoratu certamina*, des « affrontements répétés entre eux, qui ne méritent pas d'être rappelés. » (47,1) ou encore de *multa et foeda certamina*, « des affrontements nombreux et scandaleux » (47,2) : le registre est clairement celui du blâme.

Sylvain Sanchez propose une longue reconstruction des événements que peut cacher ce résumé lapidaire de Sulpice. Il s'appuie avant tout sur les suggestions d'Henry Chadwick et sur la lecture de la lettre à Damase dans laquelle Priscillien semble raconter le conflit en le tournant à son avantage. Ses hypothèses sont séduisantes mais nécessitent de lire entre les lignes. Hydace, revenu furieux du concile de Saragosse, se serait retrouvé pris entre plusieurs feux : des accusations portées contre lui par une partie du clergé, les manœuvres des hérétiques visant à faire valider auprès de lui l'élection de Priscillien, voire à le remplacer sur le siège métropolitain, ce qu'aurait craint la foule des partisans d'Hydace, qui aurait attaqué les priscillianistes venus à Mérida. Selon Sanchez, le caractère machiavélique de Priscillien, « un aristocrate avisé recourant à des manœuvres politiques pour asseoir la prééminence des siens³⁶⁴ », explique le rapprochement que Sulpice s'efforce de dessiner entre Priscillien et Catilina : nous aborderons ce point plus tard.

La lecture du plaidoyer de Priscillien révèle que « Priscillien lui-même dit explicitement que sous l'aspect d'une polémique religieuse, se cache de réelles rivalités personnelles. Ainsi, par essence, la crise priscillianiste fut un conflit d'autorité entre des groupes opposés d'évêques au sein de l'Eglise espagnole³⁶⁵. » Cela explique également pourquoi, loin de simples accusations d'hérésie qui auraient pu être résolues par une sentence d'exil lors de conciles, les deux partis en appellent aux autorités séculières ; Victoria Escribano fait ainsi la liste des recours civils intentés par les deux partis et mentionnés par le récit de Sulpice dans l'ordre chronologique³⁶⁶ : les *saeculares iudices* (après l'échec du concile de Saragosse, 47,2), l'empereur Gratien lui-même (47,2), le *magister officiorum* Macédonius (après le recours à Damase, 48,2), le proconsul

364 SANCHEZ, op. cit. p. 47.

365 ESCRIBANO PANO Victoria, « Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania : Arianism and Priscillianism », in Kim BOWES & Michael KULIKOWSKI (éd.), *Hispania in Late Antiquity : Current Perspectives*, Brill, Leiden-Boston, 2005, pp. 121-149. Citation de la p. 125 : « Priscillian himself explicitly said that beneath the appearance of religious polemic lay real personal rivalries. Thus, in essence, the Priscillianist crisis was a conflict of authority between opposing groups of bishops inside the Spanish church. »

366 ESCRIBANO PANO, op. cit. p. 125.

Volventius de Lusitanie (49,1), le préfet des Gaules Grégoire (49,1), le vicaire des Espagnes (49,2), puis pour finir l'usurpateur Maxime (sollicité deux fois, par Ithace avant le synode de Bordeaux, par Priscillien par la suite, 49,2). La succession de ces différents recours épouse les renversements de perspective du récit que nous avons mis en évidence plus haut. Le récit des diverses manœuvres ecclésiastiques et politiques, l'élection illégitime de Priscillien au poste d'évêque, la tenue de conciles, censés rétablir l'unité de l'église, mais auxquels les hérétiques n'assistent pas (Saragosse, 47,1 ; Bordeaux, 49,3) ne renvoient alors absolument pas à un conflit entre l'Eglise et des manichéens, mais bel et bien à un conflit interne à l'Eglise. L'accusation de magie et de manichéisme, alléguée par Hydace et retenue au final par Maxime, a fini par masquer, dans la tradition historiographique, les véritables motifs du conflit. Or notre historien ne tombe pas dans ce travers qu'il dénonce : cette accusation de sorcellerie est sans doute ce qu'il appelle le *facem quandam nascenti incendio*.

Il peut alors sembler au lecteur que nous retombons, dans le récit de l'affaire priscillianiste, dans un schéma déjà constaté dans la précédente séquence des *Chroniques* touchant à la crise arienne : une série de conflits entre groupes d'évêques, dont certains, les « ariens » professent une doctrine hérétique mais cherchent en fait à faire main basse sur le pouvoir épiscopal et à bénéficier des faveurs de l'empereur. Mais l'analogie s'arrête ici, car tout semble brouillé dans l'affaire priscillianiste : il n'est plus question d'orthodoxie ici – jamais Hygin, Hydace et Ithace ne sont désignés comme tels ; tout juste Sulpice s'inclut-il dans un timide *nostris* (49,3), qui désignerait plutôt les évêques martinieniens, et dans lequel il n'inclut pas les accusateurs de Priscillien.

Mais quelle est donc cette *facti[o] Hydatii et Ithacii* ? Après avoir analysé la véritable nature du conflit, Victoria Escribano suppose que la dénonciation initiale d'Hygin à Hydace est une conséquence de la crise arienne : « ce conflit oppose des groupes rigoristes, qui en dépit des pressions impériales, sont restés fidèles à une théologie trinitaire traditionnelle, et ceux qui ont souscrit au credo homéen imposé aux évêques nicéens à Rimini, mais ont gardé, après la mort de Constance et Valens, leurs sièges. La cause de cet antagonisme fut le refus du premier groupe [les futurs partisans de Priscillien] de se réconcilier avec le second, ce à quoi ce dernier répliqua par une persécution abrupte³⁶⁷. » Ce n'est pas un hasard si Hygin fut le premier accusateur de

367 ESCRIBANO PANO, op. cit. p. 127 : « This dispute lay between a group of rigorists, who in spite of imperial pressure had remained faithful to a traditional trinitarian theology, and those who had given in

Priscillien : il n'est en effet rien de moins que le successeur au siège épiscopal de Cordoue d'Ossius, qui, après avoir longtemps été un nicéen convaincu, comme Sulpice Sévère nous l'a lui-même rappelé, a souscrit au credo de Sirmium en 357 et s'occupa alors, de retour en Espagne, de chasser les ecclésiastiques qui refusaient, à l'instar d'Hilaire de Poitiers en Gaule, le « blasphème » de Sirmium³⁶⁸. Hygin n'en était à vrai dire pas à son coup d'essai : Victoria Escribano rappelle qu'il a également été parmi les persécuteurs des prêtres Marcellinus et Faustinus, accusés de luciférianisme³⁶⁹.

Peter Brown reprend cette conclusion en ajoutant à l'analyse une dimension socio-économique : « (...) Priscillien était quelque chose de plus qu'un gourou. Il cristallisa les espoirs de tout un parti de chrétiens aisés mécontents. (...) il avait le soutien de membres extrémistes de la faction pro-nicéenne. C'est avec leur appui qu'il devint évêque d'Avila en 381³⁷⁰. » Peter Brown voit dans ce conflit au sein de l'Eglise d'Espagne une opposition très nette entre un christianisme urbain, modeste, tenu par le parti d'Hydace et Ithace, et un christianisme rural, des villas somptueuses tenues par les aristocrates qui pouvaient être tentés par un repli dans leurs domaines à rapprocher du mode de vie de Sulpice Sévère à Primulacium, à mi-chemin entre un *otium* complaisant et un ascétisme exigeant : à l'écart des plus modestes, ils pouvaient ainsi esquiver les obligations religieuses pour « transformer ce qui était, en ville, une période de pénitence communale (dans laquelle toutes les classes étaient unies et où les *mediocres* prédominaient) en un équivalent religieux de l'*otium* des aristocrates – un temps d'intense dévotion, à quelque distance de la cité, dans la compagnie choisie de leur famille et de leurs amis. Pis encore, durant ces périodes d'*otium*, hommes et femmes pouvaient aussi se mêler librement, comme ils l'avaient toujours fait dans les réunions à haute tenue spirituelle qui se tenaient chez les grands lors des fêtes religieuses. Des professeurs prisés, à l'orthodoxie incertaine, pouvaient y être conviés afin d'instruire ces petites assemblées³⁷¹. » Peter Brown explique ainsi à la fois le rôle de prêcheur laïc qu'a joué Priscillien au départ, les premières accusations à son encontre, et les motifs des recommandations du concile de Saragosse.

to the Homoean creed imposed on the Nicene bishops at Rimini but who, after the deaths of Constantius II and Valens, had retained their sees. The cause of antagonism was the refusal of the first group to reconcile with the second, to which the latter responded with fierce persecution. »

368 ESCRIBANO PANO, op. cit., p. 141.

369 ESCRIBANO PANO, op. cit., p. 122. Sur cette piste arienne, voir aussi SANCHEZ, op. cit., pp. 137-139.

370 BROWN Peter, *A travers un trou d'aiguille : la richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme*, traduction de Béatrice Bonne, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 213.

371 BROWN, op. cit. p. 214.

La thèse de Maria Escribano Pano, très étayée, éclaire la compréhension du texte de Sulpice dans la mesure où elle permet d'expliquer ce qui a pu pousser notre auteur à clore ses *Chroniques* par les récits successifs de la crise arienne – qui culmine, comme nous l'avons montré, avec la « trahison de Rimini » - et de l'affaire priscillianiste ; bien qu'il ne semble pas avoir été conscient du possible lien historique entre les deux crises, Sulpice a vu dans leur succession des traits communs et surtout une dégradation nette de l'unité de l'église qu'il exprime dans sa conclusion extrêmement pessimiste à l'ensemble de son récit :

ceterum Priscilliano occiso, non solum non repressa est haeresis, quae illo auctore proruperat, sed confirmata latius propagata est. namque sectatores eius, qui eum prius ut sanctum honorauerant, postea ut martyrem colere coeperunt. peremptorum corpora ad Hispanias relata magnisque obsequiis celebrata eorum funera; quin et iurare per Priscillianum summa religio putabatur. at inter nostros perpetuum discordiarum bellum exarserat, quod iam per quindecim annos foedis dissensionibus agitatum nullo modo sopiri poterat. et nunc, cum maxime discordiis episcoporum omnia turbari ac misceri cernerentur cunctaque per eos odio aut gratia, metu, inconstantia, inuidia, factione, libidine, auaritia, arrogantia, somno, desidia depravata, postremo plures aduersum paucos bene consulentes insanis consiliis et pertinacibus studiis certabant (...)

« Pour le reste, après l'exécution de Priscillien, non seulement l'hérésie dont il avait initié le surgissement ne fut pas réprimée, mais renforcée, elle se propagea plus largement. Car ses sectateurs, qui l'avaient d'abord honoré comme un saint, se mirent après cela à lui rendre un culte comme martyr. Les corps des suppliciés furent ramenés dans les Espagnes et leurs funérailles furent célébrées en grande pompe. Bien plus, jurer par Priscillien était considéré comme le comble de la piété. Pendant ce temps, parmi les nôtres, une suite interminable de désaccords avait allumé une guerre qui, entretenue depuis quinze ans déjà par de sordides dissentiments, n'avait pu d'aucune façon s'apaiser. Et maintenant qu'on voyait manifestement tout bouleversé et confondu comme jamais par les désaccords entre les évêques, et tout fourvoyé de leur fait par la haine ou la complaisance, le peur, l'inconstance, la jalousie, l'intrigue, l'envie, la cupidité, la présomption, la somnolence, l'apathie, en fin de compte, le plus grand

nombre, en des projets extravagants et des passions obstinées, combattait le petit nombre de ceux qui pensaient raisonnablement (...) ³⁷².

C'est là que réside l'ultime accusation de Sulpice envers Priscillien, produit du dérèglement de l'église ; mais l'originalité de notre historien est qu'il met dos à dos hérétiques et accusateurs en déplorant la *perpetuum discordiarum bellum* (51,4) au sein du christianisme. L'hérésie est ainsi le facteur ou le signe d'un renversement des valeurs : la sentence de mort a contribué à la propagation de l'hérésie, l'hérétique, persécuté, devient martyr (*ut martyrem coepere coeperunt*, 51,4), et l'orthodoxie (*inter nostros*, 51,5) est divisée.

Il est intéressant de constater que la longue liste de passions dont Sulpice déplore la prééminence n'est pas gratuite, et reprend de façon récapitulative, à quelques exceptions près, divers épisodes du récit de l'affaire priscillianiste, qui devient de ce fait une illustration complète de ce désordre universel ; on peut aussi, dans une perspective sallustéenne, considérer ces passions comme les causes des désordres :

- la haine, *odi[um]* a poussé Hydace à accuser Priscillien (49,2) ;
- la peur, *metu[s]*, a poussé Ithace à se réfugier en Gaule (49,1) ;
- l'inconséquence, *inconstantia*, est citée comme la cause de la passivité des membres du concile de Bordeaux (49,3) ;
- la somnolence, *somnus* et l'apathie, *desidia deprauata*, rejoignent l'*inconstantia* : déjà Sulpice avait pointé la passivité de nombre d'évêques face aux menées des ariens ;
- la présomption, *arrogantia*, est enfin très clairement l'un des défauts attribués à Priscillien, qualifié de *uanissimus* (46,2) ;
- la jalousie et surtout l'intrigue, *inuidia* et *facti[o]*, sont stigmatisées à plusieurs reprises à l'occasion de la corruption de fonctionnaires impériaux ;
- enfin, le terme de *libid[o]* est traduit par Ghislaine de Senneville-Grave par « sensualité » ; dans ce cas, c'est une passion reprochée à plusieurs reprises à Priscillien sous la forme de rumeurs (48,1) ; mais le mot est employé ailleurs (49,1) par Sulpice pour désigner ce qui s'apparente plutôt à de l'envie (Ghislaine de Senneville-Grave traduit alors le terme par « les appétits ») qui entraîne la corruption ³⁷³.

372 Traduction de Ghislaine de Senneville-Grave, modifiée en plusieurs endroits.

373 Seules l'*auaritia* et la *gratia* ne semblent pas correspondre précisément à un passage, bien qu'on puisse

Si certains de ces traits sont caractéristiques du portrait de Priscillien ou des hérétiques, la plupart brocardent néanmoins leurs accusateurs : « La version de Sulpice Sévère de l'épisode [priscillianiste] est dominée par le fait que sa répugnance plus ou moins évidente pour les hérétiques est surpassée par sa détestation non seulement des accusateurs de Priscillien mais aussi du clergé tout entier tel qu'il s'est comporté à Bordeaux en 385 et après³⁷⁴. » La condamnation est ainsi universelle et n'épargne personne au sein de l'Eglise - et l'Empire en tant qu'institution politique est lui aussi l'objet de la déploration de Sulpice. Rien de surprenant ici : comme le souligne Hervé Inglebert, Sulpice, opposé à l'alliance ou la dépendance de l'Eglise à l'Empire, s'inscrit en plus « dans une vision sallustéenne de la décadence causée par la prospérité. (...) Cet état d'esprit (...) est à relier ici avec le parti-pris ascétique : l'Empire avait historiquement assuré la prospérité, donc il produisait nécessairement la corruption³⁷⁵. »

Le motif de la corruption politique est en effet l'occasion pour Sulpice de réunir dans la même opprobre les hérétiques manipulateurs et les fonctionnaires impériaux. L'épisode de la corruption du *magister officiorum* Macedonius par Priscillien, en Italie, revient deux fois dans le récit ; Sulpice mentionne également un autre fait de corruption – également dû aux hérétiques - et le thème de la corruption est évoqué à nouveau lorsque Sulpice décrit l'ambiance en Gaule, ou s'est réfugié Ithace. Tous ces éléments sont concentrés en une seule séquence (48, 2 – 49, 2) :

tum uertere consilia, ut, quia duobus episcopis, quorum ea tempestate summa auctoritas erat, non illuserant, largiendo et ambiendo ab imperatore cupita extorquerent. ita corrupto Macedonio, tum magistro officiorum, rescriptum eliciunt, quo calcatis, quae prius decreta erant, restitui ecclesiis iubebantur. (...) ac tum sine ullo certamine ecclesias, quibus praefuerant, recepere.

Verum Ithacio ad resistendum non animus, sed facultas defuit, quia haeretici corrupto Voluentio proconsule uires suas confirmauerant. quin etiam

les supposer dans le comportement prêté à certains personnages.

374 VAN ANDEL Gerritt Kant, *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1976, pp. 98-99 : « Severus' version of this episode is dominated by the fact that is more or less obvious repugnance for heretics is exceeded by his abhorrence not only of Priscillian's persecutors but of the entire clergy as it behaved in Bordeaux in 385 and thereafter. » Il faudrait corriger la date du concile de Bordeaux (plutôt 384).

375 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, pp. 365-371.

Ithacius (...) profugit ad Gallias; ibi Gregorium praefectum adiit. qui compertis quae gesta erant, rapti ad se turbarum auctores iubet ac de omnibus ad imperatorem refert, ut haereticis uiam ambiendi praecluderet. sed id frustra fuit, quia per libidinem et potentiam paucorum cuncta ibi uenalia erant. igitur haeretici suis artibus, grandi pecunia Macedonio data, optinent, ut imperiali auctoritate praefecto erepta cognitio Hispaniarum uicario deferretur.

« Alors ils modifièrent leur tactique : n'ayant pu donner le change à deux évêques dont l'autorité était très grande en ces années, c'est en payant ou en intrigant qu'ils arracheraient à l'empereur ce qu'ils désiraient. C'est ainsi qu'après avoir acheté Macédonius, alors maître des offices, ils obtiennent un rescrit qui ordonnait de restituer aux Eglises foulées aux pieds les droits qui leur avaient été accordés auparavant. (...) et alors sans aucune contestation, ils récupèrent les églises qu'ils avaient gouvernées.

Ce qui fit alors défaut à Ithace pour résister, ce ne fut pas la volonté, mais la possibilité, car les hérétiques, ayant acheté le proconsul Volventius, avaient renforcé leurs positions. Ithace (...) s'enfuit dans les Gaules ; là il s'adressa au préfet Grégoire. Ce dernier, mis au courant des événements, ordonne de se saisir des responsables des troubles pour les lui amener, et il réfère de tout à l'empereur pour couper la voie de l'intrigue aux hérétiques. Mais ce fut en vain, car, en raison des appétits et du pouvoir d'un petit nombre, tout était là-bas à vendre. Ainsi les hérétiques, grâce à leurs manigances, après avoir versé une forte somme à Macédonius, obtiennent que, par ordre de l'empereur, la connaissance du dossier soit retirée au préfet et confiée au vicaire des Espagnes³⁷⁶. »

Le récit de Sulpice oppose ici d'emblée l'Eglise et l'Empire, à travers l'alternative qui se pose aux hérétiques : face aux deux évêques (Damase de Rome et Ambroise de Milan, qui ont repoussé leur visite) *quorum ea tempestate summa auctoritas erat*, « dont l'autorité était très grande en ces années », Sulpice ne va rien de moins que citer l'empereur. C'est l'autorité des deux évêques qui est mise en exergue à la fois pour signifier que la grande influence d'Ambroise et de Damase leurs fermerait les portes des autres ecclésiastiques du pays, et pour expliquer le recours aux autorités civiles – qui n'avait jusqu'à maintenant été

376 Traduction de Ghislaine de Senneville-Grave, modifiée en plusieurs endroits.

que le fait d'Hydace et Ithace. Sulpice feint-il d'ignorer le rescrit de Gratien déjà obtenu par Hydace (47,2) ? Ce n'est bien sûr pas le cas, car il a déjà précisé par deux gérondifs placés en tête de proposition ce qui changerait la donne : *largiendo et ambiendo ab imperatore cupita extorquerent*. La phrase recèle une charge évidente contre les autorités impériales, corruptibles et manipulables : tout le contraire des deux évêques. Sulpice amorce ainsi le blâme du pouvoir temporel en l'opposant à deux ecclésiastiques inébranlables. Le résultat ne se fait pas attendre : Sulpice cite nommément le coupable, le *magister officiorum* Macédonius. Nommé à la tête de l'administration impériale, l'homme a laissé des traces dans l'historiographie chrétienne pour s'être opposé à Ambroise : Charles Pietri s'appuie sur cette inimitié (que ne mentionne pas Sulpice) pour expliquer la facilité avec laquelle Macédonius revient sur le rescrit de Gratien³⁷⁷ : voilà pour l'intrigue. Henry Chadwick s'attache pour sa part à la corruption en soulignant que les priscillianistes « avaient de l'argent avec eux (peut-être celui de Priscillien, peut-être celui d'Euchrotia³⁷⁸. » Cela rejoint le tableau brossé par Peter Brown d'un Priscillien soutenu par de riches aristocrates – et peut-être assez riche lui-même, au vu de ses origines aristocratiques³⁷⁹. « Il est probable, écrit Chadwick, que la faction anti-Priscillianiste n'avait pas les mains très propres, et que leur erreur était de n'avoir pas prévu de ressources financières suffisantes par rapport à Priscillien et Euchrotia, ou de n'avoir que peu de crédit auprès des prêteurs milanais. » Virginia Burrus souligne à raison qu'il est étonnant de voir Instance et Priscillien revenir sur leurs sièges « sans contestation », *sine ullo certamine* : si cette conclusion est véridique et n'est pas, de la part de Sulpice, une exagération dramatique destinée à souligner la victoire temporaire des hérétiques et l'efficacité de la corruption, alors on peut suivre Virginia Burrus lorsqu'elle affirme que c'est sans doute parce que « la majorité des chrétiens espagnols avaient du rester soit neutres, soit favorables à Priscillien³⁸⁰. »

Mais les manœuvres des hérétiques ne s'arrêtent pas là, et le lecteur peut se demander pourquoi acheter le proconsul de Lusitanie Volventius³⁸¹ puisqu'ils ont récupéré leurs églises : *haeretici corrupto Volventio proconsule uires suas confirmaverant*, « les

377 PIETRI, op. cit. p. 421. Voir aussi CHADWICK, op. cit. p. 40 et le PLRE, I, p. 526, article « Macedonius 3 ».

378 CHADWICK, op. cit. p. 40 et pp. 41-42 pour la citation suivante.

379 PIAY AUGUSTO, op. cit. pp. 15-17.

380 BURRUS, op. cit. p. 93.

381 PLRE I, p. 975, article « Volventius ».

hérétiques avaient, ayant acheté le proconsul Volventius, renforcé leurs positions. » Soit Sulpice ignore ou néglige de raconter ce qui s'ensuit, soit l'opposition à Priscillien reste active ; peut-être les priscillianistes entendent se débarrasser définitivement d'Ithace, devenu le seul des accusateurs à être mentionné. Alors qu'on ignore ce que deviennent les autres, la position d'Ithace est dramatisée par une expression à la formulation sallustéenne : *non animus, sed facultas defuit*, « ce qui fit alors défaut à Ithace pour résister, ce ne fut pas la volonté, mais la possibilité³⁸². » Comme on l'a vu plus haut, le récit alterne les renversements de fortune et place ici Ithace en position de persécuté. Sa fuite en Gaule en fait un exilé volontaire : la péripétie souligne peut-être aussi une lâcheté qui l'éloigne, dans la galerie de portraits des *Chroniques*, d'un Hilaire ou d'un Athanase.

La deuxième partie de ce passage (à partir de *ibi Gregorium praefectum adiit*) raconte à nouveau, en une double péripétie, la façon dont hérétiques et fonctionnaires impériaux s'entendent par la corruption : Ithace s'adresse d'abord au préfet des Gaules Grégoire, qui veut en référer directement à l'empereur pour « couper la voie de l'intrigue aux hérétiques », *ut haereticis uiam ambiendi praeccluderet*. Chaque camp fait ainsi jouer un appui politique. Mais la mécanique du récit est implacable : puisque la *vi[a] ambiendi* est fermée, reste, en vertu des *consilia* énoncés au paragraphe précédent, la voie de la corruption. Le narrateur se fend alors d'une réflexion amère : *per libidinem et potentiam paucorum cuncta ibi uenalia erant*, « en raison des appétits et du pouvoir d'un petit nombre, tout était là-bas à vendre. » S'agit-il de la cour du préfet des Gaules ou de l'Italie ? La phrase appuie à nouveau, comme un leitmotiv en gradation, sur le blâme dirigé par notre auteur envers son époque : la référence sallustéenne appuyée³⁸³ et l'indétermination de l'adverbe *ibi* autorisent à comprendre que Sulpice désigne ainsi la Cour, et donc l'Empire.

Grégoire, valorisé par défaut par Sulpice – qui ne lui mentionne aucun vice³⁸⁴, est alors désavoué par Macédonius, qui intervient à nouveau dans l'affaire : les hérétiques soudoient à nouveau, par « une forte somme » (*grandi pecunia*) et l'affaire est confiée à

382 On aura préféré traduire l'antithèse *animus/facultas* par « volonté/possibilité » plutôt que « courage/moyens » : *facultas* aurait plutôt été dans ce cas au pluriel, et bien que la suite de la phrase fasse référence à la corruption, supposer par une telle traduction qu'Ithace manque de ressources financières pour y recourir nous semble orienter cette expression abstraite en un seul sens limité.

383 L'expression est une réminiscence d'une expression qui revient par deux fois chez SALLUSTE, *La Guerre de Jugurtha*, VIII, 1 (*Romae omnia uenalia esse*) et XX, 1 (*omnia Romae uenalia esse*).

384 Il devient ainsi sous la plume de Charles PIETRI, op. cit. p. 421, « un catholique orthodoxe et respectueux de sa hiérarchie. » Voir l'article « Proculus Gregorius 9 » du PLRE I, p. 404.

un nouveau personnage, le vicaire des Espagnes. Celui-ci n'est pas nommé : James Matthews et Henry Chadwick donnent le nom de Marinianus³⁸⁵, le second supposant un rapport de clientèle entre Marinianus et Macédonius, même si on ne peut exclure que le parti priscillianiste ne préfère tout simplement que la procédure ait lieu en Espagne où ils devaient compter plus de partisans qu'à Trèves.

S'agit-il encore d'une question religieuse ? Nous voilà dans une série de péripéties de politique courtisane. C'est ainsi une grande partie de la hiérarchie impériale à la cour comme dans les provinces qui est sollicitée par les deux partis :

<i>Ordre hiérarchique décroissant</i>	<i>Solliciteurs et ordre des interventions</i>
Gratien, empereur	Hydace (1ère intervention ; 47,2)
Macédonius, maître des offices	Priscillien (2ème et 5ème intervention ; 48,2 et 49,2)
Grégoire, préfet des Gaules	Ithace (4ème intervention ; 49,1)
Volventius, proconsul de Lusitanie	Priscillien (3ème intervention ; 49,1)

L'ensemble de cette première moitié du récit de l'affaire priscillianiste est ainsi construit pour mettre en avant la discorde entre deux partis d'évêques dont les uns, des « gnostiques » attaqués avant tout sur le terrain moral, ne valent pas mieux que les autres, accusateurs excessifs chargés de défauts. La narration nous amène également petit à petit du terrain purement ecclésiastique – sans aucun élément doctrinal³⁸⁶ – à celui de l'intrigue politique. Les fonctionnaires impériaux se font plus nombreux que lors de la séquence arienne : les conciles n'ont plus aucun pouvoir car les hérétiques ne prennent plus la peine d'y assister et ne respectent aucune de leurs décisions. L'autorité impériale s'installe à la place du juge en matière ecclésiastique – ce que blâme Sulpice. Ghislaine de Senneville-Grave souligne que « cette ingérence politique, qui devient de plus en plus appuyée au fur et à mesure du récit, trahit l'auteur. Elle révèle en effet que, dès le début les ithaciens ont compris qu'ils ne pourraient anéantir la secte que s'ils faisaient valoir son appartenance au manichéisme, car ils disposeraient alors de l'appui séculier. » Elle poursuit en confirmant ce que nous soulignons plus haut : « Sulpice a toujours tu obstinément cette accusation

385 MATTHEWS James, *Western aristocracies and imperial court, AD 364 – 425*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 164 ; Henry CHADWICK, op. cit. p. 41, note 1 ; et l'article « Marinianus 2 » du PLRE I, pp. 559-560.

386 SANCHEZ, op. cit., pp. 139-141.

alors qu'il est patent qu'il la connaît³⁸⁷. » L'objectif de la construction narrative de cette première partie de récit est triple :

- nier l'accusation de manichéisme qui reste liée à Priscillien – accusation dangereuse pour notre auteur car elle vise un promoteur d'une forme d'ascétisme ;

- promouvoir un amalgame gnostique à travers un blâme avant tout moral des actions de Priscillien – car en se plaçant sur le terrain moral, Sulpice pourra blâmer par la même occasion ses accusateurs pour les renvoyer dos à dos ;

- multiplier les *exempla* témoignant d'une discorde et d'une corruption universelles (car touchant à la fois les hérétiques, leurs accusateurs et les autorités impériales) qui appuie sa vision de l'histoire de son temps.

Le récit de Sulpice Sévère est un réquisitoire qui entend critiquer la démarche des accusateurs de Priscillien. Confrontés au « comportement ségrégationniste³⁸⁸ » des priscillianistes, ses adversaires ont en effet choisi d'appuyer les charges de sorcellerie et de manichéisme – ce qui ne peut que mener l'ascète suspecté d'hérésie jusqu'à la peine capitale. Sulpice substitue au récit d'Ithace – l'*Apologie*, aujourd'hui perdue, mais qu'il a sans doute lue – une autre histoire qui entend faire de Priscillien un véritable hérétique, mais plutôt un gnostique : car Sulpice est soucieux d'écarter de son propre idéal d'ascétisme, qui a pu subir le même genre de griefs, les accusations portées contre Priscillien.

II.C. Le procès de Trèves

L'enjeu de la seconde partie du récit, qui relate le procès de Trèves, est donc surtout de persuader le lecteur que la seule attitude raisonnable est en définitive une condamnation générale des acteurs de l'affaire. Dans le cas de Priscillien, rien de surprenant : Sulpice Sévère a employé la *narratio* qui précède à tracer de lui un portrait à charge de gnostique séducteur. Pour ce qui est d'Ithace et d'Hydace, cela peut paraître a priori surprenant, mais notre historien s'est employé à discréditer leur action et à contester implicitement leurs accusations. Cette position devient en outre moins étonnante si l'on prend en compte les aspirations ascétiques de Sulpice Sévère : son récit est ainsi une

387 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 481.

388 SANCHEZ, op. cit. p. 140.

démonstration de son hostilité « face à tout mélange social, qu'il concerne Romains et barbares, chrétiens et païens, ascètes en quête de vie parfaite et hiérarchie ecclésiale compromise par ses querelles et son insuffisance pastorale, et même ascètes orthodoxes et ascètes soupçonnés d'hétérodoxie (...).³⁸⁹ » Ce jeu d'oppositions structure la pensée de Sulpice : il est aisé d'y ranger les protagonistes de l'affaire priscillianiste.

Mais comme le souligne Henry Chadwick, l'irruption de l'usurpateur Maxime (49,2) change la donne³⁹⁰ : si les données ecclésiastiques ne changent pas, la situation politique est bouleversée et aboutit au fameux procès de Trèves. Le récit n'entretient cependant pas véritablement de suspens sur la condamnation de Priscillien en tant qu'hérétique, car l'issue du procès de Trèves est bien sûr connue au moment où paraissent les *Chroniques* et Sulpice, qui n'a pas plaidé ce jour-là, ne peut refaire l'histoire. Mais il tient, avec les *Chroniques*, une sorte de procès en révision de Priscillien. Les événements font que la question qui traverse cette deuxième partie de la séquence priscillianiste n'est plus celle de la culpabilité des uns ou des autres, mais celle de la légitimité voire même la légalité de la peine infligée aux hérétiques. Par conséquent, le dispositif rhétorique employé par Sulpice va changer.

II.C.1. Un changement de stratégie rhétorique

On peut peut-être reconnaître dans la stratégie sous-jacente de notre historien l'application d'une méthode rhétorique : le système des états de cause attribué à Hermagoras³⁹¹. C'est une méthode bien connue des orateurs latins, de Cicéron au IV^e siècle³⁹², décrite aujourd'hui comme « un système fort intelligent et utile pour l'analyse des causes judiciaires³⁹³ », ou comme « l'aide la plus complète et la plus rapide pour construire

389 Jacques FONTAINE, « Pureté et mélange : le racisme spirituel de Sulpice Sévère », in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, *Studia ephemeridis Augustinianum*, 27, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1988, pp. 233-251. Citation de la p. 249.

390 CHADWICK, op. cit. p. 42.

391 Nous nous appuyons sur les synthèses de Laurent PERNOT, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Livre de Poche Références, Librairie générale française, Paris, 2000 (pp. 89-92) et Wilfried STROH, *La puissance du discours, Une petite histoire de la rhétorique dans la Grèce antique et à Rome*, traduction de Sylvain Bluntz, Le Miroir des humanistes, Les Belles Lettres, Paris, 2010, pp. 225-229.

392 On connaît un traité *De Rhetorica*, attribué de façon erronée à Augustin, qui prétend présenter la théorie rhétorique d'Hermagoras : voir AUBIN Jeffery, « Augustin et la rhétorique à la fin du IV^e siècle : quelques liens entre le *De doctrina christiana* et le *De rhetorica* » in *Revue d'Etudes augustiniennes et patristiques*, 60/1, 2014, pp. 91-110.

393 PERNOT, op. cit., p. 90.

une argumentation³⁹⁴. » Il s'agit de réaliser que n'importe quelle affaire peut être ramenée à six situations susceptibles de fournir des arguments à l'attaque ou à la défense lors d'un procès :

- l'état de conjecture (*coniectura*) : le doute porte sur la réalité du fait lui-même ; et les arguments peuvent porter à la fois sur le caractère (*mores*) de l'accusé, le motif (*causa*) de l'acte, et la réalité (*factum*) de l'acte ;

- l'état de définition (*definitio*) : la question porte sur la définition juridique des faits ;

- l'état de qualité accidentelle (*qualitas*) : il s'agit d'apprécier les circonstances de l'acte ;

- l'état de transfert (*translatio*) : la question porte sur la légitimité de l'autorité judiciaire qui s'est vue soumettre le cas ;

- les causes sans état : « c'est-à-dire en fait impossibles à plaider, soit parce que les données sont insuffisantes, soit parce que l'une des deux parties l'emporte évidemment et totalement sur l'autre, soit parce que l'affaire est trop difficile ou trop obscure pour être élucidée, soit encore parce qu'il y a identité complète entre les positions des deux parties³⁹⁵ » ;

- et enfin la question légale : le doute porte sur les textes de lois applicables à l'affaire au cas où il y aurait doute sur le champ d'application de la loi invoquée par le tribunal.

L'accusation d'Ithace et Hydace entend démontrer que Priscillien est un crypto-manichéen. Leurs trois preuves sont présentées comme des faits : la lecture des apocryphes, les pratiques magiques et la débauche sexuelle. Sulpice, dans la première partie de son récit, réfute ces accusations, blâme leur stratégie, et propose une autre lecture des faits en utilisant :

- d'abord, de manière flagrante, l'état de conjecture ; lorsqu'à travers le portrait de Priscillien il évoque le caractère de l'accusé, il affirme à la fois la thèse gnostique (qualités de séduction, 46,2) et semble mettre en doute la thèse manichéenne (pratique de la magie dans sa jeunesse présentée comme une rumeur, 46,2) ; puis dans le même passage, il semble évoquer la cause possible du dévoiement de ses dons, son exaltation pour la

394 STROH, op. cit., p. 226.

395 PERNOT, op. cit. p. 91.

profanarum rerum scientia, la « science des réalités profanes » (46,2) ; enfin dans le récit des faits il en présente certains comme des rumeurs (avortement de Procula, 48,1) mais d'autres comme des faits avérés (caractère hérétique de son enseignement, 46, 1, 2 et 3 ; séduction de fidèles par la tromperie, 47, 1 ; manœuvres de corruption, 48, 2 et 49, 1 et 2 ; élection injustifiées d'évêques, 47, 2) ;

- ensuite, de façon assez nette, l'état de définition, en semblant nier que les actes de Priscillien relèvent du manichéisme et de la sorcellerie pour préférer les ranger sous l'étiquette de l'hérésie (46,1, 47,2) ;

- enfin, de façon plus implicite, l'état de transfert, lorsqu'il évoque les manœuvres victorieuses des hérétiques auprès des autorités impériales (48, 2 et 49, 1 et 2) il sous-entend, on l'a vu, que faire appel à la juridiction civile ne sert pas la cause orthodoxe, et reste sans résultat (*sed id frustra fuit*, « mais ce fut en vain », 49,1) - idée renforcée par ses commentaires sur les actions d'Hydace (*exasperauerit malos potius quam compresserit*, « il aura plus irrité les méchants qu'il ne les aura stoppés, 46, 3).

Sulpice n'utilise pas, dans la première partie de son récit, l'état de qualité accidentelle ou la question légale. Il semble faire allusion à la difficulté de démontrer les origines gnostiques du mouvement (*sed quibus ibi initiis coaluerit haud facile est disserere*, « mais il n'est pas facile d'expliquer quels furent les débuts de son développement ») peut-être parce que l'amalgame gnostique reste difficile à prouver.

Le récit du procès de Trèves renverse totalement l'argumentation de Sulpice en l'obligeant à modifier la nature des arguments utilisés pour pouvoir maintenir sa thèse, enrichie d'une dimension supplémentaire : la réfutation du manichéisme subsiste de manière implicite ; mais la théorie de l'amalgame gnostique disparaît complètement pour laisser la place à la réfutation de la légitimité des accusateurs comme des juges de Priscillien. La thèse finale de Sulpice est double : Priscillien est un hérétique gnostique condamnable, mais ses accusateurs ne valent pas mieux car ils intriguent et mentent tout autant que l'évêque d'Avila, tout en n'étant pas capable de distinguer l'hérésie de la sainteté ascétique. Ses arguments sont ainsi répartis au fil de la narration, qu'il convient maintenant d'analyser.

II.C.2. Le récit et le blâme

II.C.2.a. Une scène-charnière : l'irruption de Maxime

L'usurpation de Maxime est un événement perturbateur qui fait charnière entre les deux séquences et renverse la situation : Ithace, traqué par les agents de Macédonius (*missique a magistro officiales*, 49,2) est protégé, à Trèves, par l'évêque Britannius (ou Britto). La prise du pouvoir par Maxime plonge Ithace dans l'attente : *ita tum statuit, licet rebus dubiis, noui imperatoris aduentum expectare, interim sibi nihil agitandum*, « alors il décida, bien que la situation soit incertaine, d'attendre l'arrivée du nouvel empereur : dans l'intervalle, il ne devait rien faire. » Après une brève ellipse, Sulpice raconte l'ultime démarche d'Ithace qui aura raison de Priscillien :

igitur ubi Maximus oppidum Treuerorum uictor ingressus est, ingerit preces plenas in Priscillianum ac socios eius inuidiae atque criminum. quibus permotus imperator, datis ad praefectum Galliarum atque ad uicarium Hispaniarum litteris, omnes omnino, quos labes illa inuoluerat, deduci ad synodum Burdigalensem iubet.

« Alors quand Maxime fut entré en vainqueur dans la cité de Trèves, il [Ithace] se répand en supplices pleines de haine et de récriminations contre Priscillien et ses partisans. L'empereur, bouleversé ordonne, par une lettre adressée au préfet des Gaules et au vicaire des Espagnes, de faire comparaître à un synode réuni à Bordeaux absolument tous ceux que cette souillure avait impliqués³⁹⁶. »

L'écriture du passage accentue la rapidité des événements qui, après de nombreux retournements de situations que nous avons déjà analysés, et le temps d'attente qui précède, se précipitent par une série d'hyperboles : le nouvel empereur à peine « entré » (*ingressus*, ce qui donne l'impression qu'Ithace le sollicite parmi les premiers), est « bouleversé » (*permotus*, avec un préfixe marquant l'intensité) par les « imprécations pleines de haine et de récriminations » de l'accusateur de Priscillien ; l'expression *inuidiae atque criminum* qui conclut la phrase qui met en scène Ithace, est un bel hendiadys qui met en valeur la « haine » et ruine ainsi la crédibilité des griefs exposés. Ce passage

396 Traduction de Ghislaine de Senneville-Grave largement modifiée par nos soins.

chargé en figures de style souligne l'empressement et l'excès dont Ithace est, selon Sulpice, coupable.

Une lecture décontextualisée de ce passage pourrait laisser penser que le ton du récit est positif. La réaction de l'usurpateur est en effet immédiate et énergique : l'ordre au préfet des Gaules (qui n'est peut-être plus Grégoire, mais Evodius³⁹⁷) de la tenue d'un synode est immédiat et peut rappeler le volontarisme constantinien. Mais c'est oublier quel est l'esprit avec lequel Sulpice conçoit les rapports entre Eglise et Etat : pour lui, écrit Hervé Inglebert, « la monarchie impériale est incapable de faire régner la paix et la concorde³⁹⁸ » et il « critique [la] confusion des deux pouvoirs, et semble s'en tenir à la position d'Hilaire sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat³⁹⁹. » L'emploi du mot *labes* pour désigner l'affaire priscillianiste suscite quelques remarques. Le terme est difficile à traduire, dans la mesure où il implique à la fois l'idée concrète de chute (il est à relier à *lapsus*), ruine, fléau (c'est en ce sens que de Senneville-Grave choisit de le traduire, par « catastrophe ») mais aussi celle, plus figurée, de chute et de faute morale, de corruption, de souillure : il peut ainsi désigner le péché originel. C'est par ailleurs un terme souvent employé de façon bien sûr dégradante dans la législation anti-hérétique⁴⁰⁰. Le terme est-il un commentaire de Sulpice lui-même, qui confirmerait ainsi sa réprobation de la tournure de l'affaire ? Ou peut-on comprendre qu'il traduit la pensée de l'usurpateur ? Cette dernière idée n'a rien d'absurde si l'on s'intéresse à la démarche de Maxime en matière religieuse, marquée par une orthodoxie qui se veut intransigeante : nous en parlerons plus loin. Mais le mot *labes* peut également fonctionner comme un présage : l'empereur semble se tenir ici au-dessus de la mêlée, et semble vouloir mettre fin à ce triste épisode. Il s'avère néanmoins qu'il va lui aussi subir le blâme de notre historien, car le procès va révéler ses faiblesses.

L'intervention de l'usurpateur aboutit ainsi au concile de Bordeaux, dont le compte-rendu va être expédié en quelques lignes (49,3) par Sulpice.

397 L'article « Proculus Gregorius 9 » du PLRE I, p. 404, suggère qu'il a quitté son poste avant le meurtre de Gratien. Voir DELMAIRE Roland, « Les usurpateurs du Bas-Empire et le recrutement des fonctionnaires (essai de réflexion sur les assises du pouvoir et leurs limites) », in PASCHOUD François & SZIDAT Joachim (dir.), *Usurpationen in den Spätantike*, Historia Einzelschrift 111, Stuttgart, 1997, pp. 111-126.

398 INGLEBERT, op. cit., p. 377.

399 INGLEBERT, op. cit. p. 378.

400 ESCRIBANO PANO, Maria, « The Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus XVI », in J.J. AUBERT & Ph. BLANCHARD (éd.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Genève 2009, pp. 39-66.

II.C.2.b. Le concile de Bordeaux et la seconde intervention de Maxime

Il va sans dire que les résultats du concile sont assez maigres : Instance comparaît devant les évêques et, « s'étant mal excusé » (*postquam se parum expurgabat*), il est déchu de l'épiscopat. Priscillien choisit pour la seconde fois la fuite et reproduit la même stratégie que précédemment en préférant s'en remettre à la justice civile : « il fit appel au prince » (*ad principem prouocauit*). Cette brève confrontation entre un concile et l'évêque d'Avila montre avant tout, dans l'optique polémique de Sulpice, la faiblesse des assemblées épiscopales en même temps qu'elle confirme le portrait de Priscillien en intrigant. Ce blâme est appuyé par un énième commentaire direct de notre historien, que nous avons déjà relevé plus haut :

permissumque id nostrorum inconstantia, qui aut sententiam uel in refragantem ferre debuerant aut, si ipsi suspecti habebantur, aliis episcopis audientiam reseruare, non causam imperatori de tam manifestis criminibus permittere.

« La chose lui fut accordée, par l'inconstance des nôtres. Ou bien, ils auraient dû prononcer leur sentence même contre son gré, ou bien, si on les tenait eux-mêmes pour suspects, réserver le procès à d'autres évêques sans remettre à l'empereur une affaire portant sur des griefs si évidents. »

On ne reviendra pas en détail sur le blâme des évêques du concile, successivement taxés d'inconstance (*inconstantia*) et considérés comme suspects (*suspecti*). Sulpice va jusqu'à montrer quelles auraient pu être les alternatives au dénouement funeste ; la dernière phrase est construite sur trois idées : la cause doit être traitée par des évêques, ne doit pas être confiée à l'empereur, car les charges sont évidentes. Nous avons plus haut suggéré que cette dernière expression, *tam manifestis criminibus*, « des griefs si évidents », montrait que Sulpice affirmait ainsi la culpabilité de Priscillien. Mais quelle culpabilité ? Le mot *crimen* désignant à la fois le chef d'accusation et le fait criminel, on hésite : faut-il comprendre que ces sont les accusations de manichéisme qui sont évidentes – et que Priscillien risquait évidemment la mort de la part d'un tribunal civil ? Cette

lecture est cohérente avec l'épisode de l'intervention de Martin, qui prêche contre la peine capitale auprès de Maxime (50,2). Faut-il plutôt comprendre que c'est l'hérésie qui est manifeste, et donc, que l'intervention d'un juge séculier est inutile ? Ce serait dans la logique de l'argumentation de notre historien qui blâme cette intervention. Dans les deux cas, c'est la réprobation des évêques orthodoxes qui domine : Sulpice met en avant soit leur inconséquence à envoyer à la mort des hérétiques en tant que manichéens, soit leur aveuglement devant l'hérésie.

Priscillien provoque ainsi une seconde intervention de Maxime. S'ensuit un récit du procès dont les enchaînements narratifs sont curieux.

II.C.2.c. Le procès de Trèves et les trois dernières interventions de Maxime

Le récit du procès proprement dit s'étend du paragraphe 50,1 au paragraphe 51,2.

Si l'on s'intéresse au détail des étapes du récit et de leurs enchaînements, on constate que le texte n'est pas totalement narratif et que le déroulé n'est pas toujours chronologique.

<i>Para- graphe</i>	<i>Phrase</i>	<i>Enchaînement</i>	<i>Episode raconté</i>	<i>Type de passage</i>
50, 1	1	-	Tous les protagonistes sont convoqués devant Maxime	Narration
	2	<i>Secuti etiam accusatores...</i>	Hydace et Ithace, les accusateurs, sont aussi présents	Narration
	2	<i>...quorum studium</i>	Sulpice les blâme de manière nuancée	Commentaire
	3	<i>Ac mea quidem sententia est...</i>	Sulpice témoigne de son aversion pour accusés et accusateurs...	Commentaire
	3	<i>...certe Ithacium...</i>	... et particulièrement Ithace, chargé de vices.	Commentaire et bref portrait
	4	<i>Hic stultitiae eo usque erat, ut omnes etiam sanctos uiros...</i>	Ithace a même accusé Martin d'être un hérétique.	Narration
50,2	1	<i>Namque tum Martinus apud Treueros...</i>	Martin, présent à Trèves, demande à Ithace de retirer sa plainte et à Maxime de ne pas faire exécuter les accusés.	Narration

	2	(deux points)	Arguments de Martin.	Discours indirect libre
	3	<i>Denique...</i>	La présence de Martin, qui convainc Maxime, retarde l'issue du procès.	Narration
	4	<i>Sed postea...</i>	Une fois Martin parti, deux évêques convainquent Maxime de poursuivre le procès, confié à Evodius.	Narration et bref portrait
50,3	1	(aucune liaison)	Priscillien est jugé et avoue certains crimes, Evodius le jette en prison et sollicite le jugement de Maxime.	Narration
	2	(aucune liaison)	Maxime prononce la peine capitale.	Narration
51,1	1	<i>Ceterum Ithacius...</i>	Ithace retire sa plainte, mais cela n'a aucun impact.	Narration et bref commentaire
	2	<i>Ac tum...</i>	Maxime le remplace par un avocat du fisc.	Narration
51,2	1 à 3	<i>Ita eo insistente...</i>	Liste des sentences prononcées et exécutées contre les accusés, avec mention des circonstances atténuantes.	Narration

La séquence comprend de manière évidente deux parties, dont les structures narratives sont différentes :

- de 50,1 à 50, 2, 3, la progression n'est pas chronologique, mais semble sauter d'un personnage à l'autre, et l'action n'avance pas véritablement ;

- la transition est abrupte et marque à la fois la reprise du fil chronologique et un énième coup de théâtre : *sed postea* ;

- à partir de 50, 2, 4, la progression redevient chronologique, et le récit du procès est mené jusqu'à son terme. On examinera chaque partie l'une après l'autre.

Confrontations en coulisses

Pour la bonne intelligence de l'analyse détaillée qui va suivre, nous reproduisons ici la première partie de la séquence en intégralité, ainsi que notre proposition de traduction :

Ita omnes, quos causa inuoluerat, ad regem deducti. secuti etiam accusatores Ydacius et Ithacius episcopi, quorum studium super expugnandis haereticis non reprehenderem, si non studio uincendi plus quam oportuit certassent. ac mea quidem sententia est, mihi tam reos quam accusatores displicere, certe Ithacium nihil pensi, nihil sancti habuisse definitio; fuit enim audax, loquax, impudens, sumptuosus, uentri et gulae plurimum impertiens. hic stultitiae eo usque processerat, ut omnes etiam sanctos uiros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare ieiuniis, tamquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret. ausus etiam miser est ea tempestate Martino episcopo, uiro plane Apostolis conferendo, palam obiectare haeresis infamiam.

namque tum Martinus apud Treveros constitutus non desinebat increpare Ithacium, ut ab accusatione desisteret, Maximum orare, ut sanguine infelicitum abstineret; satis superque sufficere, ut episcopali sententia haeretici iudicati ecclesiis pellerentur; saeuum esse et inauditum nefas, ut causam ecclesiae iudex saeculi iudicaret. denique quoad usque Martinus Treueris fuit, dilata cognitio est; et mox discessurus egregia auctoritate a Maximo elicuit sponsonem, nihil cruentum in reos constituendum.

« Ainsi tous ceux que l'affaire avait impliqués comparurent devant le souverain ; les suivirent aussi leurs accusateurs, les évêques Hydace et Ithace, dont je ne blâmerais pas la passion à venir à bout des hérétiques, s'ils n'eussent combattu avec plus de passion à vaincre qu'il n'aurait fallu. Pour dire mon sentiment, accusés comme accusateurs me déplaisent autant, et j'affirme avec certitude qu'Ithace n'avait ni d'égard ni de respect pour rien : il était en effet effronté, bavard, impudent, dépensier, porté sur les plaisirs du ventre et du gosier. Il en était venu à un tel point de sottise qu'il accusait tout le monde, même de saints hommes ayant la passion de l'étude de l'Écriture ou le désir de rivaliser en jeûnes, d'être complice ou disciple de Priscillien. Ce misérable osa même à ce moment accuser publiquement Martin, homme comparable en tout aux apôtres, de la honte de l'hérésie. Martin se trouvait alors à Trêves et ne cessait d'apostropher Ithace pour qu'il retirât son accusation et de supplier Maxime de ne pas verser le sang de ces malheureux: il suffisait, et amplement, qu'une sentence épiscopale, expulse les hérétiques des églises ; c'était un

sacrilège cruel et inouï que la remise à un juge séculier du jugement d'une affaire ecclésiastique. Bref, tant que Martin fut à Trèves, l'instruction fut ajournée ; et, sur le point de partir, grâce à son autorité remarquable, il obtint de Maxime l'engagement que rien de sanglant ne serait décidé contre les accusés⁴⁰¹. »

La narration s'ouvre sur une phrase introductive banale – qui, en faisant écho à l'ordre de Maxime en 49,2, montre que celui-ci a été suivi d'effets – puis se poursuit par la mention d'Hydace et Ithace parmi les appelés à comparaître, mention suscitée par l'expression *omnes quos causa inuoluerat*, « tous ceux que l'affaire avait impliqués ». Mais la continuité narrative est soudainement interrompue par un triple *excursus* : un double commentaire du narrateur, suivi d'un bref portrait, puis une digression narrative, par une série de glissements qui n'ont plus rien de chronologique mais forment une progression thématique linéaire : Maxime → les appelés ; les appelés → Hydace et Ithace ; Ithace → Martin ; Martin → Maxime. Cette introduction, comme une sorte de revue des troupes, semble mettre en scène les protagonistes du procès en les organisant en quatre camps, placés dans quatre positions différentes que l'on pourrait schématiser ainsi : les accusés, les procureurs, l'avocat de la défense, le juge.

La mention des « procureurs », Hydace et Ithace, suscite un double commentaire qui développe à nouveau une idée déjà exprimée par Sulpice (46,3 et 49,2) : le blâme des excès des deux évêques. La période conditionnelle semble nuancer ce blâme : *studium super expugnandis haereticis non reprehenderem*, « je ne blâmerais pas la passion à venir à bout des hérétiques » mais reprend l'accusation de manque de mesure en l'assortissant d'une réprobation morale : *si non studio uincendi plus quam oportuit certassent*, « s'ils n'eussent combattu avec plus de passion à vaincre qu'il n'aurait fallu. » Le terme *studium*, qui couvre une large palette d'idées depuis l'occupation jusqu'à la passion en passant par l'application et le zèle, est répété pour comparer deux attitudes, l'une positive, la passion de « venir à bout des hérétiques » et l'autre négative, la « passion de vaincre », qui stigmatise peut-être l'orgueil et en tous cas la haine dont font preuve Hydace et Ithace. La nuance est néanmoins subtile, puisque *expugnandis*, métaphore évoquant la guerre de

401 Traduction de Ghislaine de Senneville-Grave largement modifiée par nos soins. L'expression « ni d'égard ni de respect pour rien » est une traduction de Jacques FONTAINE, FONTAINE Jacques, « L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Sévère », in *Classica et Iberica : a Festschrift in Honor of the Reverend Joseph M. F. Marique, s.j.*, P. T. Brennan (éd.), Worcester, 1975 p. 355-392.

siège, et *uincendi* relèvent tous deux du lexique de la guerre. On verra que le terme *studium* revient plus loin.

Cette réflexion devenue familière au lecteur de Sulpice se prolonge par une attaque *ad hominem*, sous forme de portrait, qui surprend par sa verve polémique et son caractère direct : Sulpice avait déjà stigmatisé tel ou tel personnage de la crise arienne (Saturninus, l'évêque d'Arles, en 40,2 et 45,3, Paternus, en 45,3), mais de manière beaucoup plus succincte, bien qu'insistante dans le premier cas. Ici, nous ne sommes pas loin de la satire ou la caricature : le portrait rappelle celui de Maccus, le glouton de la comédie antique, le Bucco de l'atellane⁴⁰², « effronté, bavard, impudent, dépensier, porté sur les plaisirs du ventre et du gosier » (*audax, loquax, impudens, sumptuosus, uentri et gulae plurimum impertiens*). L'influence sallustéenne est également perceptible : Jacques Fontaine signale, en pointant l'expression *nihil pensi, nihil sancti* le « emploi significatif d'une phrase du *Jugurtha* sur l'invasion de la cupidité à Rome, et sur la corruption des mœurs publiques que cette passion de l'argent n'avait pas tardé à entraîner. » Ce portrait est ainsi destiné à discréditer lourdement le personnage, protagoniste de la scène suivante.

Sulpice poursuit en effet la revue des forces en présence en rapportant une anecdote censée montrer la bêtise du personnage : Ithace a osé accuser Martin d'hérésie. Son indignation, exprimée à travers le terme *stultitia*, la subordonnée consécutive d'intensité et le qualificatif méprisant, *miser*, qui désigne l'évêque d'Ossonoba, cache mal ce qui est en fait l'un des nœuds de toute sa stratégie argumentative. La *Chronique* du biographe de Martin⁴⁰³ s'inscrit en effet dans le mouvement général de toute son œuvre⁴⁰⁴ qui consiste en une apologie appuyée de l'ascétisme martinien, également opposée à l'hérésie et à l'ensemble des clercs, jugés tous deux impurs : Gerritt Van Andel rappelle que dans l'esprit de Sulpice, « c'était précisément le clergé qui avait échoué, dans sa quasi-intégralité, à reconnaître le don prophétique de Martin, et s'était soumis à l'empereur.⁴⁰⁵ »

Mieux encore, l'ascétisme est attaqué, et Martin l'est également, soupçonné d'hérésie, par des membres de la hiérarchie ecclésiastique. Pascal-Grégoire Delage, qui

402 Voir CEBE Jean-Pierre, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique, des origines à Juvénal* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 206), De Boccard, Paris 1966, pp. 54-55.

403 La *Vie de Martin* est achevée depuis 398. Voir l'introduction à Sulpice Severe, *Vie de Martin*, éd. Jacques Fontaine, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 1976, tome I, pp. 47-51.

404 Sulpice Severe, op. cit., p. 48 : « La *Chronique* (...) n'a pas été étrangère à ses préoccupations martinienues. »

405 Van Andel, op. cit., p. 140 : « it was precisely the clergy who had failed, almost in their entirety to recognise Martin's prophetic calling and had behaved submissively before the emperor. »

reconstitue le contexte de l'affaire priscillianiste, une « traque des visages pâles⁴⁰⁶ », attire notre attention sur un passage explicite de la *Vie de Martin*⁴⁰⁷ :

Et uere nonnullos experti sumus inuidos uirtutis uitaeque eius, qui in illo oderant, quod in se non uidebant et quod imitari non ualebant. Atque, o nefas dolendum et ingemiscendum, non alii fere insectatores eius, licet pauci admodum, non alii tamen quam episcopi ferebantur. Nec uero quemquam nominari necesse est, licet nosmet ipsos plerique circumlatrent. Sufficiet ut, si qui ex his haec legerit, et agnouerit, erubescat. Non refugimus autem ut, si qui eius modi sunt, nos quoque cum tali uiro oderint.

« Et à vrai dire, nous en avons personnellement connu quelques-uns qui enviaient sa vertu et sa vie, détestant en lui ce qu'ils ne voyaient pas en eux-mêmes et qu'ils n'avaient pas la force d'imiter. Et même – douloureux et lamentable sacrilège -, on rapportait que ses persécuteurs étaient sans doute fort peu nombreux, mais que, pour la plupart, c'était des évêques. En vérité, il n'est pas nécessaire de donner des noms, encore que la plupart d'entre eux nous cernent aussi de leurs abois. Il suffira que, si l'un d'entre eux lit ces lignes, et se reconnaît, il rougisse. Nous ne fuirons néanmoins pas l'éventualité qu'il y en ait de tels et qu'ils nous haïssent en même temps que ce grand homme⁴⁰⁸. »

Dans son commentaire extrêmement détaillé, Jacques Fontaine fait de ce passage une diatribe d'inspiration cynico-stoïcienne, et y relève un glissement de tons, du pathétique initial à l'ironie finale⁴⁰⁹. On s'intéressera pour notre part aux similarités lexicales entre les *Chroniques* et ce passage : on retrouve l'envie (*inuidos*) et la haine (*oderant, oderint*), ainsi que le terme *nefas*, qui désigne ici le fait que les accusateurs de Martin sont des évêques, et dans notre récit, l'intervention du pouvoir séculier ; Le recoupement des deux textes enrichit le portrait d'Ithace. La métaphore exprimée par le

406 DELAGE, Pascal-Grégoire, «La traque aux visages pâles en Gaule à la fin du IVe siècle», in DELAGE, Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IVe colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, p.123-139.

407 SULPICE SEVERE, op. cit., 27, 3-5, pp. 314-317.

408 Traduction de Pascal-Grégoire Delage, hormis pour la dernière phrase, de notre fait.

409 SULPICE SEVERE, op. cit., tome III, pp. 1111-1114.

verbe *circumlatrent*, « cernent de leurs abois », désigne, comme le rappelle Jacques Fontaine, les « criaileries des philosophes païens ou des hérétiques », qu'elle assimile à des chiens.

Le contexte montre ainsi que l'intervention de Martin, pour fortuite qu'elle apparaisse, ne s'effectue pas dans un climat serein. Ces premières scènes racontent en fait les tractations qui ont lieu à la cour de Trèves avant la tenue du procès proprement dit et posent les termes du conflit : les accusateurs affrontent Martin, qui s'est comme improvisé avocat de la défense, en le rejetant du côté des accusés. En bon rhéteur, Sulpice, quitte à abandonner la succession chronologique, préfère inverser la logique du conflit qui se déroule en coulisses :

Ithace est tout le contraire d'un saint (*nihil sancti*)

etiam

Ithace accuse des hommes saints (*sanctos uiros*) d'être des hérétiques

etiam

Ithace accuse Martin, qui est un saint (*viro plane Apostolis conferendo*),

d'être un hérétique

Cette inversion lui permet de masquer la causalité probable des événements : si Ithace a pu se permettre d'accuser Martin d'hérésie, c'est parce que celui-ci a osé défendre la clémence envers les hérétiques. On note aussi le surenchérissement des accusations à l'encontre d'Ithace, organisées en gradation ternaire particulièrement efficace : ce portrait en actes de l'évêque d'Ossonoba confirme implicitement qu'il est le *perturbator ecclesiarum* désigné par les hérétiques en 49, 1.

Mais il est sans doute difficile à Sulpice de disqualifier totalement les accusations d'Ithace. Sa rhétorique est efficace : l'indignation de l'historien est traduite par l'antithèse *nihil sancti – sanctos uiros*, qui exprime le renversement complet des valeurs qu'il déplore. Ces « saints hommes » sont néanmoins décrits comme des ascètes en une expression ambiguë, qui a pu conduire à y voir une description indulgente de Priscillien : la *studium lectionis*, « la passion de l'étude de l'Écriture » peut susciter, ou masquer, plusieurs insinuations, de la lecture des apocryphes à la prétention de laïcs s'improvisant docteurs ; quant au fait de *certare ieiuniis* « rivaliser en jeûnes », il désigne bien sûr une pratique ascétique, mais le terme *certare* suppose à la fois une émulation confinant à

l'excès et une pratique en dehors des périodes de carême, ce qui a été reproché aux priscillianistes lors du concile de Saragosse. Nous retrouvons par ailleurs le mot *studium*, le « zèle » ou la « passion », qui désignait tout à l'heure les excès d'Hydace et Ithace, appliqué à deux comportements caractéristiques des ascètes. Il est tentant de rapprocher ce passage de la définition de l'hérésie qu'a donnée le rhéteur Pacatus : *nimia religio et diligentius culta diuinitas*, « une religiosité excessive et une divinité vénérée trop scrupuleusement ». Voilà ainsi trois comportements différents rangés sous la bannière de l'excès par différents commentateurs : l'hérésie d'une Euchrotia vue par Pacatus, l'ascétisme d'un Martin attaqué par certains membres du clergé, et l'acharnement des accusateurs de Priscillien aux yeux de Sulpice Sévère.

Un dernier saut d'un personnage à l'autre entraîne ensuite ce qui est sans doute un ; le narrateur nous montre Martin « apostropher » (*increpare*, on imagine Martin interpeller Ithace en public) et plaider la clémence pour les accusés auprès de Maxime. Sulpice use alors du discours indirect libre, qui lui permet de faire entendre la voix de Martin, qui s'exprime sur un ton pathétique qui peut faire écho au passage du *Panégyrique de Théodose* de Pacatus évoquant Euchrotia : les hérétiques sont des *infelices*, des « malheureux », la démarche d'Ithace de Maxime est un « sacrilège cruel », *saeuum nefas*, et la demande de Martin reprend ce que Sulpice a déjà exprimé en 49,3.

Le discours souligne la *caritas* du saint : c'est justement cette vertu qu'a célébré Sulpice dans le passage qui précède de quelques lignes, dans la *Vie de Martin*, la diatribe contre ses calomniateurs ecclésiastiques : *neminem iudicans, neminem damnans, nulli malum pro malo reddens*, « ne jugeant personne, ne condamnant personne, ne rendant à personne le mal pour le mal⁴¹⁰. » Ce rythme ternaire rappelant un verset biblique évoque, selon Jacques Fontaine, « l'idéal des martyrs et des confesseurs. » Il ne faut pas sous-estimer le portrait hagiographique qui est fait ici de Martin ; on reviendra sur ce passage plus loin. Cette charité vient s'opposer en tous cas, dans la construction narrative de Sulpice, à la haine, l'envie, et à la passion de vaincre qui caractérisent Hydace et Ithace depuis le début du récit.

Le procès n'est donc définitivement plus, dans la fin du récit de Sulpice, celui de Priscillien, déjà condamné (le personnage, qui n'est cité qu'une fois, a quasiment disparu du récit, noyé dans l'ensemble des appelés à comparaître, souvent désigné par des

410 SULPICE SEVERE, op. cit., 26, 5 (pp. 314-315). Traduction de Jacques Fontaine.

substantifs collectifs) mais bel et bien celui de ses accusateurs, et celui d'Ithace en particulier, mis dans le même sac que les hérétiques : notant que leur portrait est un blâme plus univoque que celui de Priscillien, Jacques Fontaine souligne que « Sulpice ne leur trouve que des vices : ceux des intrigants cyniques, qui ne reculent devant rien pour arriver à leurs fins⁴¹¹. » Sulpice ne décrit guère le décor de la cour de Trèves, et le lecteur peut oublier que nous sommes au palais impérial ; mais nous sommes évidemment plongés dans une intrigue de cour, et Sulpice fait jouer à Ithace, depuis l'arrivée de Maxime sur le trône, le rôle du courtisan avili.

Ce conflit discrètement mis en scène par Sulpice ne s'arrêtera pas là. Le rôle ultérieur d'Ithace dans l'élection du nouvel évêque de Trèves, Félix, en 386, amènera au bref schisme des Féliciens, qui ne prendra fin qu'en 398 ou 399⁴¹². Nous y reviendrons plus loin lorsqu'il s'agira de commenter le dernier paragraphe de la *Chronique*, dans lequel Sulpice fait peut-être référence à ces événements.

Les efforts de Martin pour infléchir le cours des événements vont néanmoins s'avérer vains, ce qui permettra à Sulpice Sévère de conclure son récit en appuyant définitivement sa thèse.

L'acharnement de l'empereur

Sulpice nous décrit un procès resté en suspens « tant que Martin fut à Trèves » (50, 2). Le récit reprend à partir de ce point dans l'ordre chronologique, comme le montrent les enchaînements de phrases (*denique, postea, ac tum*) qui traduisent également de nombreux retournements de situation (*sed, ceterum*). La narration marque également, lorsqu'il parvient à son dénouement, une accélération des événements par la juxtaposition des phrases (50,3).

Cette deuxième partie du récit est marquée par l'intervention de nombreux personnages secondaires ; alors que la cour impériale était totalement absente de la séquence précédente, plusieurs figures interviennent :

411 FONTAINE, op. cit., p. 369.

412 Voir la synthèse de Charles PIETRI, pp. 425-427 du chapitre « Les succès : la liquidation du paganisme et le triomphe du catholicisme d'Etat » in Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI et alii (éd), *Histoire du Christianisme, tome II, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, pp. 399-434.

- des évêques courtisans qui conseillent Maxime et contredisent Martin : Magnus et Rufus ; ces personnages sont absolument inconnus en dehors du texte de Sulpice, même si certains ont cru y retrouver un Rufus de Metz, premier évêque légendaire de la ville⁴¹³, qui n'est cité par aucun texte antique ;

- deux fonctionnaires impériaux fidèles à Maxime : Evodius, décrit par une brève phrase ; et Patricius, *fisci patronus*.

Evodius est une figure déjà évoquée par Sulpice dans un autre passage de ses œuvres. Flavius Evodius, préfet du prétoire des Gaules, est nommé consul l'année suivante en 386⁴¹⁴ : décrit dans notre texte comme un « homme énergique et sans pitié » (*uiro acri et seuro*, 50,2) ce qui renforce le caractère impitoyable du pouvoir impérial et de Maxime, il fait l'objet d'une autre brève description dans la *Vita Martini* parmi les invités d'un banquet donné par Maxime en l'honneur de Martin⁴¹⁵ ; le banquet serait à situer entre le courant de l'année 385, date à laquelle Evodius a été désigné consul⁴¹⁶, et l'entrée des armées de Maxime en Italie en 387, et il est possible que cette scène soit contemporaine de celle narrée dans les *Chroniques*, même si Jacques Fontaine semble le situer pendant la seconde visite de Martin. Sulpice mentionne alors le *praefectus idemque consul Euodius, uir quo nihil umquam iustius fuit*, « le préfet et consul Evodius, homme qui incarnait mieux que tous la justice. » On peut se demander s'il n'y a pas une différence d'appréciation entre les deux portraits : pour Jacques Fontaine, Evodius « est ici caractérisé, somme toute, de la même manière que par les deux épithètes de la *Chronique*, mais par un tour superlatif et, comme tel, beaucoup plus favorable. Car il n'est plus ici l'exécuteur indirect des hautes œuvres impériales contre des hérétiques arrachés à la justice ecclésiastique, mais d'abord le témoin choisi et irrécusable de l'autorité morale de Martin, à laquelle il rendra tout à l'heure hommage avec tous les convives : revanche rétrospective de l'échec de Martin à l'issue de son premier voyage ?⁴¹⁷ » Peut-être est-ce aussi notre compréhension des deux épithètes qu'il faut reconsidérer : *acer* n'est pas forcément péjoratif s'il évoque l'idée d'énergie et d'ardeur ; *seuerus* paraît moins

413 CHADWICK, op. cit. p. 139, note 1.

414 Voir l'article « Flavius Euodius 2 » in PLRE I, p. 297, et les pages 120-121 de l'article de Roland DELMAIRE, « Les usurpateurs du Bas-Empire et le recrutement des fonctionnaires (essai de réflexion sur les assises du pouvoir et leurs limites) », in PASCHOUD François & SZIDAT Joachim (dir.), *Usurpationen in den Spätantike*, Historia Einzelschrift 111, Stuttgart, 1997, pp. 111-126.

415 SULPICE SEVERE, op. cit., 20, 4.

416 SULPICE SEVERE, op. cit., p. 933, note 1.

417 SULPICE SEVERE, op. cit., p. 933.

ambivalent, les notions de rigueur et d'austérité n'étant pas forcément péjoratives pour un Sulpice Sévère. On pourrait alors suggérer une traduction qui conserve la polysémie des deux termes, comme « un homme ardent et rigoureux. » Quelle que soit néanmoins le jugement de Sulpice, la caractérisation d'Evodius renforce le caractère expéditif du procès et la détermination que Sulpice prête à Maxime.

La mention du second fonctionnaire, Patricius, est évidemment utile au récit, mais l'énoncé de son titre – *patronus* ou *aduocatus fisci*, sorte d'avocat chargé de défendre les intérêts du trésor impérial - constitue une insinuation de l'historien – ce que les commentateurs modernes n'ont pas manqué de relever : si Charles Pietri relève qu'il ne s'agit pas d'un cas exceptionnel dans nos sources⁴¹⁸, on ne peut qu'y voir une allusion à la volonté de l'usurpateur de récupérer les biens des accusés. Aline Rousselle, qui est moins catégorique sur cette hypothèse, explique plutôt le zèle de Maxime par la recherche de la légitimité politique par rapport à Théodose : « Encore désireux de se faire reconnaître co-Auguste par Théodose, il appliquait les lois les plus récentes, et en particulier celle qui fait prendre en charge par les autorités civiles la recherche des accusés récalcitrants et leur tradition devant les conciles qui doivent les juger⁴¹⁹. »

La séquence narrative finale de ce récit judiciaire est en effet dominée par un seul homme, l'empereur, qui scelle le destin de Priscillien. Le récit le fait intervenir à trois reprises, et à chaque fois pour imposer la peine capitale par diverses manœuvres :

- l'usurpateur confie le procès au préfet Evodius (50, 2, 4) ;
- il donne son avis sur l'affaire et impose la peine capitale (50, 3, 2) ;
- il impose Patricius, un avocat du fisc, pour remplacer Ithace dans le rôle du plaignant (51, 1,2).

Les trois manœuvres sont ainsi présentées comme des manifestations d'autorité qui traduisent un acharnement de la part de l'empereur. Sulpice laisse l'appréciation de cet acharnement dans l'implicite, en ne faisant presque aucun commentaire sur l'action de Maxime. Seul le mot *deprauatus* semble nous orienter, à nouveau, vers le blâme de l'Eglise de son temps qui sous-tend le récit de Sulpice ; Ghislaine de Senneville-Grave rappelle que « le mot *deprauatus* a déjà été employé trois fois [dans les *Chroniques*] : à propos de Joas et des princes (I, 45, 1) ; de Nabuchodonosor et de ses sujets (II, 5, 1) ;

418 PIETRI, op. cit. p. 425, note 234.

419 ROUSSELLE, op. cit. p. 92.

enfin de Constance et de Valens (II, 35, 1). Ainsi les corrupteurs ont toujours été des *mali* ; pourtant ici, Rufus et Magnus sont des évêques orthodoxes. L'auteur montre donc encore ici son opposition aux accusateurs et, par voie de conséquence, il observe, à l'égard des hérétiques, au moins une neutralité bienveillante, qui devient plus sensible à la fin de son récit⁴²⁰. » L'éditrice de Sulpice a totalement raison de souligner que le schéma est ici le même que lorsqu'il nous présentait Constance conseillé par Valens et Ursace. Passons sur l'orthodoxie probable de ces deux évêques inconnus pour souligner que c'est plutôt leur statut d'évêque que Sulpice met en avant : ce n'est pas leur position doctrinale qui est blâmée, mais bien, là encore, l'abus d'une position de pouvoir. Il paraît néanmoins difficile de déduire une « neutralité bienveillante » de notre auteur à l'égard de Priscillien : blâmer les excès des accusateurs ne revient pas forcément à refuser de juger les accusés ; et pourquoi aurait-il changé d'avis entre le début et la fin de son récit ? Les passages invoqués par Ghislaine de Senneville-Grave ne semblent pas probants : Sulpice ne fait part d'aucune bienveillance implicite, ni en 49, 1 ni en 50, 1 ; et « l'approbation du mode de vie de Priscillien » en 46, 2 nous paraît discutable : il faut plutôt y voir l'influence du modèle sallustéen, que nous examinerons plus loin.

Le « double procès » (celui intenté par Ithace, et celui intenté par Patricius) finit donc par déclarer Priscillien coupable après ce qui ressemble fort à une scène d'aveux sous la torture, mentionnée quelques lignes plus loin en 51, 2 (*ante questionem*) à propos de deux compagnons de Priscillien, « personnes de basse condition » (*uiliores personae*). Priscillien, décrit par Sulpice comme d'origine aristocratique (*familia nobilis*, 46,2) peut-il être soumis à la question ? Cela n'a plus rien de surprenant, selon Yann Rivière, au IVE siècle, surtout dans le cas de procès pour divination ou sorcellerie, qui ont toujours été considérées comme des crimes de lèse-majesté⁴²¹. Charles Pietri le qualifie pour sa part « d'habituel dans ce genre d'instructions » en convoquant le témoignage d'Augustin⁴²².

Nature des charges, sentence finale et détails du verdict

Sulpice Sévère affirme alors que Priscillien est définitivement rendu coupable de

420 Ghislaine de Senneville-Grave, pp. 487-488.

421 *Histoire du droit pénal romain, de Romulus à Justinien*, textes introduits, traduits et commentés par Yann RIVIERE, Les Belles Lettres, La Roue à livres, Paris, 2021, pp. 388-390.

422 PIETRI, op. cit., p. 424 note 231.

sorcellerie, *auditum conuictumque maleficii* (50,2). Sulpice ne parle toujours pas d'accusation de manichéisme, mais parle de sorcellerie. Il ne faut pourtant pas y voir autre chose : les peines prévues contre les manichéens correspondent aux détails du verdict ; comme le détaille Maria Escribano Pano⁴²³, un premier rescrit de Dioclétien à leur rencontre énonce des peines qui vont de la confiscation des biens au bûcher – fournissant ainsi un modèle aux futures lois contre les hérétiques à partir de Constantin – et en font une religion d'origine perse, donc ennemie, en la liant à la sorcellerie, *maleficium*. Les lois décrétées par Théodose entre 380 et 389 incluent les manichéens parmi les hérétiques, les accusent d'*infamia* et de *sacrilegium*. Ils sont privés de leurs droits civiques, chassés des cités et condamnés à la *deportatio*, leurs biens sont confisqués ; ils sont menacés, dès la loi de 382, de tortures et de la peine capitale. Priscillien est ainsi torturé, les biens de Tiberianus sont confisqués, Instance subit la *deportatio*. L'accusation directe de *maleficium* (qui peut viser de simples fabricants d'amulettes comme celle qui aurait été reprochée à Priscillien) suppose elle aussi la peine capitale⁴²⁴. Todd Breyfogle est assez explicite sur ce point : « La sorcellerie était une accusation digne de la peine capitale, et il fallait prouver bien plus que de la sorcellerie agricole de paysans pour mériter l'exécution. Il est probable que la gravité des accusations découlait de leur conjonction. Séparément, les accusations auraient pu ne mériter que la défroque ou l'exil. Ensemble, elles constituaient une menace dangereuse⁴²⁵. » Il ajoute que l'étude d'« enseignements immoraux » avouée par Priscillien, *obscenis doctrinis* (50,3) ne mérite la mort que si ces enseignements sont dispensés à d'autres – ce qu'on a du reprocher à l'évêque d'Avila. En termes de peines, la différence entre l'accusation de manichéisme et celle de sorcellerie, souvent liées, semble donc minime, même si cette dernière permettrait à l'usurpateur de

423 ESCRIBANO PANO María, « From norm to identity: Christians and Manichaeans in Codex Theodosianus XVI: separated by the law » in *Figures d'empire, fragments de mémoire : Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II^e s. av. n. è.–VI^e s. de. n. è.)* [en ligne], Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2011, dernière consultation le 29 août 2021, URL : <http://books.openedition.org/septentrion/68669>.

424 ESCRIBANO PANO Maria, « Magia, Maniqueísmo Y Cristianismo: El Concilio I de Caesaraugusta (ca. 379) », in *I Concili Della Cristianità Occidentale*, XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 2002, pp. 89-116. Voir pp. 106-108.

425 BREYFOGLE Todd, « Magic, Women and Heresy in the Late Empire : the Case of the Priscillianists », in MIRECKI, Paul & MEYER Marvin (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power, Religions in the Graeco-Roman World*, n°129, Brill, Leiden, 1995, pp. 435-454. Citation de la p. 443 : « Sorcery was a capital charge, and much more than peasant agricultural magic must have been proven to merit execution. It is likely that the seriousness of the charges derived from their conjunction. Separately, the charges may have merited only defrocking or exile. Together, they constituted a dangerous threat. »

confisquer directement tous les biens des accusés⁴²⁶ – dont, parmi eux, de nombreux nobles – plutôt que de simplement récupérer les lieux de culte⁴²⁷. C'est donc un élément de plus qui permet de confirmer la volonté de l'usurpateur de spolier les victimes.

La lecture des textes de loi montre que Théodose semble aussi avoir eu à cœur de régler le problème des dénonciations calomnieuses : ces édits « démontrent l'aversion de Théodose, écrit Maria Escribano, pour la dénonciation, et sa volonté de l'éradiquer, même si elle est fondée sur de bons motifs. Ainsi, dès le début de son règne, l'Auguste d'Orient s'est montré opposé aux méthodes politiques de son prédécesseur et s'est assuré le soutien des puissants, qui avaient été les victimes préférées des *delatores*. En outre, il s'exclut, par son propre mérite, de la liste des princes tyranniques, qui avaient été systématiquement liés par la tradition historiographique sénatoriale à la dénonciation malveillante⁴²⁸. » Cette remarque de Maria Escribano est extrêmement intéressante, car il nous semble qu'elle nous indique peut-être *a contrario* que Sulpice met l'accent sur l'avidité de Maxime en pensant à Tacite. Le portrait de Maxime peut faire penser de manière lointaine aux tyrans brocardés par l'historien des *Annales*. PierGiorgio Parroni relève incidemment, dans son édition des *Chroniques*, que l'ablatif absolu *ademptis bonis*, « privé de ses biens » (à propos de Tiberianus, 51, 2) est un emprunt à Tacite⁴²⁹. L'intransigeance de Maxime passe donc pour de la cruauté – celle d'un tyran - et de l'avidité – blâme que l'on retrouvera plus tard, comme nous l'avons déjà vu, chez Pacatus.

Le verdict et les peines prononcées ne doivent donc pas nous surprendre, et Sulpice, s'il évite toujours de parler de manichéisme et reformule peut-être les aveux de Priscillien sous la torture pour les rendre absurdes et discréditer ainsi la procédure, rapporte sans doute les événements tels qu'ils se sont passés.

426 OLIVARES GUILLEM Andrés, « Actitud del Estado romano ante el priscilianismo », in *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, t. 14, Madrid, 2001, pp. 114- 127. Même constat chez Daniel KÖNIG, op. cit. p. 16, et Charles PIETRI, op. cit. p. 425.

427 SANCHEZ, op. cit. , p. 41.

428 ESCRIBANO PANO Maria, op. cit., § 47 : « demonstrate the aversion of Theodosius to denunciation and his will to eradicate it, even though it may be based on good grounds. In this manner, from the beginning of his principality, the Augustus of the Orient showed himself to be against the political methods of his predecessor and gained supports from the powerful who had been the favourite victims of delatores. Besides, he excluded himself by his own merit, from the list of tyrannical princes, who had been systematically linked by the senatorial historiographical tradition to malevolent denunciation. »

429 *Sulpicii Severi Chronica*, éd. Piergiorgio PARRONI, CCSL 63, Brepols, Turnhout, 2017, p. 108. Parroni fait référence aux *Annales*, 16, 3, 2, qui racontent les malheurs de Caesellius Bassus, victime d'un canular à propos du trésor de Didon, inventé par Néron : *quidam vinctum ac mox dimissum tradidere ademptis bonis in locum regiae gazae*, « certains rapportèrent qu'il fut mis en prison, puis bientôt relâché, privé de ses biens, en lieu et place de ceux de la reine [Didon]. »

Le paragraphe qui énonce le verdict mentionne des personnages que nous connaissons déjà (Priscillien, Latronianus, Euchrotia, Instance), et d'autres qui ne sont pas apparus jusque là dans le récit. On peut s'interroger sur l'intérêt de les nommer ; nous pouvons fournir deux réponses à cette question, tout en identifiant les inconnus.

En premier lieu, même si Sulpice ne se souciait sans doute pas des historiens du XXI^e siècle, ce passage de son récit présente l'intérêt rare de montrer des hérétiques de conditions sociales variées, et ce peut-être pour montrer un échantillon de l'étendue de la prédication de Priscillien à travers la société :

- Priscillien, Latronianus, Euchrotia et Tiberianus sont des aristocrates, de quatre familles différentes, dont Maxime récupère ainsi les richesses ; trois sont exécutés, le dernier exilé ; Sulpice semble ne pas situer Priscillien parmi les clercs, et on débat pour savoir s'il a perdu son statut d'évêque d'Avila ou non pour pouvoir être jugé, comme l'affirmait la *Chronique* d'Hydace ;

- Instance, qui fut évêque, est exilé ;

- Felicissimus et Armenius sont des clercs, Aurelius un diacre, et Asarivus, qui le précède dans le même membre de phrase, est peut-être aussi un ecclésiastique⁴³⁰ ; tous sont exécutés ;

- et enfin, trois *uiliores personae*, « des personnes de basse condition », Tertullus, Potamius et Johannes, sont « relégués à l'intérieur des Gaules pour un exil temporaire », *temporario exilio intra Gallias relegati* ; nous ne les connaissons pas par ailleurs.

Chadwick suggère que la phrase *Itum deinde in reliquos sequentibus iudiciis*, « puis on procéda contre les autres dans les jugements qui suivirent », ouvre la liste des priscillianistes poursuivis en Espagne, et non à Trèves⁴³¹. Sulpice use par ailleurs d'un vocabulaire précis, ce qui ne nous étonne pas de la part d'un ancien rhéteur, puisqu'il distingue très clairement la *deportatio* (Instance et Tiberianus) dans un lieu inhospitalier (les îles Scilly, en Cornouailles anglaises) et la *relegatio* (dans un lieu moins sauvage : ici, d'Espagne à la Gaule), qu'il glose de façon très pédagogique.

Tiberianus est le seul personnage qui soit connu par ailleurs, par une curieuse notice du *De Viris illustribus* de Jérôme, qui a placé à la suite Priscillien, Latronianus et

430 CHADWICK, op. cit. p. 47, l'identifie avec le Asarbius nommé par le premier traité priscillianiste en tant que co-auteur, avec Tiberianus, d'un *libellus*.

431 CHADWICK, op. cit. p. 144.

Tiberianus⁴³² :

Tiberianus baeticus scripsit, pro suspicione qua cum priscilliano accusabatur haereseos, apologeticum tumentis conpositoque sermone, sed post suorum caedem, taedio uictus exilii, mutauit propositum et iuxta sanctam scripturam 'canis reuersus ad uomitum suum' filiam, deuotam christo uirginem, matrimonio copulauit.

« Tiberianus, de Bétique, écrivit, contre l'accusation qu'on lui portait d'être hérétique avec Priscillien, une apologie en langage pompeux et élaboré. Mais après la mort de ses amis, vaincu par le dégoût de l'exil, il changea d'avis, et comme il est écrit dans la Sainte Écriture, "chien revenu à son vomissement", il maria sa fille, une vierge dédiée au Christ. »

La verve polémique de Jérôme est ici reconnaissable dans ce portrait guère élogieux d'un écrivain laborieux (*tumentis conpositoque sermone*), clairement identifié comme l'un des priscillianistes (*suorum*). Jérôme confirme quel fut sa sentence au procès de Trèves – *post suorum caedem, exilii* – et nous rapporte même son destin ultérieur : détaché, selon l'interprétation de Chadwick⁴³³, de l'ascétisme priscillianiste, il force sa fille à se marier. Ces persiflages ne nous apprennent malheureusement pas grand'chose de concret sur le personnage, même s'ils montrent la relative inconstance de certains sectateurs face au châtement de l'exil.

Revenons à Sulpice : notons qu'il justifie à plusieurs reprises les sentences. Ces notations ont bien sûr une valeur didactique, mais chacune est significative de la façon dont Sulpice juge les faits :

- Felicissimus et Armenius sont condamnés à mort en tant qu'hérétiques, a priori manichéens, même s'ils sont clercs (*nuper a catholicis, cum essent clerici*) ; notre historien montre peut-être ici le caractère impitoyable du jugement impérial ;

- Instance est exilé parce qu'il n'a pas fait appel à Maxime et que l'empereur ne fait que confirmer le jugement déjà formulé par les évêques (*quem superius ab episcopis damnatum diximus*) ; Sulpice fournit ainsi une preuve de ce qu'il avançait en 49,3 ;

432 JERÔME, *Gli uomini illustri (De Viris illustribus)*, éd. Aldo Ceresa-Gastaldo, Biblioteca Patristica, Florence, 1988, 123.

433 CHADWICK, op. cit. p. 145.

- Tertullus, Potamius et Johannes ne subissent que la *relegatio* « parce qu'ils se sont dénoncés, eux et leurs complices, avant la torture » (*quia ante questionem se ac socios prodidissent*) - ils n'ont donc pas été, tel Euchrotia, torturés à mort – mais aussi du fait de leur condition sociale, « attendu que c'était des personnes de basse condition », *tamquam uiliores personae*. S'agit-il d'insinuer que ce sont de trop maigres proies pour Maxime ?

Ces lignes sont donc pour l'auteur le lieu où faire état du gâchis qu'a pu représenter l'affaire. En détaillant les destins individuels des accusés, Sulpice ne pointe pas tant de façon implicite une injustice susceptible de susciter la pitié du lecteur qu'une confirmation par l'exemple du cynisme du pouvoir impérial.

Le récit de Sulpice ne s'arrête pas avec ce verdict. Le début du paragraphe 3 est une conclusion amère : *hoc fere modo homines luce indignissimi pessimo exemplo necati aut exiliis multati* : « voici à peu près la façon dont des hommes absolument indignes de voir le jour furent, par le pire des châtements, condamnés à la mort ou à l'exil. » Les deux superlatifs d'adjectifs négatifs placés en quasi-chiasme avec leurs substantifs (*homines (...) indignissimi pessimo exemplo*) parachèvent le blâme général des accusés comme des accusateurs, dont on ne peut plus dire à ce stade qu'il soit implicite. Les paragraphes 3 à 5 du chapitre 51 sont ensuite le lieu d'une série de remarques conclusives supplémentaires à travers lesquelles Sulpice élargit la perspective, du destin d'Ithace et Hydace à celui des fidèles de Priscillien en Espagne, puis à un tableau de discorde perpétuelle parmi les chrétiens. Avant de les examiner en détail dans notre conclusion, il nous reste à analyser le rôle des personnages du récit : d'abord les véritables protagonistes du procès, Martin et Maxime, les seuls à même d'infléchir le cours des événements ; et ensuite la présence fantomatique du Catilina de Salluste au-dessus de notre récit.

II.D. L'empereur, l'ascète et l'hérétique

Des quatre partis qui se font face dans le récit, il faut bien avouer que l'un d'entre eux, celui des priscillianistes, est réduit à l'état de figures passives. Quant à Ithace et Hydace, nous avons montré plus haut la façon dont Sulpice continue à les blâmer, jusqu'à la caricature. Il nous reste à questionner l'intervention de Martin auprès de l'empereur Maxime, non pas tant pour comprendre l'épisode en lui-même que pour saisir en quoi le récit de Sulpice nous propose une représentation inhabituelle de l'hérésie, qui semble

s'articuler entre la promotion de l'ascétisme cher à Sulpice et le problème posé par la répression politique violente de la déviance religieuse.

En plus d'une lettre de Maxime dans la *Collectio Auellana*⁴³⁴, que nous avons déjà évoquée plus haut, nous convoquerons deux autres textes de Sulpice Sévère qui mettent en scène un face à face entre ces deux personnages : un passage de la *Vita Martini*, qui raconte un banquet dont Martin est l'invité d'honneur, au palais de Trèves⁴³⁵ ; et deux passages du *Gallus*, ou *Dialogues sur les vertus de Saint Martin*, troisième œuvre de notre auteur, moins souvent convoquée ; Sulpice y évoque Maxime à deux reprises : d'abord lorsque Martin est accueilli au palais par l'empereur et son épouse⁴³⁶, ensuite lorsque le narrateur, Gallus, évoque la même scène que les *Chroniques* dans laquelle Martin intervient dans l'affaire priscillianiste⁴³⁷. Il convient d'examiner la lettre de Maxime – dont nous reproduisons et traduisons le texte ci-dessous - et ces deux extraits – que nous ne citerons pas in extenso, du fait de leur ampleur, en nous contentant de renvoyer le lecteur aux éditions de Jacques Fontaine citées en note - avant de revenir aux *Chroniques*.

II.D.1. La lettre de Maxime dans la *Collectio Auellana*

Nous avons donc conservé deux lettres de Maxime dans la *Collectio Auellana*, la seconde (lettre 40) étant adressée à l'évêque de Rome Sirice, dans laquelle l'usurpateur justifie, aux alentours de la fin de l'année 386, sa décision de faire juger Priscillien. D'après Maria Escribano Pano, il faut comprendre que Maxime, qui feint d'être sollicité plutôt que contrôlé, répond par cette missive à une « requête de Siricius demandant des informations sur des problèmes ecclésiastiques s'étant présentés dans les territoires sous le contrôle de Maxime, et dans lesquels ce dernier aurait pu ou était intervenu⁴³⁸. » Le nouvel évêque de Rome (qui a succédé à Damase, lequel avait refusé d'accueillir Priscillien, en

434 *Epistulae imperatorum pontificum aliorum (Collectio Auellana)*, éd. Otto Guenther, Tempsky, CSEL 35/1, Vienne, 1895, lettre 40, p. 91.

435 SULPICE SEVERE, *Vie de Saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, Le Cerf, SC 133, Paris, 1976, 20, 1-8, pp. 294-299 du tome I.

436 SULPICE SEVERE, *Gallus, Dialogues sur les vertus de Saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 2006, livre 2, 6, pp. 244-249.

437 SULPICE SEVERE, op. cit., livre 3, 11-13, pp. 328-343.

438 ESCRIBANO PANO Maria, « Chapter four : Maximus' Letters in the Collectio Auellana : a comparative study » in LIZZI-TESTA Rita & Giulia MARCONI (éd.), *The Collectio Auellana and its revivals*, Cambridge scholar publishing, Cambridge, 2019, pp. 50-85.. Citation de la p. 66 : « (...) Siricius' request for information on ecclesiastical issues taking place in the territory under Maximus' control where the latter could intervene or had intervened. »

384) intervient donc, sous couvert du cas d'un certain Agroecius, pour savoir ce qui s'est passé à Trèves lors du procès où des clercs ont été condamnés à mort pour manichéisme et sorcellerie.

Voici le texte de la lettre *in extenso*, reproduit de l'édition du CSEL, et sa traduction :

<p><i>VICTOR MAGNUS MAXIMUS PERPETUUS TRIUMPHATOR SEMPER AUGUSTUS SIRICIO PARENTI</i></p>	<p>LE VAINQUEUR MAGNUS MAXIMUS TRIOMPHATEUR PERPETUEL, AUGUSTE POUR TOUJOURS A SON PARENT SIRICE</p>
<p><i>1. Accepimus litteras sanctitatis tuae, quae nobis fuere gratissimae quaeque plane et nomini sacerdotis et dignitati urbis splendidissimae conuenirent.</i></p>	<p>Nous avons reçu la missive de ta sainteté, qui nous fut des plus agréables, et s'accorde tout à fait au nom d'évêque et au prestige de la ville la plus magnifique.</p>
<p><i>Fidei uero catholicae, de qua clementiam nostram consulere uoluisti, quo maius circa me et speciale iudicium diuinitatis experior, hoc me confiteor curam habere maiorem, qui uidelicet et ad imperium ab ipso statim salutari fonte conscenderim et cui in omnibus semper conatibus atque successibus deus fauor affuerit cuiusque hodie et, ut apero, perpetuo protector et custos esse dignetur, pater karissime.</i></p>	<p>Pour ce qui est de la foi catholique, à propos de laquelle tu as voulu consulter notre clémence, j'avoue en prendre le plus grand soin, parce que je suis mis à l'épreuve par un jugement majeur et particulier de la divinité, moi qui me suis élevé à l'empire aussitôt que j'ai été sauvé par le baptême ; dans tout ce que j'ai tenté et réussi, le dieu favorable m'a assisté ; et je l'espère, je suis jugé digne d'être son protecteur et son gardien pour toujours.</p>
<p><i>2. ceterum de Agroecio, quem indebite ad presbyterii gradum conscendisse commemoras, quid religioni nostrae catholicae possum praestare reuerentius, quam ut de hoc ipso, cuiuscemodi esse uideatur, catholici iudicent sacerdotes? quorum conuentum ex oportunitate omnium, uel qui intra Gallias uel qui intra quinque prouincias commorantur, in qua elegerint urbe constituam, ut isdem residentibus et cognoscentibus, quid babeat consuetudo, quid legis sit iudicetur. haec enim, quae libris sunt asserenda et maiorum nostrorum</i></p>	<p>En ce qui concerne par ailleurs Agroecius, dont tu rappelles qu'il s'était élevé de façon imméritée au rang de presbytre, que puis-je décider de plus respectueux pour le bien de notre religion catholique que de laisser les prêtres catholiques juger de cette affaire, quelle que soit sa nature ? Je convoquerai au moment idoine une rencontre de tous ceux qui habitent en Gaule ou dans les Cinq Provinces, dans la ville de leur choix, pour qu'ils s'assoient ensemble, examinent le cas, et juger selon la coutume et la loi. Ce sont en effet eux, parce qu'ils les connaissent,</p>

religiosissimis constitutis, ipsi possunt melius astruere, qui norunt.

3. ceterum id nobis animi et uoluntatis esse profitemur, ut fides catholica procul omni dissensione summota concordantibus uniuersis sacerdotibus et unanimiter deo seruiantibus illaesa et inuiolabilis perseueret. nam noster aduentus ita inquinata aliqua et sceleratorum labe polluta deprehendit et repperit, ut, nisi nostra prouisio atque medicina, quae ex dei summi timore ueniebat, his opem celeriter attulisset, ingens profecto diuulsio atque perditio fuisset exorta, ut uix sananda postea uitia concreuissent.

4. ceterum quid adhuc proxime proditum sit Manichaeos sceleris admittere, non argumentis neque suspicionibus dubiis uel incertis sed ipsorum confessione inter iudicia prolatis malo ei gestis ipsia tua sanctitas quam ex nostro ore cognoscat, quia huiusmodi non modo factu turpia uerum etiam foeda dictu proloqui sine rubore non possumus.

*ET MANU IMPERATORIS :
Diuinitas te seruet per multos annos.*

qui pourront le mieux garantir le respect des écrits et des lois très religieuses de nos ancêtres.

Nous déclarons par ailleurs que c'est notre intention et notre volonté que la foi catholique soit préservée de toute dissension par la concorde universelle de ses prêtres et leur service unanime de dieu, et qu'elle demeure intacte et inviolée. Car nous avons surpris et découvert, à notre arrivée, une souillure, la tache impure de criminels, qui, si notre action pour y remédier, inspirée par la crainte du dieu suprême, n'avait pas rapidement accompli son ouvrage, auraient provoqué une désunion assurément immense, une perdition, telle qu'on aurait à peine pu par la suite assainir ces maux.

Car ce qui a été révélé récemment jusqu'ici des crimes commis par les manichéens, non par des arguments ou des soupçons douteux ou incertains, mais par leur propre aveu lors du procès, je préfère que ta sainteté l'apprenne des actes eux-mêmes plutôt que de notre bouche, parce que nous ne pouvons sans rougir parler de faits non seulement honteux à accomplir mais aussi indignes à dire. »

ET DE LA MAIN DE L'EMPEREUR :
que la Divinité te préserve pour de nombreuses années.

La missive, qui a conservé en-tête et signature, semble avoir été conservée sans grande altération⁴³⁹. Le style peut paraître ampoulé, mais on peut percevoir nettement le plan de la missive, qui va de l'affirmation la plus banale (un autoportrait de Maxime en serviteur de dieu, premier argument d'*ethos* qui va servir de fondement à tous les autres), en passant par la réponse à la question officielle de Sirice (l'affaire Agroecius) pour finir sur les explications que l'évêque de Rome devait sans doute attendre davantage : la

439 ESCRIBANO PANO, op. cit., p. 66.

justification du procès de Trèves. Chaque argument étant construit sur le précédent, examinons-les rapidement dans l'ordre.

La triple affirmation qui ouvre, après la *captatio benevolentiae* déférente, la lettre de l'usurpateur est à la fois un acte d'allégeance à l'évêque de Rome et à l'église, mais aussi une façon de se mettre en avant (fin du §1) : mis selon lui sur le trône grâce à la foi chrétienne, et pas par soif de pouvoir comme un vulgaire usurpateur⁴⁴⁰, Maxime s'en déclare également le « protecteur et le gardien » (*protector et custos*) « pour toujours » (*perpetuo*) : une manière très chrétienne d'affirmer, plus que de réclamer, sa légitimité, à la fois par rapport à l'évêque de Rome - car le modèle auquel il se réfère est celui de Constantin, vainqueur en bataille grâce à Dieu, et autoproclamé ensuite garant de l'unité de la foi (début du § 3) – et par rapport au jeune empereur Valentinien II, considéré au même moment, à Milan, comme un promoteur de l'arianisme⁴⁴¹. Maxime prépare donc déjà l'invasion de l'Italie.

Maxime répond ensuite à Sirice au sujet de l'affaire Agroecius. Maria Escribano Pano suppose qu'il s'agit sans doute d'un problème de promotion induite à l'épiscopat d'un ecclésiastique contesté par des évêques déjà en place en Gaule⁴⁴². L'usurpateur en profite pour confirmer son autoportrait initial et déclarer qu'il convoquera un *conuentum* (il n'emploie ni le mot concile ni le mot synode) pour obtenir l'accord des ecclésiastiques et se permet une question rhétorique ironique, qui lui permet d'affirmer son respect de l'orthodoxie et de la hiérarchie ecclésiastique. Cela lui permet de fait de distinguer deux cas que nous avons déjà rencontrés : la dissension née d'une lutte de pouvoir entre évêques, pour laquelle il préconise « la concorde universelle des prêtres », *concordantibus uniuersis sacerdotibus*, et la dissension née de l'hérésie, qu'il introduit dans le §3. L'affirmation de la nécessité de l'unité de l'église, qui suit naturellement la décision de convoquer une réunion d'évêques, sert ainsi de justification à l'élimination des hérétiques.

Car ceux-ci sont décrits de façon très abstraite : il ne mentionne pas de personnes précises, ni n'emploie le terme *haeresis* mais mentionne « une souillure, la tache impure de criminels », *inquinata aliqua et sceleratorum labe polluta*, susceptible de causer « une désunion assurément immense, une perte », *ingens profecto diuulsio atque perditio*. Cette façon de présenter les manichéens permet de les déshumaniser. Outre un usage

440 ESCRIBANO PANO, op. cit. p. 67.

441 ESCRIBANO PANO, op. cit. p. 68.

442 ESCRIBANO PANO, op. cit. pp. 70-71.

appuyé de l'hendyadis (*nisi nostra provisio atque medicina*, « notre action pour y remédier », et *divulsio atque perditio*, « division ruineuse ») et de l'hyperbole (*ingens divulsio* « immense division »), toutes deux destinées à appuyer de façon assez lourde l'argumentation, on peut noter que Maxime pousse la métaphore de la souillure jusqu'à l'extrême : il refuse de lister les crimes dans sa lettre (*malo ex gestis ipsis tua sanctitas quam ex nostro ore cognoscat*, « je préfère que ta sainteté l'apprenne des actes eux-mêmes plutôt que de notre bouche », ce qui crée finalement un effet hyperbolique) parce qu'ils seraient trop honteux (*non modo factu turpia verum etiam foeda dictu*, « non seulement honteux à accomplir mais aussi indignes à dire »), en usant, dans sa syntaxe, de nombreuses subordonnées consécutives exprimant l'intensité (*noster adventus ita inquinata aliqua (...) deprehendit et repperit, ut (...) ingens profecto divulsio atque perditio fuisset exorta*). Pour Sylvain Sanchez, « Maxime a des recours à des *topoi* hérésiologiques en parlant de souillure, de destruction, de la malice de quelques scélérats (*inquinata aliqua et sceleratorum labe polluta*) et de crainte de division (*divulsio*). Il affecte la pudibonderie de rigueur et n'apporte ainsi rien de nouveau sinon qu'il les désigne par le mot de « manichéens » (*Manichaeos*)⁴⁴³. » L'usurpateur précise bien, comme Sulpice nous l'a raconté, qu'il a « découvert » (*repperit*) les criminels dès son installation sur le trône, mais n'en crédite pas Ithace : là encore, c'est une façon implicite d'accuser la négligence d'un empereur, le vaincu, Gratien.

Se présentant comme un médecin en tressant la métaphore filée de la contagion de l'hérésie⁴⁴⁴, Maxime insiste enfin sur le caractère totalement légal du procès et irréfutable du verdict (*non argumentis neque suspicionibus dubiis uel incertis sed ipsorum confessione inter iudicia*, « non par des arguments ou des soupçons douteux ou incertains, mais par leur propre aveu lors du procès ») de l'instruction contre les accusés de Trèves, le terme de « manichéens » agissant comme une justification à lui tout seul. Car s'il use bien d'images hérésiologiques, tout l'objectif de la lettre est de défendre son intervention en distinguant le cas des manichéens, convaincus de *maleficium*, et qui relèvent de la justice impériale, de simples querelles ecclésiastiques, pour lesquelles il déclare respecter la procédure habituelle : la convocation d'un concile⁴⁴⁵.

On voit donc que Maxime cherche à légitimer son pouvoir en s'appuyant sur une

443 SANCHEZ, op. cit., p. 97.

444 ESCRIBANO PANO, op. cit. p. 71.

445 ESCRIBANO PANO, op. cit. p. 72.

image constantinienne (l'unité de la foi par l'empereur) et théodosienne (la chasse aux manichéens, décrits de façon abstraite et stéréotypée) dans une perspective totalement politique.

II.D.2. Martin et Maxime dans la *Vita Martini*

Il convient d'évidence de traiter un texte hagiographique avec méfiance La *Vita Martini* de Sulpice se veut une œuvre biographique et hagiographique : il s'agit de raconter la vie d'un homme et de prouver que c'est un saint. L'auteur proteste de son souci de vérité et cite Martin lui-même (24,8) : *hoc itaque gestum, ut supra rettuli, ex ipsius Martini ore cognovi, ne quis forte existimet fabulosum* « Pour que personne ne pense que ce que je viens de raconter est une fable, je l'ai appris de la bouche de Martin lui-même. » Jacques Fontaine discute abondamment, dans l'introduction à son édition de l'œuvre, de la question épineuse de la valeur historique d'une œuvre racontant miracles et interventions diaboliques : il en conclut que « la valeur historique de la *Vita Martini* est beaucoup plus considérable que l'offensive hypercritique n'eût invité à le croire désormais. Mais ce degré d'historicité du récit est constamment changeant⁴⁴⁶. » Chaque épisode de la *Vita Martini* est donc un cas particulier.

La frontière peut cependant être assez mince entre deux œuvres aux objectifs et genres littéraires différents, mais écrites par un même auteur : la pensée de l'auteur ne change pas forcément d'un texte à l'autre, elle ne fait que se couler dans un moule différent. Dans le cas qui nous occupe, on va voir qu'une scène similaire se retrouve dans le texte historique et dans le texte hagiographique : la narration hagiographique donne alors un sens symbolique à la scène qui peut confirmer l'interprétation de la narration historique.

Les quelques passages des *Chroniques* qui l'évoquent ne qualifient qu'assez peu directement Maxime. Les titres que lui donne l'historien sont assez neutres : jamais Sulpice Sévère ne le qualifie de *tyrannus*, « usurpateur », comme on pourrait s'y attendre. Maxime est désigné comme le *nov(us) imperato(r)*, en 49,2, puis on signale qu'il est *victor*, puis on le désigne à nouveau comme *imperator*. Sulpice Sévère résume ainsi le processus de l'usurpation : un prétendant à la pourpre surgit, défie et vainc l'empereur

446 Jacques Fontaine in SULPICE SEVERE, *Vie de Saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, Le Cerf, SC 133, Paris, 1967, p. 203 du tome I.

régnant, et devient empereur. Gratien (qui est pourtant intervenu en 47,2 dans l'affaire priscillianiste) n'est même pas nommé. Maxime est donc a priori vu par Sulpice comme l'empereur légitime.

En est-il de même dans la *Vie de Martin* ? En premier lieu, les termes le désignant tout au long de l'extrait sont plus variés, mais là encore, jamais le mot de *tyrannus* n'est employé : on a ainsi *imperator*, *princeps*, et surtout *rex* qui revient assez souvent. Ces dénominations d'empereur, prince et roi soulignent que Sulpice Sévère attribue à Maxime un pouvoir réel et complet : le *princeps* peut décider pour ses concitoyens, l'*imperator* commande aux armées, et le *rex* devant lequel on se prosterne dispose d'une cour et d'un palais (20,1).

Sulpice décrit ensuite dans la *Vita Maxime* comme un « homme d'esprit fier, et rendu plus orgueilleux par ses victoires dans les guerres civiles » (*ferocis ingenii virum et bellorum civilium victoria elatum*, 20,1). Sulpice, qui qualifie au passage le conflit entre l'usurpateur et l'empereur de « guerres civiles », *bellorum civilium* - insiste sur un trait négatif : l'orgueil du souverain, *ferox* étant également porteur d'une connotation positive d'intrépidité. Dans la suite du récit, le portrait de Maxime transparait à travers ses actes ou son discours. Ses explications à Martin d'abord, ont un air pour nous de déjà-vu (20,2) :

Maximus se non sponte sumpsisse imperium affirmaret, sed impositam sibi a militibus diuino nutu regni necessitatem armis defendisse, et non alienam ab eo Dei uoluntatem uideri, penes quem tam incredibili euentu uictoria fuisset, nullumque ex aduersariis nisi in acie occubuisse (...)

« Maxime affirma qu'il n'avait pas assumé le pouvoir de son plein gré : au contraire, il avait défendu par les armes un pouvoir souverain que la puissance divine lui avait fait imposer de force par ses propres soldats ; la volonté de Dieu ne semblait pas hostile à un homme entre les mains duquel était échue une victoire aussi incroyable ; enfin, aucun de ses adversaires n'avait succombé en dehors du champ de bataille⁴⁴⁷ (...) »

447 Toutes les traductions des passages de la *Vie de Martin* sont celles de Jacques Fontaine, sauf indication contraire.

On retrouve ici, comme l'a souligné Maria Escribano Pano dans son analyse de la lettre, les arguments de l'épître à Sirice⁴⁴⁸. Maximus invoque son devoir envers l'empire (*regni necessitatem*) et la volonté de Dieu (*Dei uoluntatem*) plutôt que la soif du pouvoir. Le discours de l'usurpateur est également une tentative de s'extirper du rôle du tyran cruel dans lequel le *Panégyrique* de Pacatus l'enfermera : à cette protestation de modestie s'ajoute la remarque finale sur le refus des proscriptions. Mais les formulations que prête Sulpice à l'usurpateur rendent le discours ironique, tant c'est l'orgueil du personnage, selon Jacques Fontaine, qui s'impose au lecteur⁴⁴⁹.

La figure de Martin est ici construite en opposition au souverain. On retrouve donc la confrontation du procès de Trèves, à ceci près que Martin, qui n'est pas ici pour demander quoi que ce soit, mais est invité à un banquet en son honneur, ose dans un premier temps s'opposer frontalement à Maxime, au contraire de tous les évêques de cour blâmés par le narrateur (20,1) :

cum ad imperatorem Maximum (...) plures ei diuersis orbis partibus episcopi conuenissent et foeda circa principem omnium adulatio notaretur seque degenerare inconstantia regiae clientelae sacerdotalis dignitas subdidisset, in solo Martino apostolica auctoritas permanebat.

« Au moment où, auprès de l'empereur Maxime (...) s'étaient réunis plusieurs évêques venus de diverses parties du monde, ils se faisaient tous remarquer par la cour scandaleuse qu'ils faisaient au prince, et, par une lâche faiblesse, leur dignité épiscopale s'était abaissée à la condition de clients du souverain, l'autorité des apôtres ne subsistait plus alors que chez Martin. »

Sulpice introduit ainsi déjà dans son œuvre plusieurs leitmotiv des *Chroniques* : *d'abord* en condamnant la servilité des évêques, détruisant leur « dignité épiscopale » – par opposition à « l'autorité des apôtres » de l'ascète Martin ; ensuite en plaçant en préambule de cet épisode un tableau pessimiste de l'état du monde selon Sulpice, similaire à la conclusion de son récit historique⁴⁵⁰ : *ut est nostrorum aetas temporum, quibus iam deprauata omnia atque corrupta sunt, paene praecipuum sit adulatio regiae sacerdotalem*

448 ESCRIBANO PANO, op. cit. p. 67.

449 Jacques Fontaine in SULPICE SEVERE, op. cit., p. 921 du tome III.

450 Jacques Fontaine in SULPICE SEVERE, op. cit., p. 917 du tome III.

non cessisse constantiam « la dépravation et la corruption générales étant si graves à notre époque, c'est un fait presque exceptionnel qu'un évêque ait eu la fermeté de ne point consentir à faire sa cour à un prince » (20, 1). La clef de cette *depravatio* et *corruptio* réside dans l'image des évêques clients du prince : si l'*auctoritas* est du côté de Martin, c'est qu'il ne l'a pas abandonnée à l'empereur. On retrouve ici l'*inconstantia* des ecclésiastiques que Sulpice a pu blâmer au moment du synode de Bordeaux (49,3). L'ascète se caractérise par son *auctoritas apostolica* : une référence aux Apôtres que l'on trouvait déjà dans les *Chroniques* (50,1). Jacques Fontaine relève le caractère sententieux de la deuxième partie de cette phrase, qui fait de la scène une opposition symbolique entre un prophète et un roi, entre la foi et le pouvoir temporel⁴⁵¹. Nous retrouvons ainsi, dans ce passage assez explicite, la perspective anti-eusébiennne de Sulpice. Le parallèle lexical, narratif et symbolique est total entre cette scène et celle des *Chroniques*. Martin désigne alors Maxime, en exprimant son refus de siéger auprès de lui, par une périphrase assassine, « celui qui a privé l'un des empereurs de son royaume et l'autre de sa vie » (*eius qui imperatores unum regno, alterum uita expulisset*, 20,2) qui exprime de la part de l'ascète un jugement moral sans appel : Maxime est un meurtrier et un usurpateur. L'appel à la clémence de Martin avant le procès de Trèves ne dit d'ailleurs pas autre chose.

Sulpice raconte que Martin se laisse néanmoins fléchir par les explications de Maxime et accepte l'invitation. Lorsqu'un serviteur vient apporter une coupe à Maxime, celui-ci ordonne que Martin – assis sur un siège d'ordinaire réservé aux *humiliores*⁴⁵² - soit servi en premier, « car son attente et son ambition étaient de recevoir cette coupe de sa main » (*expectans atque ambiens ut ab illius dextera poculum sumeret*, 20, 5). Mais l'ascète, après avoir bu, tend la coupe au prêtre qui l'accompagnait, frustrant ainsi l'usurpateur (20, 6) :

Quod factum imperator omnesque qui tunc aderant ita admirati sunt, ut hoc ipsum eis, in quo contempti fuerant, placeret. Celeberrimumque per omne palatium fuit fecisse Martinum in regis prandio quod in infimorum iudicum conuiuuiis nemo episcoporum fecisset. (20,7)

« L'empereur et tous les assistants furent si frappés de ce geste qu'ils

451 Jacques Fontaine in Sulpice Severe, op. cit., pp. 920-921 du tome III.

452 Jacques Fontaine in Sulpice Severe, op. cit., p. 934 du tome III.

approuvèrent même cet acte de dédain à leur égard. Et l'on répéta bientôt avec une vive admiration par tout le palais que Martin avait fait au souper impérial ce que pas un évêque n'avait fait dans les repas donnés par les plus modestes magistrats. »

Cette scène a une portée politique importante : elle est à relier à la scène précédente. Analysant le refus de Martin face à l'invitation de Maxime dans trois textes qui relatent ce banquet, dont celui de Sulpice Sévère, Michael Roberts souligne que « les évêques se sont bassement comportés en clients ou en courtisans serviles, ce genre de figures qui dans la tradition satirique ne peuvent qu'obtenir l'humiliation de la part de leurs patrons, s'ils sont invités à dîner. Le comportement de Martin renverse les attendus d'un tel dîner. Loin d'accepter une invitation avec une impatience pathétique, Martin refuse catégoriquement de venir. La joie de Maxime quand il acquiesce finalement est une preuve suffisante que la hiérarchie habituelle entre l'hôte et l'invité s'est inversée : c'est en ce cas ce dernier, l'invité, qui accorde une faveur⁴⁵³. » La joie de Maxime est en effet débordante ; Sulpice écrit : *mirum in modum gaudente rege quod id impetrasset*, « le prince se félicitait extraordinairement d'avoir obtenu ce résultat⁴⁵⁴. » Martin inverse donc la hiérarchie entre lui et le prince. Force est de constater que l'épisode de la coupe est un pas de plus en avant dans le renversement de la hiérarchie attendue : non seulement, c'est l'hôte qui attend une nouvelle faveur (*expectans atque ambiens*) de l'invité, mais c'est encore ce dernier qui, loin d'accorder cette faveur comme la première fois, frustre totalement les attentes de l'empereur. Jacques Fontaine nuance la portée du défi et y voit davantage la preuve de l'habileté politique de l'évêque de Tours : « le geste qu'il accomplit est alors un défi, mais un défi dont les risques sont sagement calculés. Il n'accepte de « communier », même symboliquement, qu'avec un prêtre de son presbytérium de Tours, allant ainsi jusqu'au bout de son attitude de protestation et de méfiance. Mais en même temps, Maxime est pris à son propre piège. Car Martin ne fait qu'explicitement et parfaire l'hommage que l'empereur avait involontairement rendu au sacerdoce – alors qu'il ne s'adressait qu'à la personne du thaumaturge (...). Préserver sa dignité épiscopale en réservant sa liberté dans toute son intégrité : c'est exactement le contre-pied de la *foeda adulatio* qui asservissait au pouvoir

453 ROBERTS Michael, « Martin meets Maximus : the Meaning of a Late Roman Banquet », in REA 41, Paris, 1995, pp. 91-111. Citation de la p. 93.

454 SULPICE SEVERE, op. cit., 20, 3, pp. 296-297.

les évêques courtisans. (...) [Martin] avait su déjouer la ruse de l'empereur sans l'offenser⁴⁵⁵. »

Les conséquences semblent renforcer la réputation d'indépendance de Martin et la rumeur bruit à travers tout le palais, mais la réplique de Maxime est inattendue : l'empereur et ses prestigieux invités, parmi lesquels Evodius, le procureur du procès de Trèves, sont admiratifs du geste de dédain à leur rencontre (*ut hoc ipsum eis, in quo contempti fuerant, placeret*) – ce qui revient à dire que l'empereur accepte l'autorité supérieure de Martin. Il faut voir dans cette scène de la *Vita Martini* une scène symbolique : Sulpice y affirme, par la mise en scène hagiographique de son héros Martin, son refus de la prééminence du pouvoir impérial sur l'*auctoritas apostolica*⁴⁵⁶. Le geste de Martin est ainsi comme une réponse à la lettre de Maxime. Il est tentant de penser que cette scène, si elle a effectivement eu lieu et ne fait pas partie de l'invention hagiographique, est contemporaine de la tentative de Martin auprès de l'empereur lors du procès de Trèves⁴⁵⁷ : son échec n'en est que plus désespérant.

II.D.3. Martin et Maxime dans les *Dialogues*

Contrairement à la *Vita Martini*, les *Dialogues sur les vertus de Saint Martin* sont une œuvre postérieure aux *Chroniques*. Ce texte en trois livres nous fait vivre les discussions entre Sulpice et ses amis Postumien, revenu d'Orient, et Gallus : ce texte dont l'inspiration formelle est cicéronienne développe une apologie dialoguée de Martin et de l'ascétisme, qui complète la *Vita Martini* et en prolonge la perspective.

II.D.3.a. Martin et l'impératrice

Une première scène, assez curieuse, située au milieu de l'ouvrage (II, 6-7), nous montre Martin aux prises avec l'épouse de Maxime – qui n'est pas nommée, et dont il n'est question dans aucun autre texte. Résumons-le, autant que possible, en quelques lignes.

455 Jacques Fontaine in Sulpice Severe, op. cit., pp. 936-938 du tome III.

456 C'est aussi la conclusion de l'article de Marianne Saghy, « *Veste Regia Indutus* : Representations of the Emperor in the *Vita Martini* », in IKON, Journal of Iconographic Studies, vol. 5, CIS, Rijeka, 2012, pp. 47-55.

457 C'est l'opinion de Jacques Fontaine, in Sulpice Severe, op. cit., p. 913 du tome III.

C'est Gallus qui raconte l'épisode. Après avoir annoncé le sujet de l'anecdote, *circa Martini admirationem reginae fidelis exemplum*, « l'admiration exemplaire envers Martin d'une impératrice pleine de foi » (6, 1), il présente l'empereur Maxime en un portrait que nous détaillerons plus loin (6, 2-3) et expose l'attitude extrêmement déférente de l'épouse de l'usurpateur, en la rapprochant de la pécheresse de l'Evangile de Luc, 7, 38 : *diebus ac noctibus de ore Martini regina penderet : euangelico illo non inferior exemplo, pedes sancti fletu rigabat, crine tergebat*, « jour et nuit, l'impératrice était suspendue aux lèvres de Martin : sans le céder au célèbre exemple de l'Evangile, elle mouillait de ses pleurs les pieds du saint, et les essuyait de sa chevelure. » Gallus nous décrit un Martin prisonnier et souligne sa réputation irréprochable du point de vue de l'idéal ascétique (6, 4) : *Martinus, quem nulla umquam femina contigisset, istius adsiduitatem, immo potius seruitutem non poterat euadere*, « Martin, que pourtant aucune femme n'avait jamais touché, ne pouvait se dérober à ses soins assidus – ou bien plutôt à son attitude de servante. Jacques Fontaine estime que « cette outrance dans l'humilité » prend Martin au dépourvu, et lui paraît « déplacée⁴⁵⁸. » Gallus fait pourtant plus loin l'éloge de l'impératrice (6, 6) : *beata mulier, tantae pietatis adfectu illi (...)*, « bienheureuse femme ! Pour ces dispositions si pieuses (...). Mais une nouvelle épreuve attend Martin : *postremo a uiro suo poposcit - dicens Martinum uterque compellant – ut ei, remotis omnibus ministris, praeberet sol conuiuium*, « finalement, elle présenta une requête à son mari, en lui disant qu'ils doivent l'un et l'autre contraindre Martin à la laisser lui servir seule un repas en écartant tous les domestiques. » Martin est « incapable de refuser, malgré son obstination » (*uir beatius obstinatius reluctare*). L'impératrice sert donc en tête-à-tête un repas au saint, continuant à jouer la servante et s'abaissant à ne manger que les miettes de son repas, dans un nouveau rappel du Nouveau Testament⁴⁵⁹. Gallus achève l'anecdote par l'éloge appuyé de l'impératrice.

Postumien intervient alors (7, 1) et son intervention révèle l'intérêt de ce passage : il s'étonne d'une telle anecdote et craint qu'elle ne serve d'excuse à « ceux qui s'insinuent volontiers dans l'intimité des femmes » (*qui libenter feminis inseruntur*, 7, 2). Difficile de ne pas faire le rapprochement avec les faits reprochés à Priscillien : fréquentation de femmes mariées ou veuves, promiscuité entre les sexes lors de réunions séparées du reste des croyants... Gallus répond de manière véhémence (7, 3-5) en développant des

458 SULPICE SEVERE, *Gallus, Dialogues sur les vertus de Saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, Le Cerf, Sources chrétiennes, Paris, 2006, p. 246 note 2.

459 Jacques Fontaine, in SULPICE SEVERE, op. cit., p. 247, note 10.

arguments rhétoriques classiques (les circonstances atténuantes : prisonnier du palais, forcé par l'empereur, « obligé par la foi de l'impératrice », *reginae fide cogi*)⁴⁶⁰ en une « démonstration par l'absurde⁴⁶¹ » (7, 6) : « si quelqu'un veut suivre cet exemple, qu'il s'y tienne en tous points : même motif, même rôle, même hommage, même repas, et dans toute son existence une seule et unique fois » (*si quis hoc uti voluerit exemplo, per omnia teneat : talis causa sit talisque persona, tale obsequium, tale conuiuium, et in omni uita semel tantum*) : conditions à peu près impossibles à reproduire. Jacques Fontaine suppose que cette scène a pu avoir lieu lors de la première visite de Martin, l'attitude de Martin s'expliquant par sa volonté de ne pas froisser Maxime dont il réclame l'indulgence⁴⁶², mais c'est peut-être lui prêter une déférence qui contraste avec l'épisode de la *Vita Martini*.

Le portrait de Maxime est d'ailleurs surprenant, puisqu'il semble adopter le ton d'un éloge sans ambiguïté : *uir omni uitae merito praedicandus*, « un homme dont la conduite eût mérité tous les éloges » (6, 2). Gallus ajoute que « cet empereur honorait et vénérât Martin toutes les fois qu'il l'avait fait venir à lui et reçu dans son palais », *hic Martinum saepius euocatum receptumque intra palatium uenerabiliter honorabat*. Et de décrire Maxime devisant avec le saint de sujets religieux comme Sulpice avec ses amis. Ce portrait a priori positif peut nous alerter : on voit combien le traitement de la même matière par l'historien et par l'hagiographe peuvent susciter des modulations qui paraissent difficiles à interpréter. Faut-il en conclure à l'hypocrisie ou à la sincérité de l'empereur ? Le problème ne se pose pas : d'abord parce que les commentateurs qui ont conclu à son machiavélisme sous-estiment peut-être l'influence des évêques Rufus et Magnus, favorables à la mort des hérétiques, qui ne dépare pas dans le portrait d'un Maxime ultra-orthodoxe. Le blâme perceptible dans le portrait de la *Vita Martini* serait alors à nuancer. Ensuite, et de façon plus probable, parce que la phrase de Gallus reste une construction hypothétique. Gallus précise en effet : Maxime aurait mérité tous les éloges, s'il n'avait pas été désigné empereur par des mutins et s'il n'avait pas mené une guerre civile. Ce qu'on doit déduire de cette phrase, c'est que Maxime ayant usurpé le pouvoir et fait la guerre à Gratien, ses vertus sont corrompues par le pouvoir. On peut noter que c'est aussi ce qu'écrivait Sulpice de Priscillien. Gallus esquisse néanmoins une excuse : *sed magnum imperium nec sine periculo renui nec sine armis potuit retineri*, « mais il est aussi

460 Jacques Fontaine, in Sulpice Severe, op. cit., p. 250, note 1.

461 Jacques Fontaine, in Sulpice Severe, op. cit., p. 252, note 4.

462 Jacques Fontaine, in Sulpice Severe, op. cit., p. 250, note 4.

impossible de décliner sans péril le pouvoir suprême que de le conserver sans prendre les armes » (6, 2).

Le discours sous-jacent reste malgré tout le même : il s'agit pour Sulpice de soumettre le pouvoir politique à l'autorité du saint, qui est ici implicitement comparé au Christ lui-même, l'impératrice imitant l'attitude de deux figures féminines face à Jésus. Les *Chroniques* déplorent l'attitude de Maxime face à la sollicitation du saint, la *Vita Martini* montre sa duplicité et fait l'éloge de l'audace de Martin, alors que le *Gallus* affirme la parfaite soumission du couple impérial.

Cet épisode est également un *exemplum* moral : si l'objectif explicite de l'anecdote est de louer l'exemple de soumission de l'impératrice envers le saint, cet épisode permet aussi à Sulpice de disculper Martin des accusations d'immoralité sexuelle souvent prononcées contre les ascètes comme contre les vierges consacrées. C'est la seconde fonction de la remarque de Postumien, qui joue le rôle de l'avocat du diable en sous-entendant que Martin et l'impératrice laissés seuls auraient pu être accusés d'une conduite immorale et servir ainsi de contre-exemples à des ascètes pervers. L'épisode permet donc *a posteriori* de marquer une différence claire entre Martin et Priscillien.

II.D.3.b. Martin face aux ithaciens

Un second récit, vers la fin de l'ouvrage (III, 11 à 13), met en scène Martin face à Maxime. Le narrateur en est Gallus. Ce récit nous plonge dans les conséquences de l'affaire priscillianiste lors d'une seconde visite de Martin à Trèves, postérieure au procès, et semble donc fournir une sorte de suite aux *Chroniques*.

Suivant une structure souvent répétée dans les *Dialogues*, Gallus annonce d'abord le sujet de son anecdote (11, 1) : l'apparition d'un ange qui s'est adressé à Martin. Les événements du récit, assez détaillé et dramatisé de façon quasi-romanesque, sont les suivants :

- le récit prend place à Trèves, sous le règne de Maxime, qui protège Ithace des reproches qui lui sont faits après l'exécution de Priscillien (11, 2) ; Gallus fait un nouveau portrait de Maxime sur lequel nous reviendrons ;

- Martin se fait le devoir de se rendre à la cour pour « bien des affaires graves, qui mettaient en péril des personnes » (*multis grauibusque laborantium causis*) : Gallus ne

précise pas quels sont ces affaires, mais use de la métaphore de la tempête pour exprimer le danger dans lequel se jette l'ascète (11, 3) ;

- à la cour sont réunis des évêques qui « communient quotidiennement avec Ithace » (*cotidie communicantes Ithacio*) et sont donc ligüés pour le soutenir : l'annonce de l'arrivée de Martin les plonge dans la peur : *mussitare et trepidare coeperunt*, « ils se mirent à chuchoter et à trembler » ;

- le narrateur rappelle que c'est d'ailleurs sur les conseils de ce parti des ithaciens que Maxime a envoyé des *agentes in rebus* traquer les priscillianistes restés en Espagne (11,4) ; il ajoute (11, 5) qu' « il n'était pas douteux que cette tempête allait décimer aussi une grande foule de saints » (*nec dubium erat quin sanctorum etiam magnam turbam tempestas ista depopulatura esset*) en soulignant que personne ne faisait plus de différence entre priscillianistes et ascètes, « au point de soupçonner quelqu'un d'hérésie sur sa pâleur ou son vêtement plutôt que sa foi » (*ut quis pallore potius aut ueste quam fide haereticus aestimatur*) ;

- les évêques ithaciens souhaitent la communion de Martin, tout en sachant qu'il risque de la leur refuser au vu de leurs positions (11,6) ; ils sollicitent alors l'empereur pour qu'on envoie d'autres *agentes in rebus* intercepter Martin et s'assurer de sa volonté de « venir en paix » (*cum pace*, 11, 7) ; Gallus poursuit : « en les jouant avec adresse, Martin s'engage publiquement à venir avec la paix du Christ » (*quos ille callide frustratus, profitetur se cum pace Christi esse uenturum*) ;

- Martin arrive à Trèves ; après une brève description de l'atmosphère de la cour, où Maxime affronte les fonctionnaires réputés fidèles à Gratien (11, 8), Priscillien vient présenter sa requête, maintenant explicitement formulée par le narrateur : *ne tribuni cum iure gladiatorum ad Hispanias mitterentur*, « que des tribuns avec droit de glaive ne fussent point envoyés dans les Espagnes » (11, 9) ; et Gallus précise que Martin veut sauver « non seulement les chrétiens qui seraient maltraités à cette occasion mais également les hérétiques » (*non solum Christianos, qui sub illa erant occasione vexandi, sed ipsos etiam haereticos*).

On peut considérer qu'une première partie du récit s'achève ici : les enjeux sont posés. Nous retrouvons la situation des *Chroniques* : face à face, les évêques ithaciens, qui veulent la mort d'hérétiques ; Martin, qui réclame la clémence et invoque la charité ; et Maxime, qui a décidé de poursuivre les hérétiques jusqu'à la mort.

Sans transition, le récit reprend : Maxime entend persévérer dans sa voie, et cherche à circonvenir Martin. Le narrateur formule trois hypothèses pour expliquer sa démarche, qui sont autant d'accusations morales contre l'empereur : sa soif de pouvoir, sa méchanceté « envers les gens de bien » (*bonis*), ou sa cupidité – Gallus développe alors cette dernière accusation en l'achevant par une curieuse nuance sur laquelle nous reviendrons.

Lorsque Martin annonce refuser la communion des ithaciens, la scène des *Chroniques* se répète et Martin est accusé d'hérésie, ou plus exactement d'être devenu un « vengeur des hérétiques » plutôt qu'un simple « défenseur » (*non defensorem haereticorum (...) sed vindicem*, 12, 1). Les ithaciens poussent Maxime à déclarer Martin hérétique (12, 2). Le passage qui suit est significatif :

Nec multum aberat quin cogeret imperator Martinum cum haereticorum sorte miscere. Sed ille, licet episcopis nimio fauore esset obnoxius, non erat nescius Martinum fide, sanctitate, uirtute cunctis praestare mortalibus.

« Et peu s'en fallait que l'empereur ne fût forcé de confondre le sort de Martin avec celui des hérétiques ; mais lui, bien que son favoritisme l'inféodât aux évêques, n'ignorait point que Martin était supérieur à tous les mortels en foi, en sainteté et en puissance spirituelle. »

Le narrateur insiste ici sur le respect qu'éprouve Maxime envers Martin : l'empereur convoque l'évêque de Tours et tente d'argumenter (12, 3) en des termes qui rappellent la lettre à Sirice : il affirme la légalité du procès, nie l'acharnement des ithaciens, et regrette les dissensions entre évêques à travers l'exemple de Théognitus, qui avait quitté le parti des ithaciens. Martin reste inébranlable, et Maxime lance la chasse aux hérétiques (12, 4).

Le récit entre alors dans une troisième partie, qui apporte la résolution de l'épisode – et va justifier bien tardivement le thème annoncé par Gallus :

- Martin se ravise et négocie auprès de Maxime la communion avec les ithaciens contre la promesse de grâcier les condamnés et de rappeler les *agentes in rebus* envoyés en Espagne, ce que l'empereur accepte (13, 1) ;

- le jour de la consécration de l'évêque Félix de Trèves – dont nous aurons à reparler
- Martin communit avec les ithaciens (13, 2) mais refuse de signer une lettre la confirmant

(13, 3) ;

- il quitte ensuite Trèves ; sur la route, il s'isole de ses compagnons en traversant une forêt et manifeste du remords pour son acte de communion ;

- apparaît alors l'ange annoncé depuis le début du récit qui lui redonne courage et justifie son acte (13, 4).

Le récit de cet épisode à Trèves s'interrompt alors, pour laisser place à d'autres considérations sur l'affaiblissement des pouvoirs de Martin suite à cette « communion malencontreuse » (*propter communionis illius malum*, 13, 5), par deux phrases significatives :

Itaque ab illo tempore satis cauit cum illa Ithacianae partis communione misceri. (...) Sedecim postea uixit annos ; nullam synodum adiit, ab omnibus episcoporum conuentibus se remouit.

« Aussi, depuis ce temps-là, se garda t-il bien de se mêler à la communion de ce parti ithacien. (...) Il vécut encore seize années, sans se rendre à aucun synode, en se tenant à l'écart de toutes les réunions épiscopales. (13, 6)

Il s'agit clairement pour Sulpice de prolonger l'issue pessimiste du procès de Trèves tout en affrontant la question de l'échec de Martin face à Maxime.

L'ensemble du texte développe une nette opposition entre les évêques ithaciens et le saint : venu pour sauver de la mort les chrétiens pris pour des hérétiques mais aussi les hérétiques eux-mêmes, il affronte la brigue des évêques, qui vont jusqu'à menacer d'utiliser contre lui l'accusation d'hérésie, et la cupidité impériale qui entend se jouer de lui. La vertu de charité s'oppose à deux vices sans cesse dénoncés par Sulpice dans ses textes.

A vrai dire, en dehors de Félix, cité à l'occasion de son élection à l'épiscopat de Trèves, et du transfuge Théognitus, évêque par ailleurs inconnu, la scène ecclésiastique est déserte. Sulpice donne l'impression au lecteur que c'est l'ensemble de l'épiscopat qui s'oppose à Martin et soutient Ithace. Ce dernier n'est pas davantage mis en scène : il est mentionné comme l'accusateur principal de Priscillien, avec d'autres *socios*, que Gallus ne veut pas citer, mais n'apparaît plus ensuite que comme un point de référence politique. La

phrase de la fin des *Chroniques* (51, 3) indiquant qu'Ithace a été chassé par la suite de l'épiscopat fait référence à des faits postérieurs : on se rappelle que Prosper d'Aquitaine date sa chute de 389 : a-t-il cessé de bénéficier de la protection de Maxime ? Le schéma du « seul contre tous » est en tous cas une mise en scène tronquée des événements, Sulpice tirant parti du huis-clos du palais impérial : le schisme félicien, auquel Sulpice fait allusion (*Chroniques* 51, 5) semble indiquer que deux partis se sont dessinés dans toute la Gaule : les féliciens, acceptant la communion avec Félix - parce qu'il aurait soutenu Ithace - et les anti-féliciens qui la refusent⁴⁶³. Nous y reviendrons.

Le portrait de Maxime, dont l'action domine encore le récit, semble concilier l'éloge à l'irréel du passé de l'épisode avec l'impératrice et le blâme implicite de la *Vita Martini* : deux notations positives (*alias sane bonus*, « en d'autres temps un homme de bien » 11, 1 ; *fertur enim ille uir, multis bonisque artibus praeditus*, « cet homme passe en effet pour avoir été doté de bien des qualités », 11, 11) sont à chaque fois contrebalancées par des notations négatives : d'abord son dévoiement par les évêques de cour (on retrouve le terme *deprauatus*), ensuite sa cupidité. Les insinuations discrètes des *Chroniques* sont ici évidentes.

A en croire l'annonce initiale de Gallus, son récit est censé évoquer l'apparition miraculeuse d'un ange devant Martin : *facie ad faciem cum eo est angelus conlocutus*, « un ange s'entretint avec lui face à face » (11, 1). Mais le narrateur, peut-être pris par le caractère romanesque de son récit, ne semble pas pressé d'en arriver à cette scène. Gallus s'attarde ainsi sur le contexte de façon plus ou moins nécessaire : ainsi la présentation d'Ithace en 11, 2 est indispensable, mais la mention des requêtes à l'empereur de Narsès et Leucadius, qui relève de la digression, en 11,8. Il s'agit peut-être d'un effet de réel, imitant le ton décousu de la conversation ; leur mention contribue aussi au portrait de Maxime, accentuant ses aspects tyranniques⁴⁶⁴. Gallus développe ainsi les péripéties, au lieu de nous fournir un résumé, en s'attardant sur plusieurs scènes évocatrices : la peur presque comique des ithaciens apprenant l'arrivée de Martin (11, 3), leurs demandes répétées à l'empereur, qui s'organisent en gradation qui traduit leur affolement et leur servilité grandissants (*ineunt cum imperatore consilium*, 11, 7 ; *episcopi trepidi ad regem concurrunt*, 12, 1 ; et *prostrati cum fletu et lamentatione*, 12, 2). Les ithaciens sont ainsi toujours perçus comme un groupe compact mais craintif et servile. Le sujet n'est pas tant

463 PIETRI, op. cit. p. 427.

464 Jacques Fontaine, in Sulpice Severe, op. cit., p. 334, notes 1 à 4.

l'apparition angélique finale que l'épreuve que subit Martin qui doit affronter l'atmosphère de la cour impériale – on rappellera l'usage la métaphore filée de la tempête (11, 3 et 11, 5).

Car cet événement semble constituer la dernière épreuve infligée à Martin : il tente d'abord de ruser en mentant sur ses intentions (11, 7), entre dans la ville de nuit pour déjouer la garde (11, 8), mais, si ces manœuvres lui permettent d'accéder à l'empereur, elles ne l'aident en rien pour sa requête (11, 10-11). Sa supériorité spirituelle, exprimée en un rythme ternaire (*fide, sanctitate, uirtute*, 12, 3) qui fait de lui un véritable thaumaturge inspiré par Dieu⁴⁶⁵, le protège de l'accusation d'hérésie – il y a là encore un contraste évident avec Priscillien, tenu pour un vulgaire sorcier dans sa jeunesse, que cherche à souligner notre auteur. Mais cela ne convainc pas Maxime de céder : et c'est Martin qui finit par abandonner le bras de fer avec l'empereur, en intervenant à nouveau à la faveur de la nuit (13, 1) : il accepte la communion si Maxime épargne les hérétiques. Le lecteur ne peut que constater, cette fois-ci, la victoire du pouvoir impérial⁴⁶⁶ sur l'ascète qui communique effectivement (*uel puncto temporis necessitate non spiritu*, « pourtant un simple instant par nécessité, et non pas en esprit ») avec Ithace. Le résultat est sans appel : Martin perd une partie de la faveur divine (13, 5 : *fatebatur se (...) detrimentum sentire virtutis*) et donc une part de ses pouvoirs.

Gallus nous fait comprendre que c'est parce qu'il est venu se confronter au pouvoir temporel et lui a finalement obéi qu'il est comme corrompu en partie. On notera l'emploi répété (12, 2 ; 13, 6) du verbe *miscere*, dont nous avons déjà traité plus haut à partir de l'analyse de Jacques Fontaine⁴⁶⁷ : il traduit véritablement l'exigence de pureté et de retrait de l'ascète qui répugne à se mêler aux affaires séculières du fait de la corruption qu'elle engendre. Le marché passé par Martin avec Maxime, les manœuvres mensongères qu'il a du adopter ont amoindri sa vertu. *Repara uirtutem, resume constantiam, ne iam non periculum gloriae, sed salutis incurras*, lui dit l'ange : « Reprends courage » (mais on pourrait comprendre aussi : « retrouve ton pouvoir »), « retrouve ta constance, de peur de risquer désormais non plus ta réputation, mais ton salut ! » (13, 4). La solution adoptée par

465 La vertu, *uirtus*, désigne de fait dans le texte le pouvoir thaumaturgique de Martin. Jacques Fontaine, in Sulpice Severe, op. cit., p. 338, note 2.

466 Jacques Fontaine, in Sulpice Severe, op. Cit., p. 339, note 8.

467 FONTAINE, Jacques, « Pureté et mélange : le racisme spirituel de Sulpice Sévère », in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Studia ephemeridis Augustinianum, 27, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1988, pp. 233-251.

Martin sera de se tenir à l'écart de l'institution ecclésiastique. Ce n'est plus seulement l'empire qui corrompt, mais aussi l'Eglise envahie par les intrigants. Jacques Fontaine l'interprète comme une pénitence⁴⁶⁸, mais on peut le comprendre aussi comme un remède.

La confusion est totale : nous retrouvons ici, clairement exprimée par Sulpice, l'idée d'un renversement des valeurs qui éloigne les hommes tels que Maxime, malgré ses premières qualités, de Dieu. Martin lui-même n'est pas épargné. L'empereur est même décrit comme *obnoxius episcopis*, « inféodé aux évêques [ithaciens] », ce qui est invoqué par le narrateur comme la cause logique de son implacabilité envers les gens de bien (11, 10). Nous retrouvons ici le schéma de l'empereur corrompu par l'éminence grise hérétique.

Cette inversion totale des valeurs se retrouve dans la fin de la *Chronique*, à laquelle il nous faut maintenant revenir.

II.D.4. La fin des *Chroniques* : un dénouement ouvert et pessimiste

La fin du texte des *Chroniques* ouvre des perspectives bien sombres. Jacques Fontaine n'hésite pas à la qualifier de « pages violentes et amères » et de « bien singulier épilogue⁴⁶⁹ » : après avoir résumé l'affaire priscillianiste en répétant de façon explicite sa condamnation générale des acteurs de l'affaire, Sulpice évoque les destins individuels d'Ithace et Hydace, mais s'attarde surtout sur un tableau des années suivant le procès et des conséquences plus générales de ce dernier pour l'Espagne, la Gaule, voire le monde.

Le premier paragraphe de cette conclusion (51, 4) affirme la survie et l'expansion de l'hérésie en Espagne. La mort de Priscillien n'a pas conduit, selon Sulpice à réprimer l'hérésie, mais plutôt à la renforcer, faisant de Priscillien un martyr :

namque sectatores eius, qui eum prius ut sanctum honorauerant, postea ut martyrem colere coeperunt. peremptorum corpora ad Hispanias relata magnisque obsequiis celebrata eorum funera; quin et iurare per Priscillianum summa religio putabatur.

« Car les partisans de Priscillien, qui l'avaient d'abord honoré comme un saint,

468 Jacques Fontaine, in Sulpice Severe, op. cit., p. 343, note 4.

469 Fontaine Jacques, « L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Sévère », in *Classica et Iberica : a Festschrift in Honor of the Reverend Joseph M. F. Marique, s.j.*, P. T. Brennan (éd.), Worcester, 1975 p. 355-392. Citations de la p. 358.

se mirent dès lors à lui rendre un culte comme à un martyr. Les corps des suppliciés furent ramenés dans les Espagnes et leurs funérailles furent célébrées en grande pompe. Bien plus, jurer par Priscillien était considéré comme le comble de la piété. »

Ce passage nous montre là encore un renversement complet de la norme : le mensonge perdure - Priscillien l'hérétique s'est présenté comme un saint ; or un saint mort est un martyr – et, loin de constituer, comme pour les autres hérétiques, un anathème, le nom de Priscillien est devenu une expression courante de piété. Ce passage a fait couler beaucoup d'encre depuis que divers intellectuels espagnols et surtout galicien ont cru pouvoir expliquer les origines, encore assez obscures pour nous, du culte de Saint-Jacques à Compostelle par le culte de Priscillien, qu'il faut supposer alors enterré sous la cathédrale. Diego Piay Augusto a examiné la question avec précision, et conclut, malgré la beauté ironique de l'hypothèse qui donnerait raison à Sulpice, que ce n'est sans doute pas une explication valide⁴⁷⁰. L'auteur suppose plutôt que Priscillien aurait pu être enterré à Astorga (*Asturica Augusta*), ville de Galice, siège de l'évêché du priscillianiste Dictinius. Cela ne s'oppose cependant pas à la thèse d'une expansion de l'hérésie aux Ve et VIe siècles⁴⁷¹.

Le deuxième paragraphe élargit la perspective en dressant un tableau pessimiste, que nous avons déjà examiné plus haut, des quinze ans qui séparent le procès de Trèves de la fin de l'écriture des *Chroniques*. Sulpice semble faire allusion aux événements du schisme félicien, même s'il semble ne pas tenir compte du concile de Milan de 398 ou 399 qui y met fin⁴⁷². Mais il n'est pas impossible qu'il évoque, par les *foedis dissensionibus*, les « sordides dissensions », des conflits plus latents entre partisans et détracteurs de Martin.

La conclusion insiste particulièrement sur deux aspects de la vision du monde de Sulpice Sévère que nous avons déjà rencontrés : le renversement de l'ordre normal des choses qui semble créer un désordre permanent (*cum maxime discordiis episcoporum omnia turbari et misceri cernerentur*, « on voyait manifestement tout bouleversé et

470 PIAY AUGUSTO Diego, « Le lieu d'enterrement de Priscillien », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 2016/2, 42/2, Presses Universitaires de Franche-Comté, pp. 191-210. L'auteur a repris son article, en langue espagnole cette fois, dans son ouvrage *El priscilianismo : arqueología y prosopografía, Estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana*, « L'erma » di Bretschneider, Roma, 2018, chapitre V.

471 Voir SANCHEZ, op. cit., pp. 50-57.

472 CHADWICK, op. cit. pp. 160-165.

confondu comme jamais par les désaccords entre évêques ») et corrompre totalement les ecclésiastiques ; et la précarité de la position de quelques élus de Dieu : *paucos bene consulentes*, « le petit nombre de ceux qui pensaient raisonnablement. » Sulpice ajoute, pour mieux identifier ces élus : *inter haec plebs Dei et optimus unus quisque probro atque ludibrio habebatur*, « au milieu de tout cela, le peuple de Dieu et quiconque vivait la perfection étaient objets de moquerie et de dérision. » Ces phrases dont les verbes à l'imparfait « indique[nt] à ses lecteurs la fin d'un monde⁴⁷³ » désignent sans aucun doute les ascètes martinieniens (*optimus unus quisque*) et peut-être aussi la plebs chrétienne des fidèles qui les suivent (*plebs Dei*). Sulpice Sévère annonce ainsi la corruption définitive de la chrétienté causée par la discorde née de l'affaire priscillianiste dans des accents sallustéens.

II.D.5. Sulpice et Salluste : la conjuration de Priscillien

On abordera rapidement ici la question de l'inspiration sallustienne de Sulpice, largement explorée et brillamment démontrée par Jacques Fontaine⁴⁷⁴ : il ne s'agit pas de discuter les conclusions de cet article, mais bien de poursuivre notre étude de la structure, de l'implicite et des personnages – Priscillien notamment - du récit avant de conclure.

Jacques Fontaine a en effet montré que l'influence longtemps affirmée de l'œuvre de Salluste sur celle de Sulpice n'est pas que stylistique mais aussi idéologique, et que les similitudes de style sont un signe d'une proximité conceptuelle. Salluste n'est pas sa seule inspiration : l'auteur montre comment les débuts du récit de l'affaire priscillianiste évoquent Tacite⁴⁷⁵.

La question se pose dès lors qu'il s'agit d'intertextualité chez les auteurs antiques : quel peut bien en être le sens ? Influence inconsciente due à l'étude des classiques par les écoliers jusqu'aux rhéteurs, geste esthétique conscient d'écriture « artiste⁴⁷⁶ » ou démarche littéraire témoignant d'une sensibilité identique : ces trois réponses paraissent pouvoir être

473 Ghislaine de Senneville-Grave, p. 491.

474 FONTAINE Jacques, « L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Sévère », in *Classica et Iberica : a Festschrift in Honor of the Reverend Joseph M. F. Marique, s.j.*, P. T. Brennan (éd.), Worcester, 1975 p. 355-392.

475 FONTAINE, op. cit. p. 360-361, ou Jacques Fontaine discute l'expression *superstitio exitiabilis* – nous en avons parlé plus haut - mais aussi le reste du passage, « paraphrase intermittente d'une page des *Annales*. »

476 FONTAINE, op. cit. p. 357.

cumulées dans le cas de Sulpice – au vu de son époque, sa formation et ses idées. Jacques Fontaine étudie donc quelques passages afin d'établir le sens de cette intertextualité voulue. Parmi eux, deux séquences qui nous intéressent particulièrement : le portrait de Priscillien, et la conclusion des *Chroniques*.

II.D.5.a. Le portrait de Priscillien

Le portrait de Priscillien est un portrait qui correspond aux stéréotypes hérésiologiques : il évoque par exemple les portraits d'Arius livrés par Epiphane de Salamine dans son *Panarion*, et Rufin d'Aquilée dans sa continuation de *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. On y retrouve bien sûr l'alliance du mensonge et de la séduction ; les deux auteurs, bien qu'ils ne l'aient jamais vu, évoquent tous deux la duplicité d'Arius, et sa moralité douteuse : lui aussi est suivi par des vierges attirées par l'ascétisme⁴⁷⁷. Rufin évoque un autre trait prêté à Arius, et qu'on retrouve dans le portrait de Priscillien : *presbyter quidam apud Alexandriam, Arius nomine, vir specie et forma magis, quam virtute religiosus, sed gloriae laudisque et novitatis improbe cupidus (...)*, « un prêtre d'Alexandrie, du nom d'Arius, homme pieux d'apparence et de figure plutôt que par vertu, mais démesurément avide de gloire et de louange ainsi que de nouveauté (...) »⁴⁷⁸.

L'étude comparée des portraits de Priscillien (46, 2) et de Catilina (*Conjuration de Catilina*, 5, 1 à 8) par Jacques Fontaine a marqué les commentateurs, car elle montre à la fois l'effet du texte sur le lecteur, et donc le caractère très littéraire du récit de Sulpice, mais aussi la subtilité du regard porté par notre historien sur les priscillianistes – subtilité qui a pu entraîner des interprétations divergentes. Priscillien a ceci de commun avec Catilina que c'est un aristocrate dévoyé dans sa jeunesse, devenu un aventurier audacieux et un séducteur efficace. Chaque portrait s'achève sur la constitution d'un réseau – dès la fin du paragraphe 46, 2 chez Sulpice, mais plus loin, chapitre 14, pour Salluste. Les deux portraits sont aussi composés de la même manière : portrait statique, puis portrait en actes.

477 Voir la comparaison des portraits d'Arius par Epiphane et Rufin d'Aquilée opérée par Annick MARTIN, p. 693 de son article « Le fulgurant succès d'Arius », in *Les premiers temps de l'Église, de Saint Paul à Saint Augustin*, M.-F. BASLEZ (éd.), Gallimard et le Monde de la Bible, Paris, 2004, pp 690-698.

478 RUFIN D'AQUILEE, *Historia Ecclesiastica*, éd. Theodor MOMMSEN, in GCS 9, Leipzig, 1903-1909., I, I, 2 (traduction personnelle).

Les rapprochements lexicaux sont nombreux, au point que Sulpice va préférer reprendre des termes sallustéens qui peuvent paraître archaisants plutôt que des expressions contemporaines⁴⁷⁹. En reprenant et parfois prolongeant les constats de Jacques Fontaine, on pourra comparer quelques passages⁴⁸⁰ :

	<i>Priscillien</i>	<i>Catilina</i>
Portrait statique	<p>Aristocrate dévoyé dans sa jeunesse - <i>familia nobilis</i>, « de famille noble » - <i>felix profecto, si non prauo studio corrupisset optimum ingenium</i> « fait pour réussir, certes, s'il n'avait corrompu ses dons exceptionnels par un zèle dévoyé » - <i>plus iusto inflator profanarum rerum scientia : quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est</i>, « la science des réalités profanes l'exaltait plus que de raison ; sans compter qu'il passa pour avoir exercé la magie dans sa jeunesse. »</p> <p>Aventurier audacieux - <i>acer, inquiet, facundus</i>, « énergique, inquiet, disert⁴⁸¹ » - <i>multa in eo animi et corporis bona cerneret. Vigilare multum, famem ac sitim ferre poterat</i>, « bien des qualités morales et physiques : il pouvait dormir peu et supporter faim et soif »</p>	<p>Aristocrate dévoyé dans sa jeunesse - <i>nobili genere natus</i>, « issu d'une noble lignée » - <i>sed ingenio malo prauoque</i>, « mais une âme mauvaise et dévoyée » - <i>ab adulescentia bella intestina, caedes, rapinae, discordia ciuilibus grata fuere, ibique iuuentutem suam exercuit</i>, « dès son adolescence, les guerres intestines, les meurtres, les rapines, la discorde civile lui furent agréables, et c'est à cela qu'il exerça sa jeunesse. »</p> <p>Aventurier audacieux - <i>animus audax, subdolos, uarius</i>, « une âme audacieuse, fourbe, changeante » - <i>corpus patiens inediae, algoris, vigiliae, supram quam cuiquam credibile est</i>, « Un corps capable de supporter faim, froid, insomnie, plus que quiconque peut le croire »</p>
Portrait en actes	<p>Séducteur efficace - <i>multos nobilium pluresque</i></p>	<p>Séducteur efficace - <i>omnium facinorum circum se</i></p>

479 FONTAINE, op. cit. p. 365.

480 Pour Sulpice, nous reprenons les traductions proposées par notre édition de référence, sauf indication contraire. Le texte de Salluste est repris de SALLUSTE, *La Conjuration de Catilina, La Guerre de Jugurtha*, éd. A. Ernout, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, Paris, 1941, et les traductions sont de notre fait.

481 Traduction de Jacques FONTAINE, op. Cit. p. 362.

<p><i>populares auctoritate persuadendi et arte blandiendi allicuit in societatem</i>, « il attira dans son cercle nombre de nobles et plus encore de gens du commun, car il avait du poids pour convaincre, et du savoir-faire pour charmer »</p> <p>- <i>ad hoc mulieres (...) cateruatim ad eum confluebant</i>, « en plus il y avait des femmes (...) qui affluaient à lui en rangs serrés »</p>	<p><i>tamquam stipatorum cateruas habebat</i>, « il avait autour de lui, comme des gardes du corps, la foule de tous les vices et les crimes »</p>
--	--

Jacques Fontaine perçoit des différences notables entre les portraits qui montrent bien qu'il n'y a pas de la part de Sulpice imitation servile, mais évocation lexicale, stylistique et idéologique qui font de Priscillien un nouveau Catilina : « sans sa corruption doctrinale précoce, par les arts magiques et l'orgueil de l'esprit, Priscillien aurait pu devenir un autre Saint Martin ; sans la dépravation congénitale de son caractère, Catilina aurait pu devenir un citoyen d'élite, capable de régénérer la république⁴⁸². » Ils ont tous les deux en commun la « pratique précoce d'activités illicites et corruptrices⁴⁸³. » Des rumeurs d'immoralité sexuelle sont également évoquées par les deux historiens, d'abord assez générales, puis ensuite plus précise : la liste des amours de Catilina avec une *virgine nobili*, « une jeune femme noble », puis une Vestale, rappelle les rumeurs à propos de Procula.

Le rapprochement est évident. Mais on pourra ajouter que ces deux portraits rappellent aussi celui, très célèbre également, d'une troisième figure d'adversaire redoutable : celui d'Hannibal, chez Tite-Live⁴⁸⁴. Le rapprochement possible entre Tite-Live, Salluste et Sulpice Sévère est possible si l'on considère la construction du portrait. On y trouve à la fois l'insistance sur les capacités physiques et mentales exceptionnelles du personnage :

Nulla labore aut corpus fatigari aut animus uinci poterat. Caloris ac frigoris patientia par ; cibi potationisque desiderio naturali non uoluptate finitus ; uigiliarum

482 FONTAINE, op. cit. p. 383.

483 FONTAINE, op. cit. p. 364.

484 TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXI, 4

somnique nec die nec nocte discriminata tempora (...).

Nul labeur ne pouvait épuiser son corps ou vaincre son âme. Même endurance à la chaleur et au froid ; nourriture et boisson étaient limitées par l'envie naturelle, et pas par le plaisir ; il ne distinguait pas ses temps de veille et de sommeil selon le jour ou la nuit (...)

Mais à l'inverse des deux autres personnages, Tite-Live ne fait pas d'Hannibal une figure qui a employé sa jeunesse à corrompre les dons exceptionnels dont il est fait état dans le portrait : Hannibal emploie au contraire ses jeunes années à parfaire ces qualités, en s'appuyant sur la vie de simple soldat qu'il s'efforce d'adopter malgré son statut :

Multi saepe militari sagulo opertum humi iacentem inter custodias stationesque militum conspexerunt. Vestitus nihil inter aequales excellens : arma atque equi conspiciebantur. Equitum peditumque idem longe primus erat ; princeps in proelium ibat, ultimus conserto proelio excedebat.

Beaucoup le virent souvent couvert du sayon des soldats, étendu à terre au milieu des gardes et des postes de soldats. Rien d'extraordinaire dans son vêtement : ses armes et ses chevaux attiraient les regards. Il était de beaucoup le premier des cavaliers et des fantassins. Il allait le premier dans la bataille, quittait le dernier un combat en cours.

Hannibal n'est donc pas une figure construite sur la contradiction entre des qualités initiales et des passions corruptrices. On pourrait néanmoins considérer le caractère obsessionnel de la haine de Rome et de la soif de vengeance d'Hannibal : ne s'agirait-il pas, dans l'optique du récit de Tite-Live, d'une passion destinée à le perdre ? Nos trois personnages semblent ainsi marqués par un orgueil qui s'apparente, par son caractère sacrilège, à l'*hybris* grecque, et qui les amènera à dépasser leur condition⁴⁸⁵ : Hannibal, fils d'un vaincu, souhaite se venger de Rome ; Catilina, homme vil, veut renverser la République ; Priscillien, laïc curieux d'occultisme, prétend devenir évêque pour prêcher son *exitiabilem doctrinam*, « détestable enseignement. » L'idée de transgression et de vanité se retrouve dans les trois textes :

485 FONTAINE, op. cit. p. 367, parle de sa « vanité » et de sa « volonté de puissance. »

<i>Priscillien</i>	<i>Catilina</i>	<i>Hannibal</i>
- <i>sed idem uanissimus</i> « mais le même homme était d'une vanité extrême »	<i>Vastus animus inmoderata, incredibilia, nimis alta semper cupiebat</i> « Son esprit désirait toujours le démesuré, l'incroyable, l'excessif. »	<i>nihil veri, nihil sancti, nullus deorum metus, nullum jusjurandum, nulla religio.</i> « nulle vérité, nul respect, aucune crainte des dieux, aucune parole, aucune religion. »

On sent se dessiner des points communs entre les trois personnages, qui caractériseraient un modèle d'ennemi : celui du *condottiere* menaçant la paix, que ce soit la paix civile, celle des Eglises, ou l'équilibre fragile entre Rome et Carthage après la première guerre punique.

On retrouve également chez Hannibal un étrange mélange de qualités et de défauts également constaté chez Priscillien et Catilina ; les trois personnages semblent des antithèses vivantes, leurs vertus étant comme annulées par des défauts rédhibitoires aux yeux de l'historien. Ainsi, Tite-Live écrit : *has tantas viri virtutes ingentia vitia aequabant, inhumana crudelitas, perfidia plus quam Punica (...)*, « les si grandes vertus de cet homme égalaient ses vices immenses, une cruauté inhumaine, une perfidie plus que punique. »

Les traits du portrait de Priscillien font ainsi évidemment appel aux stéréotypes hérésiologiques ; les rapprochements possibles avec un Catilina ou un Hannibal dépassent par ailleurs la question de l'hérésie pour s'inscrire dans un type plus large et plus ancien, celui de l'ennemi perfide, dont la figure s'oppose à la *fides*, une des plus importantes vertus romaines⁴⁸⁶. Plus tard la *perfidia*, transgression de la parole donnée et des traités conclus entre Rome et Carthage, est devenue, en contexte chrétien, un terme péjoratif désignant l'hérésie, la trahison de la foi, d'où la constance de certains qualificatifs.

On peut sans doute enfin invoquer le caractère tragique du récit, perceptible chez Salluste, et qui pourrait également s'appliquer à la fin des *Chroniques* : Priscillien serait

486 Voir l'analyse de Guy LACHENAUD, « Hannibal. Du portrait à la figure », in *Promettre et écrire : Essais sur l'historiographie des Anciens*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2004, pp. 167-186.

alors, comme Catilina, un monstre. Thomas Späth⁴⁸⁷ souligne, comme l'avait montré Florence Dupont⁴⁸⁸, que le sentiment du tragique se traduit, chez les Romains, par la mise en scène d'un monstre. Il analyse ainsi la *Conjuration de Catilina* à travers cette conception romaine du tragique qu'il affirme pouvoir dépasser le théâtre et s'inscrire également dans la narration historiographique. Le personnage étant au centre de la conception tragique, il en vient à analyser le portrait de Catilina et sa caractérisation qui lui permet de reconnaître (...) le monstre furieux de la tragédie latine étudiée par Florence Dupont.⁴⁸⁹ » Il est frappant de constater que son analyse se fonde sur les mêmes éléments que nous avons relevés à partir du rapprochement des deux portraits opérés par Jacques Fontaine : ambition démesurée, caractère dévoyé par ses passions, mélange de qualités perverses et de défauts immenses, capacités de séduction hors norme qui permettent au monstre d'influer sur tous les pans de la société et de corrompre divers personnages qui deviennent comme des extensions de lui-même ; la métaphore de l'hérésie comme contagion n'est pas très éloignée du « monstre à multiples têtes » que perçoit Thomas Späth dans la représentation sallustéenne de la conjuration⁴⁹⁰. Ce qui s'applique alors à Catilina pourrait s'appliquer à Priscillien : l'hérésiarque est lui aussi un monstre pour toutes les raisons citées quelques lignes plus haut.

Il ne s'agit pas bien sûr de faire des *Chroniques* une tragédie. Il est néanmoins difficile de ne pas percevoir la prévalence de ce registre dans l'écriture et la structuration du récit de Sulpice : le ton final du texte est potentiellement tragique. Le lecteur peut en effet ressentir alternativement horreur (face aux crimes) et pitié (lors du procès) pour Priscillien ; le portrait de l'évêque d'Avila, qui nous paraît étrangement nuancé, en fait un protagoniste ni tout à fait innocent (c'est un hérétique), ni tout à fait coupable (il ne méritait pas la mort) ; et ce n'est malheureusement pas Martin qui joue le rôle de *deus ex machina*, ce qui serait une issue littéralement providentielle, mais l'usurpateur Maxime, qui vient prononcer sa sentence et amène l'hérétique à une fin funeste, au sein d'un tableau pessimiste.

La perception du personnage de Priscillien par le lecteur du récit de Sulpice Sévère

487 SPÄTH Thomas, « Salluste, *Bellum Catilinae* : un texte tragique de l'historiographie ? » in Pallas, 49/1998, GARELLI-FRANÇOIS, Marie-Hélène (éd.), *Rome et le tragique*, pp. 173-195.

488 DUPONT Florence, *Les Monstres de Sénèque, Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Belin, Paris, 1995. Voir en particulier la deuxième partie, « De l'homme au monstre. Le trajet spectaculaire du héros tragique. »

489 SPÄTH, op. cit., p. 191.

490 SPÄTH, op. cit., p. 186 et p. 191.

est sans doute la clef de son interprétation. A un second niveau, le regard que nous prêtons à Sulpice Sévère influencera quelque peu la reconstitution historique des faits, ne serait-ce que parce qu'il nous conduira à estimer l'importance du soutien des contemporains, comme l'ampleur des oppositions à Priscillien. Jacques Fontaine affirme que, « comme Salluste devant Catilina, Sulpice n'a pu s'empêcher d'éprouver (et de communiquer à son lecteur) une admiration déclarée pour la valeur d'un être exceptionnel que Priscillien⁴⁹¹. » Mais cette conclusion nous paraît discutable, essentiellement parce que le terme d'admiration ne convient pas : il suppose l'approbation voire l'émulation – ce qui paraît contradictoire avec l'ensemble du récit de Sulpice. La mise en évidence des accents tragiques du texte, effets en partie involontaires, en partie sous l'influence sallustéenne, nous autorisera plutôt à parler de « fascination » - étymologiquement, le pouvoir causé par un maléfice⁴⁹² - de Sulpice pour Priscillien : la fascination qu'exerce le monstre tragique sur les spectateurs, et que les deux figures comparées par Jacques Fontaine, Catilina et Priscillien, exercent depuis leur apparition dans la tradition historiographique.

II.D.5.b. « Tempora aetatis nostra graua et periculosa »

Il nous reste à évoquer un aspect passionnant de ces épisodes finaux des *Chroniques*, qui achèvera de montrer à quel point l'élaboration littéraire du texte est importante, et impose au lecteur une grille de lecture particulière des événements.

Le surnom de « Salluste chrétien » attribué à Sulpice est ancien, mais nous devons à Jacques Fontaine une importante étude de la question⁴⁹³. Le tableau général tracé par Sulpice de l'Eglise de son temps, particulièrement sombre, ainsi que les portraits des accusateurs de Priscillien, doivent en effet beaucoup, selon lui, à l'écriture et la pensée sallustéennes – et peut-être même davantage qu'à une observation objective de l'ensemble son époque.

Les adversaires de Priscillien, Ithace et Hydace, sont ainsi également décrits comme des agitateurs corrompus, ce qui évoque divers passages de Salluste, mais aussi certains

491 FONTAINE, op. cit. p. 369.

492 ERNOUT Alfred & MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001, article « fascinus », p. 218.

493 FONTAINE Jacques, « L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Sévère », in *Classica et Iberica : a Festschrift in Honor of the Reverend Joseph M. F. Marique, s.j.*, P. T. Brennan (éd.), Worcester, 1975 p. 355-392.

portraits chez Tacite. Mais comme le souligne Jacques Fontaine, « c'est sur une sorte de généralisation de ces portraits d'évêques indignes que s'achève, avec l'ouvrage, le récit de l'affaire Priscillien. Il convient d'y voir aussi une transposition des grandes fresques de la corruption de la société romaine dont les œuvres de Salluste avaient laissé des exemples inégalés. *Discorde* et *dissension* en sont les mots thématiques ; les temps révolus de la *discordia ciuilis* sallustéenne semblent renés (...) sous la forme, plus pernicieuse encore, de la *discordia episcoporum*⁴⁹⁴. » Il s'agit bien sûr du tout dernier paragraphe du livre (51, 5). Jacques Fontaine en souligne le sens moralisateur, qui fustige « l'universelle corruption d'une société par le déchaînement croissant des passions individuelles⁴⁹⁵ » énumérées par Sulpice ; il affirme aussi qu'il n'y a pas là un final proprement chrétien ou apocalyptique, mais bel et bien un parallèle entre « l'Eglise des Gaules » et « l'agonie de la République romaine⁴⁹⁶. » Hervé Inglebert confirme l'importance de l'idéal républicain « impérialiste mais vertueu[x] » qui imprègne la mentalité de Sulpice Sévère - idéal qu'il oppose à l'état déplorable de l'Empire et de l'Eglise post-constantiniens⁴⁹⁷ - et souligne les « contradictions insolubles entre ce qu'il vivait, une monarchie pacifique et un empire chrétien sur la défensive, et ce dont il rêvait, une République belliqueuse et une Eglise d'ascètes, dont le point commun était le combat, - contre l'ennemi barbare ou les démons – qui forgeait les *uirtutes*⁴⁹⁸. »

La façon dont Sulpice modèle l'hérésie priscillianiste sur la conjuration de Catilina est également éclairante : Jacques Fontaine relève l'insistance de Sulpice à stigmatiser le mélange des sexes et des classes sociales au sein des sectateurs du priscillianisme, et retrouve la même accusation dans la présentation des conjurés – Sulpice allant jusqu'à reprendre les termes sallustéens de *nobiles* et *populares* plutôt que ceux en usage à son époque (*honestiores* et *humiliores*)⁴⁹⁹. Cela rejoint bien sûr ce que le même Jacques Fontaine appelait le « racisme spirituel » de Sulpice Sévère, mais cela démontre surtout que le parallèle est, de la part de notre historien, tout à fait conscient.

Sylvain Sanchez prolonge la réflexion de Jacques Fontaine en montrant comment la reconstruction des événements de l'affaire priscillianiste par Sulpice Sévère peut être

494 Jacques FONTAINE, op. cit. p. 371.

495 Jacques FONTAINE, op. cit. p. 373.

496 Jacques FONTAINE, op. cit. p. 375.

497 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, pp. 372-373.

498 INGLEBERT, op. cit., p. 447.

499 FONTAINE, op. cit. p. 365.

calquée sur la structure actantielle de la monographie de Salluste⁵⁰⁰. Il rapproche ainsi Priscillien de Catilina : ils « ont la faveur du peuple, mais se heurtent à des adversaires religieux et politiques qui les empêchent d'accomplir leurs missions respectives⁵⁰¹ » ; Hydace est un nouveau Cicéron : il abuse de son statut d'évêque pour barrer la route à Priscillien en faisant appel à l'empereur – comme Cicéron en appelle au Sénat. « Cicéron et Hydace ont été dénoncés respectivement par le tribun Clodius et par le pape Sirice pour les excès perpétrés dans la résolution du conflit⁵⁰². » Sylvain Sanchez ne pousse pas plus loin le parallèle et travaille plutôt, dans la suite de son chapitre, à reconstituer les événements de Mérida.

Il nous semble que l'esquisse d'un parallèle socio-politique n'est pas valide, le contexte étant très différent. D'abord parce que la lecture de la *Conjuration de Catilina* convoquée ici par Sylvain Sanchez est discutée⁵⁰³. S'agissant de Catilina, Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier affirme par exemple qu'on ne peut que « constat[er] que son projet de coup d'État ne s'inscrit résolument pas dans le courant de pensée politique *popularis*, pas même dans les interventions en matière d'endettement. Son intérêt, l'intérêt de ses partisans est personnel, s'emparer du pouvoir pour eux-mêmes, pour leur groupe aristocratique frustré et pour s'enrichir⁵⁰⁴. » On a par ailleurs rappelé plus haut avec Peter Brown et Virginia Burrus qu'à l'inverse, le mouvement priscillianiste semblait plutôt avoir prospéré chez des aristocrates ruraux, et la « faveur du peuple » reste, comme on l'a vu dans notre étude de la *Chronique* de Jérôme, une réalité bien difficile à saisir.

Mais la comparaison entre les deux conjurations est perceptible à travers d'autres aspects du texte de Sulpice. L'un des points communs les plus frappants reste, à quelques détails près, la composition des deux récits, la portée rhétorique et la nature judiciaire du récit. Chez Salluste, l'événement n'est pas raconté pour lui-même : « ce qui intéresse Salluste, c'est moins le récit de que la leçon qu'il en tire, à travers le commentaire de celui-ci », écrit Paul-Marius Martin⁵⁰⁵. Il est évident que les faits sont un gigantesque

500 SANCHEZ, op. cit., pp. 42-48.

501 SANCHEZ, op. cit. p. 43.

502 SANCHEZ, op. cit. p. 44.

503 Voir par exemple l'article de Romain MILLOT, « Catilina, pour combien de temps encore ? Actualité bibliographiques sur un conspirateur trop connu », in *Anabases* [En ligne], 25, 2017, mis en ligne le 01 avril 2020, consulté le 19 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/6054>.

504 RAEPSAET-CHARLIER, Marie-Thérèse, « La « couleur » politique de Catilina. Réflexions d'après un ouvrage récent » in *L'antiquité classique*, Tome 81, 2012. pp. 169-175. Citation de la p. 175.

505 MARTIN, Paul-Marius, « Présentation de *La Conjuration de Catilina* comme récit d'une crise », in *Vita Latina*, N°175, 2006. pp. 79-88. Citation de la p. 84. L'article est repris en tant que sous-chapitre de l'ouvrage dirigé par Stéphane RATTI, *Ecrire l'Histoire à Rome*, Les Belles Lettres, Paris, 2009, pp.

exemplum, ou plutôt la *narratio* d'une démonstration rhétorique. Salluste fait dans toute son œuvre le constat d'une perte de valeurs de la République romaine, et en accuse Sylla et tous ses imitateurs, de Catilina à Pompée ; car il s'agit aussi de dédouaner César⁵⁰⁶.

L'économie générale de la monographie correspond également à la construction du récit de Sulpice Sévère : après un prologue justificatif (1-4), qu'on ne trouve pas chez Sulpice puisque nous ne sommes pas au début de l'œuvre, le portrait de Catilina ouvre le récit (5), puis suit la première digression, l'exposé « archéologique » de l'évolution politique, sociale et morale de l'*Urbs*, qui semble absente du récit de Sulpice. Le reste de la monographie peut être divisé en trois parties : une narration suivie des origines de la conjuration, avec une présentation de certains conjurés, et un récit des divers crimes qui leur sont reprochés, et de leurs démêlés avec les autorités (14 à 50, 2). Une seconde partie (50-54) expose la séance décisive du Sénat qui voit s'affronter César et Caton sur le sort à réserver aux conjurés : l'indulgence, ou la mort. La structure du récit est ainsi exactement la même, toutes proportions gardées, chez Salluste et chez Sulpice. Il s'agit d'abord de raconter un parcours criminel – ou hérétique – puis d'exposer les deux parties qui s'affrontent lors du jugement des accusés – dont la culpabilité ne fait aucun doute pour personne. La tension finale entre l'indulgence réclamée par César et la sévérité de Caton aboutit à une troisième partie lapidaire : l'exécution des condamnés (55) à laquelle s'ajoute le récit de la bataille qui voit mourir Catilina (56-61). De même, on retrouve chez Sulpice une opposition nette entre la charité de Martin, véritable héros du récit, et l'acharnement de Maxime ; et si les accusateurs de Priscillien-Catilina devaient être comparés à un personnage de *La Conjuration...*, il semblerait que ce soit à Cicéron. Mais on pourra nous objecter avec raison que le parallèle n'est pas absolument parfait.

Si l'on ne retrouve pas chez Salluste la conclusion amère de Sulpice Sévère, c'est parce que ce dernier a en fait déplacé l'exkursus « archéologique » retraçant l'histoire de Rome pour en faire une conclusion. Chez Salluste, la décadence morale est un point de départ ; chez Sulpice, c'est un constat final.

Cette façon de concevoir la composition de la monographie de Salluste n'est pas exclusive : Paul-Marius Martin propose une analyse différente de la construction du récit, qui n'empêche en rien un autre découpage⁵⁰⁷. Ce qu'y a vu Sulpice n'est pas forcément ce

97-108.

506 Paul-Marius Martin, in RATTI et alii, op. cit., pp. 84-89.

507 MARTIN, op. cit., pp. 83-87.

qu'y a mis Salluste, ou ce que nous pouvons y voir. Soyons bien clair : il ne s'agit pas d'affirmer que l'histoire se répète et que les événements d'un récit peuvent être gratuitement calqués sur l'autre. Il s'agit plutôt de montrer que Sulpice a modelé sa propre « mise en intrigue » de l'affaire priscillianiste sur l'une des œuvres historiographiques qui a fondé son intérêt pour l'histoire de la République romaine. Sa perception de la fin de la République telle qu'elle est évoquée par Salluste fait écho à sa vision de sa propre époque.

Il nous faut ainsi revenir à l'analyse de Jacques Fontaine et souligner que la perception de la « conjuration de Priscillien » par Sulpice est avant tout morale ; Sulpice, admirateur de l'ouvrage de Salluste, perçoit dans cet épisode de l'histoire romaine une similitude avec son présent, de la même façon qu'il a pu rapprocher l'histoire biblique et les crises de son temps. Le contexte politique de l'époque de Catilina est différent et n'intéresse notre historien que dans la mesure où il est révélateur de la répétition de comportements humains qui entraînent des effets dévastateurs sur la société ou l'institution dont ils font partie. Il est clair que pour lui, Priscillien comme Hydace et Ithace ne valent guère mieux que Catilina ou Cicéron. Paul-Marius Martin relève que pour Salluste, la décadence de la République a connu deux « paliers » : la « disparition de la crainte de l'ennemi » après la chute de Carthage ; et la « perversion des mœurs » due à Sylla, qui a permis l'enrichissement et donc la corruption de l'ensemble de la société⁵⁰⁸. On pourra retrouver les mêmes idées chez Sulpice dans son prologue et son épilogue aux événements du quatrième siècle : la paix continue (33, 2) et les « passions obstinées » (51,5). La corruption morale des membres de l'Eglise a pour Sulpice une seule source, c'est la paix et le confort inaugurés avec Constantin : *longe atrocius periculum cunctis ecclesiis illa pace generatum*, écrit Sulpice à propos de l'hérésie arienne en 35, 1, « cette paix engendra un danger infiniment plus rude pour l'ensemble des Eglises »). Le tableau final montre bien que la paix s'est changée en *discordi[a]* (51,5).

II.D.6. Maxime et Martin : la faute et l'erreur

Des personnages mis en avant dans le récit, la figure tutélaire de Martin est centrale dans le texte des *Chroniques* malgré sa fugacité, car il est le maître déclaré de l'auteur, l'exemple vivant de l'idéal ascétique que notre historien défend : cet idéal s'oppose non

508 Paul-Marius Martin, in RATTI et alii, op. cit., p. 87.

seulement à l'erreur hérétique, mais également à la corruption de la masse des ecclésiastiques.

Le portrait de Martin semble par ailleurs une antithèse de celui de Priscillien : là où Priscillien suscite les rumeurs et cultive le secret, entouré de femmes, retiré dans une société choisie, fréquentant les apocryphes et pratiquant l'intrigue, « Martin n'est pas marié, mais attentif à respecter la hiérarchie des genres, avisé dans sa connaissance des Ecritures mais pas gâté par l'éducation mondaine, il n'est ni subversif de l'ordre social ni corrompu par le pouvoir. Le héros de Sévère, contrairement à Priscillien, réussit à unir l'autorité privée de la sainte personne ascétique à l'autorité publique de la fonction épiscopale⁵⁰⁹. » Il se distingue par là d'Ithace et Hydace, évêques sans sainteté, corrompus par leur attitude courtisane.

Face à la discorde générale, Sulpice nous présente deux choix opposés : l'ascète ou l'hérétique. Mais bien que Sulpice le blâme, on a parfois l'impression que l'hérétique n'est pas tant l'adversaire de l'ascète que son concurrent, et que c'est l'évêque de cour qui représente l'antagoniste de la foi véritable, parce qu'il se compromet avec le pouvoir impérial, toujours présenté comme source de corruption.

L'ensemble de l'œuvre de Sulpice nous permet donc de mieux comprendre le rôle de la figure de Martin dans les *Chroniques* : mettre en évidence la faute de Maxime – sa corruption par le pouvoir - et l'erreur de Priscillien – le dévoiement de l'idéal ascétique.

III. Conclusion : hérésie et ascétisme

Le caractère fondateur du récit de Sulpice dans la tradition historiographique n'est plus à démontrer. Si les sources postérieures - Prosper, la *Chronica Gallica* et Hydace - divergent sur quelques points, elles sont redevables au récit de Sulpice, a priori le premier et le seul à s'attaquer à cette entreprise : il a ainsi fixé l'archétype de cet épisode de l'histoire. On mesure alors à quel point les historiens modernes dépendent de sa relation des événements, malgré l'apport de nombreux documents historiques dont aucun ne

509 BURRUS, op. cit., p. 148 : « Martin is unmarried but careful to observe the hierarchy of genders, wise in knowledge of the scriptures yet not puffed up by worldly education, neither subversive of the social order nor corrupted by power. Severus' hero, unlike Priscillian, succeeds in uniting the private authority of the ascetic holy person with the public authority of the episcopal office. »

propose de récit complet. Son récit, bien qu'orienté dans le sens d'un réquisitoire quasi-général des personnes impliquées dans l'affaire priscillianiste, dont il fait un désastre pour l'Eglise, se révèle néanmoins assez scrupuleux, et mieux documenté, pour des raisons évidentes, que son compte-rendu de la crise arienne. Ce récit est donc fondamental pour l'histoire du priscillianisme.

Mais il est également intéressant dans la mesure où, loin de s'appuyer sur les clichés de l'hérésiologie, notre historien prend parti dans une controverse hérésiologique de façon inhabituelle : il passe sous silence un amalgame hérésiologique pour en proposer un autre. Il est certain que Sulpice condamne Priscillien comme hérétique. Cela ne fait aucun doute, à moins de vider le texte lui-même et ses mots de leur sens et de leur portée. Les lectures impliquant fascination, admiration secrète ou attirance pour le priscillianisme ou son hérésiarque nous semblent relever de la surinterprétation. Le récit est en partie construit comme un réquisitoire : origines, contextualisation et mise en évidence discrète des crimes de Priscillien précèdent une condamnation nette et sans contestation de la part de notre historien. Le portrait de Priscillien en tant que manichéen pratiquant la sorcellerie ne vient pas de lui : mais l'image du séducteur gnostique, qu'il construit au détriment de la précédente, s'est en partie imposée, au point que les deux amalgames ont brouillé la réalité de ce qu'il a pu être. La synthèse de Sylvain Sanchez montre bien la complexité d'une telle enquête.

D'un point de vue philologique, la pensée de Sulpice Sévère se distingue donc par une certaine nuance : son idéal ascétique et ses convictions anti-eusébiennes, qui motivent ses écrits hagiographiques comme historiques, se trouvent heurtés par les événements qu'il rapporte. Les répercussions politiques du phénomène hérétique – au sein de l'Eglise comme dans les relations entre Eglise et Etat – sont importantes : luttes entre partis pour les sièges épiscopaux, débats houleux des conciles, jeux d'influence réciproques entre l'empereur et les ecclésiastiques, et surtout l'intervention du pouvoir politique en matière religieuse, à des fins d'instrumentation politique, viennent questionner sa vision du monde. Décrivant des évêques, mus par une haine tenace, qui font tout pour mener des hérétiques à la mort ; un usurpateur, surjouant l'orthodoxie, qui fait exécuter les hérétiques, et cherche à en tirer un avantage politique et financier ; Sulpice ne peut que s'indigner de voir la foi – orthodoxie comme hérésie - ravalée au rang d'arme politique.

Car voilà que c'est Martin, le maître que s'est choisi Sulpice, qui est accusé

d'hérésie : il n'est plus question de dogme, puisque Martin est considéré par son hagiographe comme un modèle d'orthodoxie – mieux, de sainteté. Comme l'explique de façon extrêmement claire Hervé Inglebert, « dans l'affaire priscillianiste relatée par Sulpice Sévère, il faut distinguer les questions de discipline et de dogme. Sulpice Sévère ne donne pas de définition doctrinale du priscillianisme, qu'il aurait dû condamner comme gnostique. Mais l'exigence des mœurs dont Priscillien faisait preuve était proche de l'idéal ascétique de Martin et de Sulpice Sévère. (...) Sulpice Sévère qui défend le don de l'Esprit à Martin, qui utilise des apocryphes, qui manifeste une attente eschatologique et qui défend l'ascétisme était sur certains points proche de Priscillien. Il fait donc un plaidoyer *pro domo*⁵¹⁰. »

Virginia Burrus souligne ainsi que l'accusation d'hérésie gnostique permet ici à Sulpice de circonscrire les limites de l'ascétisme grâce au miroir tendu par Priscillien, et ce pour disculper les véritables ascètes des accusations d'hétérodoxie dont ils sont l'objet.

Mais la difficulté principale de cette entreprise réside dans la frontière ténue entre les miracles thaumaturgiques d'un Martin et les accusations de sorcellerie imputées à Priscillien : Sulpice, qui s'est efforcé de montrer la réalité et la sainteté des miracles du saint, n'évoque les pratiques magiques de Priscillien que sous forme de rumeurs, ce qui est la meilleure façon de souligner qu'il s'agit de fantômes, et donc d'en nier la réalité. Priscillien n'est pas un saint, même si l'erreur persiste après sa mort et fait de lui un martyr.

Sulpice cherche ainsi bien sûr à libérer Martin des accusations d'hérésie, mais il s'efforce surtout de préserver un idéal de vie et de foi, à la fois de plus en plus attirant et de plus en plus menacé, par la stigmatisation des erreurs de Priscillien. L'ascétisme n'est ni ésotérisme, ni « mélange », ni compromission dans divers péchés : les autres œuvres de l'Aquitain font au contraire de cet idéal un élitisme tempéré.

Les *Chroniques*, quant à elles, font plutôt l'histoire des erreurs et des horreurs inévitables du temps. Priscillien est ainsi un *exemplum* d'ascète tombé dans le gnosticisme, Hydace et Ithace des *exempla* d'ecclésiastiques dévoyés, et Maxime un *exemplum* de souverain eusébien corruptible. Le sous-texte sallustéen est ici fondamental : Catilina est le produit corrompu d'une République déliquescence ; Priscillien est le produit

510 INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, IEAug, Paris, 1996, p. 389.

corrompu d'une Eglise devenue impure. Pris dans ce climat d'accusations latentes d'hérésie à l'encontre de son propre mouvement, notre historien développe un blâme de l'alliance entre l'Eglise et l'Empire chrétien. Un registre tragique spécifiquement romain (figure centrale de monstre) mais aussi plus aristotélicien (ambiguïté du personnage principal), qu'on retrouve chez Salluste, semble colorer le récit de Sulpice et donc, éclairer d'une autre manière la conception traditionnelle, hérésiologique, de l'hérésie : nous y voyons la source des interprétations parfois divergentes du texte de Sulpice Sévère.

L'hérésie arienne comme l'hérésie « gnostique » de Priscillien sont décrites comme les symptômes d'une discorde universelle causée par la soif de pouvoir ecclésiastique et temporel. L'erreur dogmatique des ariens ou la déviance disciplinaire de Priscillien ne sont dans le récit de Sulpice que des outils mensongers servant à abuser les croyants. L'objectif des hérétiques est de gagner des fidèles, occuper des églises, et utiliser, par des conciles ou des procès biaisés, le pouvoir de l'empereur.

Le pouvoir impérial est donc aussi dangereux pour la pureté de l'Eglise qu'il l'était du temps des persécutions. Il est frappant de constater que l'affaire priscillianiste revient dans chacune des trois œuvres de Sulpice, à travers la scène qui oppose Martin, prophète biblique, et Maxime, vu tantôt comme un tyran, tantôt comme un souverain énergique : cette scène iconique fonctionne comme une affirmation presque allégorique du pouvoir du spirituel sur le temporel malgré l'échec de la démarche du saint. Là où nombre de contemporains (à commencer par Priscillien lui-même!) pensent le contraire, l'hérésie reste pour Sulpice, dans une perspective anti-eusébiennne, l'affaire exclusive de l'Eglise.

La déploration sulpicienne de l'état de l'Eglise repose justement sur le constat de l'invasion du politique dans l'ecclésiastique : c'est parce que Constantin a soumis le religieux au politique que l'Eglise s'est retrouvée esclave des ambitions de chaque empereur (Constance ou Maxime) comme de nombreux ecclésiastiques (Valens ou Ithace).

Hérétiques, empereurs, évêques, aristocrates et intellectuels sont donc l'objet d'un opprobre assez général qui ne peut que conduire à nuancer la valeur historique du récit de Sulpice Sévère : le document est évidemment utile, autant pour l'histoire de l'hérésie en Occident que pour la compréhension des mouvements ascétiques, mais si l'on néglige de l'examiner en détail, il n'a rien du miroir promené par Stendhal sur la boue des chemins.

Conclusion générale

Si l'historien moderne cherche avant tout à reconstruire de manière dépassionnée les faits du passé, le travail du philologue est souvent une plongée dans une pensée non seulement étrangère à la sienne, mais partielle et partiale : il s'agit de retrouver, en la contextualisant et en mettant en évidence sa subjectivité, l'émotion ou l'idée qui a suscité l'écriture de textes dont une quinzaine de siècles ou plus nous séparent.

Notre ambition a souvent été, au cours de ces pages celle du philologue – comprendre la façon dont Orose peut imaginer l'avenir de l'Empire – et parfois celle de l'historien – retrouver les raisons qui ont pu pousser Priscillien à faire appel à Maxime. Notre conclusion s'efforcera ainsi de récapituler avant tout les modestes considérations du philologue, qui s'aventureront parfois sur le terrain à proprement parler historique.

L'hérésie telle qu'elle est racontée dans ces textes historiques n'est pas tant un phénomène historique qu'une construction littéraire. On pourra rétorquer qu'examiner un phénomène à travers une approche littéraire des sources historiques ne peut que nous amener à y voir des constructions littéraires. Mais force est de constater que la démarche philologique éclaire une réalité : on perçoit souvent une énorme distance entre les faits nus, remis à plat par la démarche historique, et les récits des contemporains de ces événements. Comme nous l'avons esquissé en introduction, la littérature hérésiologique a non seulement modelé la polémique chrétienne, mais aussi l'esprit des fidèles, et a inspiré la discipline ecclésiastique et la législation impériale. Nous sommes obligés de constater que les représentations issues de la littérature hérésiologique sont totalement assimilées par nos textes historiques : amalgame, généalogie de l'erreur, métaphore de la contagion, attaques *ad hominem* – tous les procédés polémiques s'y retrouvent. Ainsi, Priscillien, chez Sulpice, est un arriviste séduisant, un gourou¹ gnostique entouré de fidèles et d'admiratrices qui dispute le pouvoir ecclésiastique en s'invitant jusque dans les plus hautes sphères politiques. Il a été plutôt, en réalité, un ascète, peut-être exalté, peut-être « non conformiste² », sans doute calomnié, mais néanmoins soucieux de s'imposer au sein de la chrétienté par une ordination en tant qu'évêque.

1 Le terme est employé par Peter BROWN, *A travers un trou d'aiguille : la richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme*, traduction de Béatrice Bonne, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 213.

2 Selon l'expression de Sylvain SANCHEZ.

L'hérétique ne se met pas toujours de lui-même en dehors de la communauté chrétienne à laquelle il appartient, même si certains cherchent à se distinguer de l'institution qu'est l'Eglise. Tous les hérétiques sont des chrétiens, possèdent un réseau de fidèles, et leur statut est souvent celui d'un ecclésiastique : « Pour le dire simplement, les priscillianistes étaient des fidèles, pas des marginaux³. » Or, tous les efforts des hérésiologues et de nos historiens visent à montrer qu'ils s'excluent par eux-mêmes ou doivent être exclus de la communauté des croyants. Si l'hérésie a commencé par être un choix, l'accusation d'hérésie fut ainsi plutôt une arme.

L'hérésie dans les textes historiques est davantage une construction rhétorique et narrative, dont nous avons tenté de démontrer la réalité et faire l'inventaire, plutôt qu'un fait intrinsèque. Les faits – luttes de pouvoir entre ecclésiastiques, tenue de conciles ordonnés par les empereurs, exils d'évêques, émeutes populaires – ne sont pas réductibles au concept d'hérésie tel que les hérésiologues l'ont forgé, mais relèvent souvent de logiques politiques. La polémique hérésiologique n'a pas réagi à un événement historique tel qu'elle le décrit – la sécession dans l'erreur, l'immoralité et le blasphème – mais a fabriqué un cliché d'hérétique qui a permis de structurer l'identité et l'idéologie chrétienne de façon à la fois intellectuelle et conceptuelle. Quand le cliché littéraire devient la composante d'une construction argumentative visant à convaincre le lecteur d'un sens à donner aux événements, il apparaît alors comme constitutif de la vision du monde de l'historien et comme un outil de la persuasion envers les lecteurs qui partagent cette vision du monde ou y seraient réceptifs : c'est le rôle du lieu commun dans la rhétorique antique. « Le stéréotype n'est pas une opinion fournie par la *doxa* et répétée sans jamais être soumise à un examen critique. Il est le produit d'une construction réfléchie (...). Le stéréotype est élaboré, réfléchi et motivé. Il n'est jamais innocent ou gratuit. Il nourrit une pensée, un discours, une idéologie, une représentation. C'est à ce titre seulement que le stéréotype devient une croyance collective et prend directement part aux représentations des communautés. Il se remarque dans les sources par son caractère systématique et sériel. La part que joue le stéréotype dans la construction des identités sociales et politiques est

3 BREYFOGLE Todd, « Magic, women and heresy in the Late Empire : the case of the Priscillianists », in MIRECKI, Paul & MEYER Marvin (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power, Religions in the Graeco-Roman World*, n°129, Brill, Leiden, 1995, pp. 435-454. Citation de la p. 437 : « Put simply, the Priscillianists were insiders, not outsiders. » Nous aurions été tentés de garder les deux termes anglais, parfois employés en français oral dans certains contextes, car ils expriment mieux que nous ne saurions le traduire le renversement complet de perspective à opérer.

connue⁴. »

La polémique a ainsi isolé, qualifié et amplifié un fait historique qui aurait peut-être pu faire l'objet d'une toute autre considération. Il n'est par exemple pas exagéré de penser que l'ascétisme aurait pu être qualifié d'hérésie : par rapport au paganisme, pourtant vigoureusement combattu par un Théodose, « l'ascétisme, qui refusait le pouvoir, l'argent et la culture, était une vraie rupture avec les valeurs sociales du groupe et fut bien plus scandaleux. Pour les sénateurs chrétiens, Nicomaque Flavien, défenseur des cultes traditionnels, fut sans doute moins incompréhensible que Pinien, sénateur donnant sa fortune à l'Église⁵. »

Le travail des historiens depuis un siècle a permis, bien sûr, à la suite de Walter Bauer, de déconstruire ces stéréotypes et ces représentations qui ont déformé l'Histoire. Mais nos sources historiographiques en portent la marque jusque dans leur construction narrative et rhétorique. Si nous voulons pouvoir ne serait-ce qu'essayer de dégager le réel derrière le récit, il convient de les analyser jusque dans le détail des textes, ce que nous avons tenté d'accomplir pour les trois auteurs de notre corpus.

L'hérétique est donc mis en accusation par le récit historique : l'historien mène le réquisitoire contre l'hérétique accusé de troubler la marche de l'histoire. De quelle manière nos trois auteurs intègrent-ils le phénomène de l'hérésie à leur vision de l'histoire de l'Empire chrétien ?

L'hérétique est discret dans le récit d'Orose. De fait, le public visé et l'idée-force d'Orose – montrer aux païens que les temps chrétiens sont plus heureux que les temps païens – ne s'accordent guère avec l'idée d'une contagion hérétique galopante. Orose ne pourrait guère affirmer que l'Empire se porte bien en décrivant, tel Rufin parlant dans sa préface de l'invasion des Goths⁶, un corps malade. Mais il parvient néanmoins à inclure dans son récit quelques hérétiques, gnostiques et surtout ariens, en répétant systématiquement le même schéma : l'hérétique lui sert à expliquer pourquoi même des

4 EDROM, Julien, GUERIN, Raphaël, GRIOT, Witold, SMOLOVIC, Ksenia & VILLARD, Flavien (2018). « Pour un usage du stéréotype en Histoire », in *Hypothèses*, 2018/1 (21), p. 93-102. URL : <https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2018-1-page-93.htm>. Citation des pp. 100-101.

5 INGLEBERT Hervé, « Les historiens et les clairs-obscur de l'Antiquité tardive », in *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Actes du colloque international de Besançon (12 et 13 novembre 2014)*, Collection « ISTA » 1332, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, 2015. pp. 43-61. Citation de la p. 48.

6 RUFIN D'AQUILEE, *Historia Ecclesiastica*, éd. Theodor MOMMSEN, in GCS 9, Leipzig, 1903-1909, préface, p. 951.

souverains chrétiens peuvent être mauvais. L'hérétique est donc accusé d'être à la source de désordres politiques, et l'hérésie est le facteur qui permet d'expliquer, par le biais de la Providence divine, rien de moins que le désastre militaire d'Andrinople, en 378, le plus grand désastre militaire subis par les Romains depuis Cannes, cinq siècles plus tôt : « le début de la fin pour Rome »⁷. L'empereur hérétique, donc illégitime, a été puni par Dieu – son corps, livré à la proie des flammes, n'aurait même jamais été retrouvé.

On retrouve chez Jérôme une partie de ce schéma – Orose lui a d'ailleurs sans doute emprunté son explication providentielle de la défaite d'Andrinople. Jérôme, tenté par le retrait ascétique hors du monde, et marqué par une vision élitiste du christianisme, ne peut s'empêcher de mettre en doute le modèle eusébien. Les péripéties parfois sanglantes de la crise arienne, la collusion des hérétiques avec certains empereurs sont pour lui le signe que l'Empire est en danger. Mais l'héritage de la culture classique des temps glorieux de Rome, dont il n'a jamais sur se départir, et ses liens avec le siège romain le poussent à opposer, tout au long de son texte, un Orient grec contaminé par l'hérésie arienne à une Rome gardienne de l'orthodoxie. Dans la lignée de nombreux hérésiologues, il semble associer la culture philosophique grecque aux tendances à l'hérésie. S'il ne remet pas en cause de façon nette le lien entre Eglise et Empire, il en relativise cependant l'optimisme. Du fait de sa nature annalistique, et de la pensée souvent subtile de son auteur, il est difficile de dégager du texte une signification symbolique ou théologique nette du phénomène hérétique : Jérôme ne fait pas de l'hérésie, dont il ne nie pas le pullulement, un signe des temps ou une cause des malheurs ; « s'il la rejette avec détermination hors de l'Eglise, il est amené à la réintroduire comme norme négative par rapport à laquelle se définit l'orthodoxie⁸. » Son histoire est celle d'un constat parfois pessimiste, mais aussi d'un combat permanent contre les *hostes Christi*.

La vision historique de Sulpice Sévère, qui s'illustre par son pessimisme à la fois dans sa peinture de la crise arienne et dans son récit de l'affaire priscillianiste, est toute entière subordonnée à son idéal ascétique, aristocratiquement et religieusement élitiste. Sulpice, dans les deux séquences que nous avons étudiées, nous décrit un Empire lentement gagné par l'épidémie hérétique, à laquelle personne n'échappe, pas mêmes les empereurs. N'émergent de ce sombre tableau que quelques figures de martyrs ou de saints,

7 LE BOHEC Yann, *Histoire des guerres romaines, Milieu du VIIIe s. avant J.-C – 410 après J.-C.*, L'Art de la Guerre, Tallandier, Paris, 2017, p. 546-547.

8 JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, IEAug, Paris, 1999, p. 435.

qui parviennent à affronter, juguler ou repousser l'hérésie : Athanase, Hilaire, Martin, surtout, et un petit nombre de purs. L'hérésie est un signe de la fin du monde, que notre historien croit proche : empereurs, usurpateurs, fonctionnaires et ecclésiastiques sont également touchés par la contagion qu'accompagnent tous les vices, et l'Empire pas plus que l'Eglise ne sont susceptibles de constituer une planche de salut. La seule échappatoire reste le retrait semi-monastique, en compagnie de quelques livres et de quelques amis. Mais sa représentation de l'épopée sectaire de Priscillien, ascète dévoyé par la soif de pouvoir temporel, et sa condamnation sans équivoque des hérétiques priscillianistes comme de leurs pourfendeurs révèlent la situation délicate du mouvement ascétique en cette fin du IV^e siècle. L'ombre de l'accusation d'hérésie plane aussi, de façon ironique, sur Martin : les dispositifs narratifs et rhétoriques de nos textes ont aussi montré que l'arme de l'hérésie a pu être à maintes reprises retournée contre les orthodoxes nicéens. L'indignation de Pacatus, sous l'œil de Théodose, les manœuvres tortueuses de Constance, ou la frénésie accusatoire d'Ithace d'Ossozona font la démonstration que l'hérésie sert celui qui la manie, surtout s'il a la faveur de l'empereur. Ce n'est que lorsque l'ascétisme cher à Sulpice Sévère finit par être, quelques années plus tard, soutenu par le siège romain cher à Jérôme, que la menace fut écartée, même si ce fut au prix d'une « recomposition » du mouvement, qui donna naissance au monachisme en Gaule⁹.

Totius orbis discordia : le trait le plus frappant des textes que nous avons parcourus reste cette image de l'hérétique comme source de désordre, de discorde, de dérèglement, de renversement. A des degrés divers, dans une gradation que notre plan a voulu mettre en évidence, d'Orose à Sulpice en passant par Jérôme – et nous aurions sans doute situé Rufin d'Aquilée en proche compagnie de Jérôme – l'hérésie est conçue à la fois comme la cause et le symptôme majeurs des désordres politiques ou ecclésiastiques, mais aussi naturels, dans l'Eglise et l'Empire. Dans la liste des *mali*, il s'avère que l'hérétique est en tête d'affiche, juste à côté de l'usurpateur : « pour les empereurs, les usurpateurs étaient conçus comme un danger bien plus grand que les barbares ou les païens. Les historiens de l'époque parlent surtout des premiers et c'est contre eux que les empereurs agissent d'abord. Les textes montrent que la légitimité impériale et l'orthodoxie chrétienne furent

9 DELAGE, Pascal-Grégoire, «La traque aux visages pâles en Gaule à la fin du IV^e siècle», in DELAGE, Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, p.123-139.

jugées plus cruciales que le débat pagano-chrétien¹⁰. » Ce constat d'Hervé Inglebert rejoint la prédominance, dans nos textes, et singulièrement dans la *Chronique* de Jérôme, de la représentation de l'hérésie comme un phénomène politique, troublant la vie de la cité et de l'Empire. Il y a évidemment là une contingence liée au genre pratiqué, l'historiographie ayant été consacrée en priorité à l'histoire militaire ou impériale : mais les écrivains chrétiens ont su transformer le genre. Les événements évoqués par nos historiens chrétiens ont néanmoins bien souvent à voir avec les tensions politiques d'une société antique en train de se transformer en Empire chrétien à travers la montée en puissance politique des évêques¹¹. L'intervention récurrente du pouvoir impérial dans nos trois récits montre aussi que l'hérésie était conçue, depuis le concile de Nicée, comme un problème politique, en plus d'être une question religieuse ; et ensuite, que les problèmes politiques étaient plus importants, aux yeux des empereurs, que les différences culturelles. La rareté des justifications doctrinales dans le récit historique tend aussi à le démontrer, même si la prédominance des faits dans le genre historique et le souci de l'efficacité rhétorique expliquent aussi cette discrétion de nos auteurs sur les questions de dogme.

Tantôt érigée en cause des malheurs passagers de l'Empire dans une conception providentialiste de l'histoire chrétienne, tantôt accusée d'être à l'instigation d'une véritable guerre civile faisant rage au sein de l'Eglise et de l'Empire, ou bien encore interprétée comme un signe des malheurs du temps et un symptôme de la corruption de l'Eglise par opposition à l'idéal ascétique, l'hérésie, à travers la métaphore de la contagion, l'hyperbole épidémique, et la revivification du schéma de la persécution, reste à chaque fois mise en cause par nos historiens, imprégnés par les représentations et les procédés hérésiologiques. L'hérétique n'est ainsi jamais motivé par la foi, mais bien par la jalousie, l'ambition, ou la soif de pouvoir.

Car nos historiens ne pouvaient nier l'importance du phénomène, comme le souligne Peter Van Nuffelen, qui a interrogé les notions de tolérance, de persuasion et de violence dans l'Antiquité tardive : « même si tous les auteurs tardo-antiques restaient attachés à l'unicité de la vérité, ils ne pouvaient échapper au fait que de nombreuses vérités religieuses existaient les unes à côté des autres. Une grande partie de la production

10 INGLEBERT, op. cit., p. 52.

11 Changements étudiés notamment par Peter BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive, Vers un Empire chrétien*, trad. Pierre Chuvin et Huguette Meunier-Chuvin, coll. « Points-histoire », Le Seuil, Paris, 1998.

patristique cherche à contrôler cette pluralité de fait, par exemple en recourant à la polémique, ou encore en répondant à des questions de fidèles qui constataient que leur voisin faisait les choses différemment d'eux¹². » Les textes de nos trois auteurs sont écrits avec ces deux objectifs car ils répondent tous à la même question : « les croyants sont divisés : que s'est-il passé ? » ; et en investissant un genre littéraire issu de la culture classique, ils font surtout du récit historique un outil d'autorité¹³, un instrument de persuasion et une arme polémique.

12 VAN NUFFELEN Peter, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Conférences de l'École Pratique des Hautes Études, Le Cerf, Paris, 2018, p. 156.

13 Le terme « autorité » est ici à prendre dans le sens étymologique du pouvoir de l'auteur d'un texte à s'imposer comme référence au sein d'une tradition. Hannah Arendt définit l'autorité, dans son sens politique, « en l'opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par arguments » : voir Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, Gallimard, coll. Folio/essais, Paris, 1995, p. 123.

Abréviations

CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CT	<i>Code Théodosien</i>
CUF	<i>Collection des Universités de France</i>
GCS	<i>Griechische Christlichen Schriftstelleren</i>
IEAug	<i>Institut des Etudes Augustiniennes</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LCL	<i>Loeb Classical Library</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
PL	<i>Patrologie latine</i>
PUF	<i>Presses universitaires de France</i>
REA	<i>Revue des Etudes Augustiniennes</i>
RSR	<i>Revue des sciences religieuses</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
VC	<i>Vigiliae Christianiae</i>
VL	<i>Vita Latina</i>

Bibliographie

I. Textes anciens

- Biblia sacra iuxta uulgatam uersionem*, éd. Robert WEBER & Roger GRYSO, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 [en ligne], consulté le 10 octobre 2021, URL : <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/lesen-im-bibeltext/>
- Chronica Gallica*, éd. Theodor MOMMSEN, in MGH, *Chronica Minora I*, Berlin, 1892.
- Conciles gaulois du IV^e s.*, éd. Charles MUNIER, intro., trad. et notes de Jean GAUDEMET, Le Cerf, SC 241, Paris, 1977.
- Concilia Hispaniae*, PL 84, Paris, 1862, 301-626.
- Ecrits gnostiques, La Bibliothèque de Nag Hammadi*, éd. Jean-Pierre MAHÉ & Paul-Hubert POIRIER, Gallimard, La Pléiade, Paris, 2007.
- Epistulae imperatorum pontificum aliorum (Collectio Auellana)*, éd. Otto GUENTHER, CSEL 35/1 & 35/2, Vienne, 1895 & 1898.
- King Alfred's Orosius*, éd. Henry SWEET, Early English Text Society, part 1, London, 1883.
- Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, vol I : code Théodosien, livre XVI, éd. T. MOMMSEN, trad. Jean ROUGÉ, introduction et notes de Roland DELMAIRE, SC 497, Le Cerf, Paris, 2005.
- AMBROISE DE MILAN, *Epistularum libri I-VI*, éd. O. FALLER, in CSEL 82/1, Vienne, 1968.
- AMMIEN MARCELLIN, *History*, éd. John Carew ROLFE, LCL, Londres, 1939.
- ARISTOTE, *Poétique*, éd. J. HARDY, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1932.
- , *Rhétorique*, tome I, éd. Médéric DUFOUR, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1968.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux apologies à l'empereur Constance pour sa fuite*, éd. Jan M. SZYMUSIAK, Le Cerf, SC 56 bis, Paris, 1987.
- AUGUSTIN, *Confessions*, éd. Pierre DE LABRIOLLE, CUF, Les Belles Lettres, Paris, tome I (1925), tome II (1969).
- , *De Haeresibus*, éd. R. VANDER PLAETSE & C. BEUKERS, in CCSL 46, Brepols, Leyden, 1969.
- , *De natura boni*, éd. J. ZYCHA, in CSEL 25/2, Vienne, 1892.

- , *Contra Mendacium*, éd. J. ZYCHA, in CSEL 41, Vienne, 1900.
- AUSONE, *Commemoratio professorum Burdigalensium*, in *Ausonius*, éd. Hugh G. EVELYN WHITE, LCL, Londres, vol I (1919).
- , *Parentalia*, in *Ausonius*, éd. Hugh G. EVELYN WHITE, LCL, Londres, vol I (1919).
- CICERON, *De l'orateur*, tome II, éd. E. COURBAUD, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1928.
- , *Correspondance*, tome II, éd. L.-A. CONSTANS, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1936.
- CLEMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*, éd. Annie JAUBERT, SC 167, Le Cerf, Paris, 1971.
- EPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, GCS 25 (1915), GCS 31 (1922) et GCS 37 (1933), éd. Karl HOLL, Leipzig.
- EUSEBE DE CESAREE, *Ecclesiastical History*, éd. E. SCHWARTZ, trad. Kirsopp LAKE, LCL, Londres, 1926.
- , *Über das Leben Constantins, Constantins Rede an die Heilige Versammlung, Tricennatsrede an Constantin*, éd. Ivar HEIKEL, vol. I, GCS 7, Leipzig, 1902.
- , *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, éd. Friedhelm WINKELMANN, bd. I, t. I, GCS 7, Berlin, 1975.
- , *Chronique*, tome I, éd. Aude COHEN-SKALLI et alii, La Roue à Livres, Les Belles Lettres, Paris, 2020.
- , *La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, trad. Pierre MARAVAL, Sagesses Chrétiennes, Le Cerf, 2001.
- HILAIRE DE POITIERS, *Collectanea antiariana parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. FEDER, in CSEL 65, Vienne, 1916.
- , *Contre Constance*, éd. André ROCHER, Le Cerf, SC 334, Paris, 1987.
- HYDACE, *Chronique*, éd. Alain TRANOY, Le Cerf, SC 218 & 219, Paris, 1975.
- IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, éd. Adelin ROUSSEAU et alii, Le Cerf, Paris : livre I, SC 263 et 264, 1979 ; livre II, SC 293 et 294, 1982 ; livre III, SC 210 et 211 ; livre IV, SC 100, 1965 ; livre V, SC 152 et 153, 1969.
- Itinera Hierosolymitana, saeculi IIII-VIII*, éd. P. GEYER, CSEL 39, Vienne, 1898.
- JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, Le Seuil, Paris, 1998.
- , *Legenda aurea*, éd. Th. GRAESSE, Libraria Arnoldiana, Leipzig, 1850.
- JÉRÔME, *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, éd. Rudolf HELM, trad. et notes de Benoît JEANJEAN et Bertrand LANÇON, Presses

- Universitaires de Rennes, Rennes, 2004.
- , *Eusebii Chronicon ; Hieronymi continuatio*, éd. Rudolf HELM, in GCS 47, Leipzig, 1913.
- , *Débat entre un luciférien et un orthodoxe*, éd. Aline CANELLIS, SC 473, Le Cerf, Paris, 2003.
- , *Gli uomini illustri (De viris illustribus)*, éd. Aldo CERESA-GASTALDO, Biblioteca Patristica, Florence, 1988.
- , *Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, éd. Edgardo Martin MORALES et Pierre LECLERC, SC 508, Le Cerf, Paris, 2007.
- , *Correspondance*, éd. Jérôme LABOURT, CUF, Les Belles Lettres, Paris, tome I (1949), tome II (1951), tome III (1953), tome IV (1954), tome V (1955), tome VI (1958), tome VII (1961), tome VIII (1963).
- JUSTIN, *Apologie pour les Chrétiens*, éd. Charles MUNIER, SC 507, Le Cerf, Paris, 2006.
- LEON, *Epistola ad Thuribium Asturicensem Episcopum*, in PL 84, 746-754.
- OPTAT DE MILEVE, *Traité contre les donatistes*, I-II, éd. Mireille LABROUSSE, SC 412, Le Cerf, Paris, 1995.
- OROSE, *Histoires (contre les païens)*, éd. Marie-Pierre ARNAUD-LINDET, CUF, Les Belles Lettres, Paris, tome I (1990), tome II (1991), tome III (2003).
- , *Consultatio siue commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum*, in *Priscilliani quae supersunt*, éd. Georg SCHEPSS, CSEL18, Vienne, 1889, pp. 149-157.
- PACATUS, *Panegyrique de Théodose*, XXIII, in *Panegyriques Latins*, éd. Edmond GALLETIER, CUF, Les Belles Lettres, Paris, tome III, 1955.
- PAULIN DE NOLE, *Epistulae*, éd. Wilhelm HARTEL, CSEL 29, Vienne, 1894.
- PHILASTRE DE BRESCIA, *Diversarum Haereseon Liber*, éd. F. MARX, CSEL 38, Vienne, 1898.
- PHILOSTORGE, *Histoire ecclésiastique*, éd. Joseph BIDEZ, trad. Edouard DES PLACES, introduction, révision et notes Bruno BLECKMANN, Doris MEYER & Jean-Marc PRIEUR, Le Cerf, SC 564, Paris, 2013.
- PLINE LE JEUNE, *Lettres, Livre X*, éd. Hubert ZEHNACKER & Nicole METHY, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 2017.
- PRISCILLIEN, *Priscilliani quae supersunt*, éd. Georg SCHEPSS, CSEL18, Vienne, 1889.
- PROSPER D'AQUITAINE, *Prosperi Tironis epitoma chronicon*, ed. Theodor MOMMSEN, in MGH, *Chronica Minora*, vol. I, Berlin, 1892.

- PSEUDO-AURELIUS VICTOR, *Abrégé des Césars*, éd. Michel FESTY, CUF, Paris, 1999.
- RUFIN D'AQUILEE, *Historia Ecclesiastica*, éd. Theodor MOMMSEN, in GCS 9, Leipzig, 1903-1909.
- SALLUSTE, *La Conjuraton de Catilina, La Guerre de Jugurtha*, éd. A. ERNOUT, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1941.
- SOCRATE DE CONSTANTINOPE, *Histoire ecclésiastique*, éd. Gunther Christian HANSEN, traduction et notes de Pierre PERICHON & Pierre MARAVAL, Le Cerf, Paris, livre I, SC 477 (2003), livres II-III, SC 493 (2005), livres IV-VI, SC 505 (2006), livre VII, SC 506 (2007).
- SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique*, éd. Jacques BIDEZ, trad. André-Jean FESTUGIERE, introduction et notes Bernard GRILLET et Guy SABBAH, Le Cerf, Paris, livres I-II, SC 306 (1983), livres III-IV, SC 418 (1996), livres V-VI, SC 495 (2005), livres VII-IX, SC 516 (2008).
- SULPICE SEVERE, *Chronique*, éd. André LAVERTUJON, Hachette, Paris, 1906.
- , *Chroniques*, éd. Ghislaine DE SENNEVILLE-GRAVE, SC 441, Le Cerf, Paris, 1999.
- , *Gallus, Dialogues sur les vertus de Saint Martin*, éd. Jacques FONTAINE, SC 510, Le Cerf, Paris, 2006.
- , *Vie de Saint Martin*, éd. Jacques FONTAINE, SC 133-135, Le Cerf, Paris, 1976.
- , *Sulpici Severi libri qui supersunt*, éd. Karl HALM, CSEL, vol. I, Gerold, Vienne, 1866.
- , *Sulpicii Severi Chronica*, éd. Piergiorgio PARRONI, CCSL 63, Brepols, Turnhout, 2017.
- TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, éd. François REFOULE & Pierre LABRIOLLE, SC 46, Le Cerf, Paris, 1957.
- , *Contre les Valentiniens*, éd. Jean-Claude FREDOUILLE, tome I : SC 280 ; tome II : SC 281, Le Cerf, Paris, 1981
- , *Contre Marcion*, éd. René BRAUN, Claudio MORESCHINI, tome I : SC 365, 1990 ; tome II : SC 368, 1991 ; tome III : SC 399, 1994 ; tome IV : SC 456, 2001 ; tome V : SC 483, 2004, Le Cerf, Paris.
- THEODORET DE CYR, *Histoire Ecclésiastique*, éd. Léon PARMENTIER, introduction Annick MARTIN, traduction de Pierre CANIVET revue et annotée par J. BOUFFARTIGUE, A. MARTIN, L. PIETRI et F. THELAMON, Le Cerf, Paris, livres I-II, SC 501 (2006), livres III-V, SC 530 (2009).

II. Ouvrages modernes

II.A. Articles de revues et chapitres d'ouvrages collectifs

- ALCIATI Roberto, « And the villa became a monastery : Sulpicius Severus' Community in Primulacium », in Hendrik DEY & Elizabeth FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram, The spaces of monastic observance in late Antiquity and the early Middle-Age*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 85-98.
- ANTONELLI Cécilia, « Hégésippe chez Eusèbe, *Histoire Ecclesiastique* IV, 21-22 : Διαδοχή et origine des hérésies » in *Apocrypha* 22, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 185-232.
- ARON Raymond, « Comment l'historien écrit l'épistémologie : à propos du livre de Paul Veyne », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26^e année, N. 6, Paris, 1971, pp. 1319-1354.
- AUBIN Jeffery, « Augustin et la rhétorique à la fin du IV^e siècle : quelques liens entre le *De doctrina christiana* et le *De rhetorica* » in *Revue d'Etudes augustiniennes et patristiques*, 60/1, 2014, pp. 91-110.
- AUDY Jean & RIQUET Raymond, « La basilique cémétériale de Montferrand (Aude) ; contribution à l'étude du peuplement des Grandes Invasions en Gaule » in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 105^e année, n^o2, 1961, pp. 185-204.
- BABUT Ernest-Charles, « Prémillac », in *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, tome 20, n^o80, 1908, pp. 457-468.
- BAGHOS Mario, « The Traditional Portrayal of St Athanasius according to Rufinus, Socrates, Sozomen, and Theodoret » in COSTACHE Doru, KARIATLIS Philip & BAGHOS Mario (dir.), *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2015, pp. 139-171.
- BAKER-BRIAN Nicholas, « Women in Augustine's anti-Manichaean writings: Rumour, rhetoric, and ritual » in Vinzent, Markus (éd.) *Studia Patristica LXX: Papers presented at the sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, Volume 18: St Augustine and his Opponents*, Studia Patristica, vol. 70. Leuven, Peeters, 2013, pp. 499-520.

- BARNES Timothy D., « Another Forty Missing Persons (A. D. 260-395) », in *Phoenix*, vol. 28, no. 2, 1974, pp. 224–233.
- , « Hilary of Poitiers on his exile », VC 46, Brill, Leiden, 1992, pp. 129-140.
- , « The Exile and Recalls of Arius », in JTS 60, Issue 1, April 2009, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 109–129.
- BASLEZ Marie.-Françoise. « Qui sont les chrétiens ? Le point de vue des Romains », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Les premiers temps de l'Eglise, de Saint Paul à Saint Augustin*, Gallimard et le Monde de la Bible, Paris, 2004, pp 171-180.
- BEATRICE Pier Franco, « The Word “Homousios” from Hellenism to Christianity » in *Church History*, 71 (2), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 243-272.
- , « De Rufin à Cassiodore. La réception des *Histoires ecclésiastiques* grecques dans l'Occident latin » in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 2001, pp. 237-257.
- BERTRAND Dominique, « Chronologie et exégèse chez Sulpice Sévère », in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 2001, pp. 451-467.
- BIARNE Jacques, « Moines et rigoristes en Occident », in Charles et Luce PIETRI (dir.), *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, tome II de *l'Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHIEZ et Marc VENARD, Desclée, Paris, 1995, pp. 747-768.
- BLAUDEAU Philippe, « Exercer le pouvoir dans l'Eglise après 313 » in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et le pouvoir*, Actes du VI^e colloque de La Rochelle (6, 7 et 8 septembre 2013), Caritas Patrum, Royan, 2014, pp. 3-26.
- BOOTH A. D., « Notes on Ausonius' *Professores* », in *Phoenix*, Autumn, 1978, Vol. 32, No. 3 (Autumn, 1978), Classical Association of Canada, Toronto, pp. 235-249.
- BORD Lucien-Jean, « Aux origines du monachisme en Gaule : Les communautés martinienues du IV^e siècle », in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 119-3, 2012, mis en ligne le 30 octobre 2014, consulté le 30 septembre 2016, URL : <https://journals.openedition.org/abpo/2467>
- BORGONGINO Michele & STEFANI Grete, « Intorno alla data dell'eruzione dell'79 d.C. », in *Rivista di Studi Pompeiani*, XII-XIII, 2001-2002, L'Erma di Bretschneider, Rome, 2002, pp. 177-215.
- BOURDIEU Pierre, « L'opinion publique n'existe pas », in *Questions de sociologie*, Paris,

Les Éditions de Minuit, 1984, pp. 222-235.

BOWERSOCK Glen W., « From Emperor to Bishops: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century AD », in *Classical Philology*, 81, 4, University of Chicago Press, Chicago, 1986, pp. 298-307

BRALEWSKI Sławomir, « L'influence de l'empereur Constance II sur la composition des conciles », *Warszawskie Studia Teologiczne*, VIII, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Varsovie, 1995, pp. 127-148.

—, « The pious life of Empress Helena, Constantine the Great's mother, in the light of Socrates of Constantinople and Sozomen. », in *Studia Ceranea* 7, Łódź, 2017, p. 27–39.

BREYFOGLE Todd, « Magic, Women and Heresy in the Late Empire : the Case of the Priscillianists », in Paul MIRECKI & Marvin MEYER (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Religions in the Graeco-Roman World, n°129, Brill, Leiden, 1995, pp. 435-454.

BUREAU Bruno, « Construire l'image du prince en Occident entre 395 et 404 : les Panégyriques impériaux de Claudien et le « miroir du prince » », in *Interférences* [En ligne], 11, 2018, mis en ligne le 26 juillet 2018, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/interferences/6455>

BURGESS Richard W., « The Dark Ages Return to Fifth-Century Britain: The 'Restored' Gallic Chronicle Exploded » in *Britannia*, Vol. 21 (1990), Society for the Promotion of Roman Studies, pp. 185-195.

BURGESS Richard W. & KULIKOWSKI Michael, « The History and Origins of the Latin Chronicle Tradition », in *The Medieval Chronicle*, vol. 6, Brill, Leyden, 2009, pp. 153-177.

CALAME Claude, « Quand dire, c'est faire voir, l'évidence dans la rhétorique antique », in *Études de lettres*, Faculté des Lettres, Université de Lausanne, 1991, pp. 3-22.

—, « Vraisemblance référentielle, nécessité narrative, poétique de la vue. L'historiographie grecque classique entre factuel et fictif », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2012/1 (67e année), p. 81-101.

CANELLIS Aline, « Saint Jérôme et les ariens », in Jean-Michel POINSOTTE (éd.), *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IVe siècle*, Publications de l'Université de Rouen, Rouen, 2001, pp. 154-194.

CAVILLE Fabien, « Trois réflexions sur les ambiguïtés du personnage tragique : Aristote-Racine-Strehler », *Arzana* [En ligne], 14, 2012, mis en ligne le 13 juillet 2015, consulté le 23 juillet 2020, URL : <http://journals.openedition.org/arzana/634>

- CHAIEB Marie-Laure, « L'appartenance à l'Eglise dans le débat entre Irénée de Lyon et les gnostiques », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010.
- CHAPOT Frédéric, « Ouverture et résistance : Deux approches de la relation de l'Église avec l'extérieur aux II^e-III^e siècles », in RSR [En ligne], 81/1 | 2007, mis en ligne le 18 mars 2013, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/784>.
- CIZEK Eugen, « La poétique cicéronienne de l'histoire », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n^o1, mars 1988. pp. 16-25.
- CLEARY-SIMON Esmonde, « Éauze / Elusa (Gers) », in *Capitales éphémères. Des Capitales de cités perdent leur statut dans l'Antiquité tardive*, Actes du colloque Tours, 6-8 mars 2003 (*Supplément à la Revue archéologique du centre de la France*, 25) Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, Tours, 2004, pp. 417-418.
- COŞKUN Altay, « Chronology in the *Eucharisticos* of Paulinus Pellaeus: A Reassessment », in *Mnemosyne*, vol. 55, no. 3, 2002, Brill, Leiden, pp. 329–344.
- , « The *Eucharisticos* of Paulinus Pellaeus: Towards a Reappraisal of the Worldly Convert's Life and Autobiography », in *VC*, vol. 60, no. 3, 2006, pp. 285–315.
- COUMERT Magali « Les monarchies bretonnes des origines dans les récits britanniques du IX^{ème} siècle », in Actes du colloque *Vérité poétique, vérité politique, mythes, modèles et idéologies politiques au Moyen-Âge*, Brest, 2005, pp. 129-145, mis en ligne le 25 mai 2010, consulté le 25 avril 2021, URL : <http://hal.univ-brest.fr/hal-00484038/>
- COURTOIS Christian, « Auteurs et scribes : remarques sur la chronique d'Hydace » in *Byzantion*, vol. 21, no. 1, 1951, pp. 23–54.
- DEBIE Muriel, « L'historiographie tardo-antique, une littérature en extraits », in Sébastien MORLET (éd.), *Lire en extraits*, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, Paris, 2015, pp.393-413.
- DE CERTEAU Michel, « Une épistémologie de transition : Paul Veyne », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 27^e année, N. 6, 1972, pp. 1317-1327.
- DECHARNEUX Baudouin, « Hérésies, sectes et mystères des premiers siècles de notre ère », in Alain DIERKENS et Anne MORELLI (éd.), *Sectes et hérésies de l'Antiquité à nos jours*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2002, pp. 29-43.
- DE CONINCK Luc, « Orosius on the *uirtutes* of his narrative », in *Ancient Society*, Vol. 21, Peeters, Louvain, 1990, pp. 45-57.

- DECOUSU Laurence, « L'abandon de la pénitence dans la réconciliation des ariens d'origine barbare aux V^e et VI^e siècles », RSR, 85/2, 2011, [en ligne], mis en ligne le 25 septembre 2015, consulté le 02 juillet 2021, URL : <http://journals.openedition.org/rsr/1985>.
- DECRET François, « Du bon usage du mensonge et du parjure. manichéens et Priscillianistes face à la persécution dans l'Empire chrétien (IVe-Ve siècles) », in *Mélanges Pierre Lévêque*, Tome 4 : Religion, Université de Franche-Comté, Besançon, 1990, pp. 141-149.
- DE FORMIGNY Dominique, « Paulin de Pella : Eucharisticos », in *Warszawskie Studio Teologiczne*, vol. 16, 2003, Akademię Katolicką w Warszawie, Varsovie, p. 85-100.
- DELACROIX Christian, « Ecriture de l'histoire », in Christian DELACROIX, François DOSSE, Patrick GARCIA et Nicolas OFFENSTADT (dir.), *Historiographies, Concepts et débats*, Gallimard, folio histoire, Paris, 2010, vol. II, pp. 731-743.
- DE LA FORTELLE Bruno, « L'unité chrétienne dans le *Contre Auxence* d'Hilaire de Poitiers », in DELAGE Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IVe colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 141-160.
- DELCOGLIANO Mark, « The Date of the council of Serdica : A Reassessment of the Case for 343 », in *Studies in Late Antiquity*, vol. 1, n°3, University of California Press, Berkeley, 2017, pp. 282-310.
- DELAGE Pascal-Grégoire, « Euchrotia et les martyrs de Trèves », in *Caritas Patrum* [en ligne], mis en ligne le 15 octobre 2017, consultée le 28 août 2018, URL : <http://caritaspatrum.free.fr/spip.php?article97>
- , « Galla, mais pas la Gauloise », in *Caritas Patrum* [en ligne], mis en ligne le 15 février 2019, consultée le 11 août 2021, URL : <http://caritaspatrum.free.fr/spip.php?article1004>
- , « Dames d'Aquitaine en quête de pères spirituels », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes*, Actes du colloque de La Rochelle (6 et 7 septembre 2003), Caritas Patrum, Royan, 2009, pp. 326-353.
- , « La traque aux visages pâles en Gaule à la fin du IVe siècle », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IVe colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, p.123-139.

- DELMAIRE Roland, « Les usurpateurs du Bas-Empire et le recrutement des fonctionnaires (essai de réflexion sur les assises du pouvoir et leurs limites) », in François PASCHOUD & Joachim SZIDAT (éd.), *Usurpationen in den Spätantike*, Historia Einzelschrift 111, Stuttgart, 1997, pp. 111-126.
- DESCAMPS Florence, « Appliquer une critique des sources exigeante », in *L'historien, l'archiviste et le magnétophone : De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris : Institut de la gestion publique et du développement économique, 2005 [en ligne] dernière consultation le 23 septembre 2021, URL : <http://books.openedition.org/igpde/599>.
- DEUFFIC Jean-Luc, « La production manuscrite des scriptoria bretons (VIIIe-XIe s.) » in *Landévennec et le monachisme breton dans le Haut Moyen-Âge, Actes du colloque du 15ème centenaire de l'abbaye de Landévennec, 25-27 avril 1985*, Association Landévennec, 1985, pp. 289-321.
- , « Chapitre III : les manuscrits de Landévennec », in Marc SIMON, *L'Abbaye de Landévennec de saint Guérolé à nos jours*, Ouest France, 1985, pp. 259-279.
- DEVILLERS Olivier, « Les procédés de la persuasion historique dans le *Catilina* de Salluste » in VL, n°176, 2007, pp. 134-148.
- DOIGNON Jean, « Du nouveau dans l'exploration de l'oeuvre d'Hilaire de Poitiers (1983-1988): recension critique de six ouvrages », in REA vol. 34, n°1, Paris, 1988, pp. 93-105.
- DRAKE Harold A., « Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 79, no. 1, Oxford University Press, 2011, pp. 193–235.
- DROSS Juliette, « Texte, image et imagination : le développement de la rhétorique de l'évidence à Rome », in *Pallas* [en ligne], 93 | 2013, mis en ligne le 1^{er} novembre 2013, dernière consultation le 10 septembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/pallas/1513>
- DUBOIS Jean-Daniel, « Polémiques, pouvoir et exégèse : l'exemple des gnostiques anciens en monde grec », in Monique ZERNER (éd.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Collection du Centre d'Etudes Médiévales de Nice, Nice, 1998, pp. 39-55.
- DUBUISSON Michel, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain : du concept au slogan », in *L'Antiquité classique* 70, Paris, 2001, pp. 1-16.
- DUVAL Frédéric, « A quoi sert encore la philologie ? Politique et philologie aujourd'hui », in *Laboratoire italien, politique et société*, n°7, Paris, 2007, pp. 17-40.

- DUVAL Yves-Marie, « Jérôme et l'histoire de l'Eglise au IV^{ème} siècle », in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles, Actes du 2^e colloque international de Patristique, Tours, 2000*, Beauchesne, Paris, 2001, pp. 381-408.
- EDROM Julien, GUERIN Raphaël, GRIOT Witold, SMOLOVIC, Ksenia & VILLARD Flavien (2018). « Pour un usage du stéréotype en Histoire », in *Hypothèses*, 2018/1 (21), p. 93-102.
- EIGLER Ulrich, « Hieronymus », in Hubert CANCIK & Helmut SCHNEIDER (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003.
- ESCRIBANO PANO Maria Victoria, « Magia, Maniqueísmo Y Cristianismo: El Concilio I de Caesaraugusta (ca. 379) », in *I Concili Della Cristianità Occidentale, XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 2002, pp. 89-116.
- , « Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania : Arianism and Priscillianism », in Kim BOWES & Michael KULIKOWSKI (éd.), *Hispania in Late Antiquity : Current Perspectives*, Brill, Leiden-Boston, 2005, pp. 121-149.
- , « La construction de l'image de l'hérétique dans le code Théodosien XVI », in Jean-Noël GUINOT & François RICHARD (éd.), *Empire chrétien et Eglise aux IV^e et V^e siècles: Intégration ou concordat ? Le témoignage du Code théodosien*, Paris, 2008, p. 389-412.
- , « Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía Teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación », in *Mainake*, n°31, La investigación sobre la Antigüedad Tardía en España: estado de los estudios y nuevas perspectivas, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Malaga, 2009, pp. 95-113.
- , « The Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus XVI », in Jean-Jacques AUBERT & Philippe BLANCHARD (éd.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Genève 2009, pp. 39-66.
- , « Chapter four : Maximus' Letters in the Collectio Auellana : a comparative study » in Rita LIZZI-TESTA & Giulia MARCONI (éd.), *The Collectio Auellana and its revivals*, Cambridge scholar publishing, Cambridge, 2019, pp. 50-85.
- , « From norm to identity: Christians and Manichaeans in Codex Theodosianus XVI: separated by the law » in *Figures d'empire, fragments de mémoire : Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II^e s. av. n. è.–VI^e s. de. n. è.)* [en ligne], Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2011, mis en ligne le 16

octobre 2020, consulté le 29 août 2021), URL : <http://books.openedition.org/septentrion/68669>.

- FEDOU Michel, « L'écriture de l'histoire religieuse dans le christianisme ancien », in *Recherches de Science religieuse*, 92, Paris, 2004, pp 539-568.
- FERNANDEZ Gonzalo, « La deposición del obispo Asclepas de Gaza », in *Studia Historica, Historia Antigua*, N° 13-14, La péninsule ibérique en la antigüedad: imagen de un territorio, Salamanca, 1995-96, pp. 401-404.
- , « Liberio y el homoiousianismo », in *Antigüedad Y Cristianismo*, 23, Universita de Murcia, Murcia, 2006, pp. 499-502.
- FERREIRO Alberto, « Jerome's polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4) », in *REA* 39, Paris, 1993, pp. 309-332.
- FEVRIER Paul-Albert, « La ville et le "désert" (A propos de la vie religieuse aux IVe et Ve siècles) », in *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, Ecole française de Rome, Rome, 1996, pp. 495-509.
- FONTAINE Jacques, « L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Sévère », in *Classica et Iberica : a Festschrift in Honor of the Reverend Joseph M. F. Marique, s.j.*, P. T. Brennan (éd.), Worcester, 1975 p. 355-392.
- , « La perception du temps historique chez Sulpice Sévère : contradictions et cohérences », in *Revue des Études Anciennes*, Presses Universitaires de Bordeaux, tome 90, n°1-2, Bordeaux, 1988, pp. 163-176.
- , « Pureté et mélange : le racisme spirituel de Sulpice Sévère », in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, *Studia ephemeridis Augustinianum*, 27, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1988, pp. 233-251.
- , « L'éclat de la romanité dans l'Aquitaine du IVe siècle », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, Paris, 1989, pp. 72-85.
- , « Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du IVe s. gallo-romain », in *Médiévales* n°25, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1993, pp. 17-32.
- FOURNIER Eric, « Exiled Bishops in the Christian Empire : Victims of Imperial Violence? », in Harold. A. DRAKE (éd.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Routledge, 2006, pp. 157-166.
- GARZANITI Justine, « Vrai, faux, persuasion et vraisemblance. Dialectique et rhétorique chez Aristote » in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 105, n°3,

- Louvain, 2007, pp. 311-332.
- GERRARD James, « Le souvenir des tyrans dans la Bretagne du Ve siècle : Magnus Maximus et Constantin III », *Les Grandes figures historiques dans les lettres et les arts*, n° 8 (2019), mis en ligne le 15 juillet 2019, consulté le 25 avril 2021, URL : <http://figures-historiques.revue.univ-lille.fr/8-2019-ISSN-2261-0871/>
- GOETSCHÉL Jacques, « Les Pères de l'Église : la tentation du théâtre », in *Études théologiques et religieuses*, vol. 82, no. 3, 2007, pp. 393-415.
- GRANDJEAN Michel, « L'ère de Priscillien ou la grande faute du christianisme ? » in *Revue de théologie et de philosophie*, n°132, Droz, Genève, 2000, pp. 361-376.
- GREEN R. P. H., « Prosopographical notes on the family and friends of Ausonius », in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, no. 25, Oxford University Press, Oxford, 1978, pp. 19–27.
- GUARD Thomas, « Cicéron : l'orateur, l'histoire et l'identité romaine », in *Cahiers des études anciennes* [En ligne], XLVI | 2009, mis en ligne le 13 mars 2010, consulté le 23 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/180>.
- GUICHARD Laurent, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens *de haereticis et paganis* » in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^{ème} siècle*, Paris, 2014, pp. 63-89.
- HAMMAN Adalbert-Gautier, « Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le Pape Libère ? », in *Études patristiques : méthodologie, liturgie, histoire, théologie*, Beauchesne, Paris, 1991, pp. 235-242.
- HINARD François, « Le point de vue de l'historien », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 2010, Supplément 4.2, Belfort, 2010, pp. 621-627.
- HUMFRESS Caroline, « Roman Law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III - VI Centuries) » in Susanna ELM, Eric REBILLARD & Antonella ROMANO (éd.), *Orthodoxie, christianisme, histoire - Orthodoxy, Christianity, History*, Ecole Française de Rome, Rome, 2001, pp. 125-147.
- HUMPHRIES Mark, « In Nomine Patris : Constantine the Great and Constantius II in christological polemic », in *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, Band 46, H4, Franz Steiner Verlag, Leipzig, 1997, pp. 448-464.
- HUNT E. D., « Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus », in *The Classical Quarterly*, vol 35, n°1, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 186-200.
- INGLEBERT Hervé, « La signification de «Rome» dans les *Chroniques* d'Eusèbe et de

- Jérôme », in *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, N°24, Strasbourg, 1999, pp. 181-192.
- , « L'histoire des hérésies chez les hérésiologues », p. 109-110, in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 2001, pp 105-125.
- , « Le développement de l'historiographie chrétienne dans le monde méditerranéen (IIe-VIIe siècles de notre ère) » in *Mediterraneo Antico*, 4,2, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa, 2001, p. 559-584.
- , « Antiquité tardive », in Christian DELACROIX, François DOSSE, Patrick GARCIA et Nicolas OFFENSTADT (dir.), *Historiographies, Concepts et débats*, Gallimard, folio histoire, Paris, 2010, vol. II, pp. 967-971.
- , « Les historiens et les clairs-obscur de l'Antiquité tardive », in *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Actes du colloque international de Besançon (12 et 13 novembre 2014)*, Collection « ISTA » 1332, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, 2015, pp. 43-61.
- JEANJEAN Benoît, « L'élaboration du discours antihérétique dans l'Antiquité tardive », in *Heresis*, 44-45, Centre d'Etudes Cathares, Carcassonne, 2006, pp. 9-36.
- , « Comment peut-on être hérétique dans l'Église des premiers siècles ? ou la fabrication de l'hérétique dans l'Antiquité tardive » in *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XX^e siècle : Le religieux et le politique* [en ligne], Presses universitaires du Midi, Toulouse, 2015, mis en ligne le 27 février 2020, consulté le 19 septembre 2021, URL : <http://books.openedition.org/pumi/15757>.
- , « Saint Jérôme entre polémique et hérésiologie (Du portrait à charge à l'hérésiologie dans l'*Adversus Helvidium*, l'*Adversus Iovinianum* et le *Contra Vigilantium*) », in Jean-Michel POINSOTTE (éd.), *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, Publications de l'Université de Rouen, Rouen, 2001, pp. 143-153.
- JONES Michael E. & CASEY John, « The Gallic Chronicle Restored: A Chronology for the Anglo-Saxon Invasions and the End of Roman Britain », in *Britannia*, Vol. 19, (1988), Cambridge, 1988, pp. 367-398.
- KÖNIG Daniel, « Motives and Justifications for Enforcing Religious Conformity : a Manichaean -Priscillianist Case Study (302–572) », in *Francia*, Bd. 35, Institut historique allemand, Paris, 2008, pp. 1-31.
- KRETZSCHMAR Jr, William A. « Adaptation and "anweald" in the Old English Orosius », in *Anglo-Saxon England*, Vol. 16 (1987), Cambridge University Press, pp. 127-145.

- LAGARRIGUE Georges, « Orose, Histoires (contre les païens), Considérations sur la valeur rhétorique de l'ouvrage », in *Pallas*, n°48, Presses Universitaires du Midi, Toulouse, 1998, pp. 157-171.
- LAFFERTY Maura K., « Translating Faith from Greek to Latin : Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan », in *Journal of Early Christian Studies*, 11, 1, John Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp. 21-62.
- LAURENCE Patrick, « L'implication des femmes dans l'hérésie : le jugement de saint Jérôme » in *REA* 44, Paris, 1998, pp. 241-267.
- LE BOULLUEC Alain, « L'hérésie d'après le Code théodosien (XVI) : l'aggravation d'un grief », in Christian BROUWER, Guillaume DYE et Ania VAN ROMPAEY (éd.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2015, p. 15-26.
- LEPELLEY Claude, « Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique », in *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle, Image et autorité*, Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995), École Française de Rome, Rome, 1998, pp. 17-33.
- LE ROUX Patrick, « Les *Hispaniae* (IV^e-V^e siècle) : redéfinitions administratives des espaces provinciaux entre Dioclétien et l'installation des Wisigoths (508) », *Mélanges de la Casa de Velázquez* [En ligne], 49-2 | 2019, mis en ligne le 25 novembre 2019, consulté le 26 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/mcv/10845>
- LIENHARD Joseph T. « Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and 'Sabellius.' » in *Church History*, vol. 58, no. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 157–167.
- MAIER Harry O., « Religious Dissent, Heresy, and Households in Late Antiquity », in *VC* 49, n°1, Brill, Leiden, 1995, pp. 49-63.
- MANDERS Erika, « Macedonius, Constantius and the Changing Dynamics of Power », in Carmen Angela CVETKOVIC and Peter GEMEINHARDT (éd.), *Episcopal Networks in Late Antiquity*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2019, pp. 249-266.
- MARASCO Gabriele, « L'accusa di magia e i cristiani nella tarda antichità », in *Augustinianum*, 51/2, 2011, p.367-421.
- MARAVAL Pierre, « Païens, chrétiens et dissidents », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Les premiers temps de l'Eglise*, Gallimard/folio histoire, Paris, 2004, pp. 646-657.
- , « Les évêques du IV^e s. entre recours à l'empereur et revendications d'indépendance », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et le pouvoir*, Actes du colloque de La Rochelle (6, 7 et 8 septembre 2013), Caritas Patrum, Royan, 2014, pp.

39-52.

- , « Le devoir religieux des empereurs », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, 2014, pp. 37-62.
- , « L'idéologie impériale de Constantin selon Eusèbe de Césarée », in Marie-François BASLEZ & Christian-Georges SCHWENTZEL, *Les dieux et le pouvoir, Aux origines de la théocratie*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2016, pp. 135-141.
- , « Constantin est-il devenu arien ? » in VILELLA MASANA, Josep (ed.), *Constantino, ¿el primer emperado cristiano? : religión y política en el siglo IV, Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona i Tarragona, del 20 al 24 de març de 2012*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2015, pp. 249-256.
- MARKSCHIES Christoph, « Collectio Auellana » in Hubert CANCIK & Helmut SCHNEIDER (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003.
- , « Episkopos, Episkopoi » in Hubert CANCIK & Helmut SCHNEIDER (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003.
- , « Hilarius of Poitiers, 4th century AD » in Hubert CANCIK & Helmut SCHNEIDER (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003.
- MARINCOLA John, « Beyond pity and fear : the emotions of history », in *Ancient Society*, vol. 33, Leuven, Peeters, 2003, pp. 285–315.
- MARTIN Annick, « Le fulgurant succès d'Arius », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Les Premiers temps de l'Eglise*, Gallimard/folio histoire, Paris, 2004, pp 690-698.
- MARTIN Céline, « Montanus et les schismatiques : la reprise en main d'une périphérie hispanique au début du VI^e siècle », in *Médiévales* [En ligne], 51 | automne 2006, mis en ligne le 27 mars 2009, consulté le 02 mai 2019, URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1586>.
- MARTIN Paul Marius, « Salluste ou la naissance de l'histoire à Rome », in *Interférences – Ars scribendi*, n°4 [en ligne], mis en ligne le 21 juillet 2006, consulté le 06 septembre 2020, URL : http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/article.php?id_article=38&var_affichage=vf.
- McMAHON Madeline, « Polemic in Translation : Jerome's Fashioning of History in the Chronicle », in Walter POHL & Veronika WIESER (éd.), *Historiography and Identity I: Ancient and Early Christian Narratives of Community*, CELAMA 24, Brepols,

- Turnhout, 2019, pp. 219-245.
- METZLER Karin, « Athanasius » in Hubert CANCIK & Helmut SCHNEIDER (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003.
- MILLOT Romain, « Catilina, pour combien de temps encore ? Actualités bibliographiques sur un conspirateur trop connu », in *Anabases* [En ligne], 25, 2017, mis en ligne le 01 avril 2020, consulté le 19 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/6054>.
- MIMOUNI Simon Claude, « La question de l'hérésie ou de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie. Etude critique », in *Apocrypha, International Journal of Apocryphal Literature*, 20, 2009, pp. 265-279.
- , « Les Origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ? », in *Revue Biblique*, vol. 115, n°3, juillet 2008, Peeters, pp. 360-382.
- MITCHELL Jill, « The Eastern and Western Consulship in the Later Roman Empire », in *Hiperboreea. Journal of History*, vol. 5, N°1, Bucarest, 2018, pp. 5-16.
- MOREAU Tiphaine, « Épître XXXI de Paulin de Nole et Chronique de Sulpice Sévère », in François GUILLAUMONT et Patrick LAURENCE (éd.), *La présence de l'histoire dans l'épistolaire*, Presses universitaires François-Rabelais, Tours, 2012, pp. 121-130.
- MORLET Sébastien, « Ecrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée », in *L'information littéraire*, vol. 57, Les Belles Lettres, Paris, 2003, pp. 3-15.
- MUEHLBERGER Ellen, « The Legend of Arius' Death: Imagination, Space and Filth in Late Ancient Historiography », in *Past & Present*, Volume 227, Issue 1, May 2015, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 3–29.
- MUHLBERGER Steven, « Prosper's Epitoma Chronicon : was there an edition of 443 ? » in *Classical Philology* Vol. 81, No. 3 (July 1986), Chicago, 1986, pp. 240-244.
- , « Looking back from mid-century : the Gallic chronicler of 452 and the crisis of Honorius reign » in John DRINKWATER & Hugh ELTON (éd.), *Fifth century Gaul, a crisis of identity ?*, New York, 1992, pp. 28-37.
- MUNIER Charles, « Analyse du traité de Tertullien *De praescriptione haereticorum* » in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 59, fascicule 1, Paris, 1985, pp. 12-33.
- NAUROY Gérard, « Le printemps 386 à Milan et le combat d'Ambroise », in *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, Metz, 1988, pp. 45-104 [en ligne, dernière consultation le 29 août 2021] URL :

http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34463/ANM_1987_45.pdf

- , « Le fouet et le miel, Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais », in *Recherches augustiniennes et patristiques*, vol. 23, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1988, pp. 3-86.
- , « Ambroise de Milan ambassadeur a la cour de Trèves d'après la Lettre 30 (24 M) a Valentinien II », in *Connaissance des Pères de l'Église* n° 129, mars 2013, p. 2-18.
- OLIVARES GUILLEM Andrés, « Actitud del Estado romano ante el priscilianismo », in *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, t. 14, Madrid, 2001, pp. 114-127.
- ORLANDI Tito « Audiani » in DI BERARDINO, Angelo (éd.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Volume I, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 442-43.
- PALANQUE Jean-Remy, « L'Empereur Maxime » in *Les Empereurs romains d'Espagne*, Actes du Colloque international sur les Empereurs romains d'Espagne, Madrid, 31 mars au 6 avril 1964, Paris, 1965, pp. 255-291.
- PASSELAC Michel, « D'Elesiodunum à Elusio : nouveaux documents sur l'occupation préromaine de Montferrand (Aude) et le déplacement de l'agglomération », in *Bulletin de la Société d'Études Scientifiques de l'Aude*, Société d'études scientifiques de l'Aude, Carcassonne, 2006, pp.21-34.
- PAYEN Pascal, « En guise de présentation (suite) : Document et monument : les historiens anciens entre histoire scientifique et histoire des représentations », in *Anabases* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 1^{er} juillet 2011, dernière consultation le 21 septembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/anabases/1705>.
- PAWLAK Marcin, « Hydace et le désordre de son temps », in Dariusz BRODKA (dir.), *Continuity and change : studies in Late Antique Historiography*, Electrum, vol. 13, Cracovie, 2007, pp. 29-38.
- PEBARTHE Christophe, « Comment lire un collègue ? De la lecture de Thucydide. » in Olivier DEVILLERS & Breno Battistin SEBASTIANI (éd.), *Sources et modèles des historiens anciens*, Ausonius Scripta Antiqua 109, Bordeaux, 2018, pp. 37-51.
- PIAY AUGUSTO Diego, « Le lieu d'enterrement de Priscillien », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 2016/2, 42/2, Presses Universitaires de Franche-Comté, pp. 191-210.
- PIETRI Charles, « L'épanouissement du débat théologique et ses difficultés sous Constantin : Arius et le concile de Nicée » in Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI et alii (éd.), *Histoire du Christianisme, tome II, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, pp. 249-288.

- , « Les succès : la liquidation du paganisme et le triomphe du catholicisme d'Etat » in Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI et alii (éd), *Histoire du Christianisme, tome II, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, pp. 399-434.
- , « La question d'Athanase vue de Rome (338-360) », in *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 631-664.
- , « La conversion de Rome et la primauté du pape (IVe-VIe siècle.) », in *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 23-47.
- , « Aristocratie milanaise, païens et chrétiens au IVème siècle », in *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 981-1006.
- , « L'hérésie et l'hérétique selon l'Église romaine (IVe-Ve siècles) », in *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Publications de l'École française de Rome, 234, Rome, 1997, pp. 699-719.
- PIETRI Charles, PIETRI Luce et DUVAL Yvette, « Peuple chrétien ou Plebs : le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident. » in *Actes de la table ronde autour de l'oeuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Collection de l'École française de Rome, 159, Rome, 1992, p. 373-395. Repris dans PIETRI Charles, *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Publications de l'École française de Rome, 23, Rome, École Française de Rome, 1997, pp. 1059-1081.
- PIETRI Luce, « Constantin et/ou Hélène, promoteurs des travaux entrepris sur le Golgotha: les comptes rendus des historiens ecclésiastiques grecs du Ve siècle », in Bernard POUDERON & Yves-Marie DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 2001, p. 371–380.
- PITCHER Luke V., « Characterization in Ancient Historiography », in John MARINCOLA (éd.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2007, pp. 102-117.
- POTTIER Bruno, « Peut-on parler de révoltes populaires dans l'Antiquité tardive ? », in *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* [En ligne], 123-2, 2011, mis en ligne le 19 février 2013, consulté le 18 janvier 2018, URL : <https://journals.openedition.org/mefra/438>
- POUDERON Bernard, « Dedans ou dehors, la question des frontières du christianisme au

- second siècle » in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 29-45.
- POURKIER Aline, « Une méthode pour aborder scientifiquement l'hérésiologie d'Épiphanes et un aperçu des résultats obtenus », in *Mélanges Étienne Bernand*. Annales littéraires de l'Université de Besançon, 444, Besançon, 1991, pp. 351-362.
- RAEPSAET-CHARLIER Marie-Thérèse, « La « couleur » politique de Catilina. Réflexions d'après un ouvrage récent » in *L'antiquité classique*, Tome 81, 2012. pp. 169-175.
- RATTI Stéphane, « Signes divins et histoire politique dans la *Chronique* de Jérôme » in SAINT JERÔME, *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, éd. Benoît JEANJEAN et Bertran LANÇON, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 179-194.
- RIST John M. , « Macedoniani », in Hubert CANCIK & Helmut SCHNEIDER (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte* , J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003.
- ROBERTS Michael, « Martin meets Maximus : the Meaning of a Late Roman Banquet », in REA 41, Paris, 1995, pp. 91-111.
- ROMANACCE François-Xavier, « Etude de la catégorisation dans la répression religieuse : le donatisme, parti, schisme, hérésie », in Marie-Françoise BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^{ème} siècle*, Paris, 2014, pp. 91-138.
- ROUSSELLE Aline, « Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste », in *Revue des Études Anciennes*, tome 83, Paris, 1981, n°1-2, pp. 85-96.
- SAGHY Marianne, « *Veste Regia Indutus* : Representations of the Emperor in the *Vita Martini* », in *IKON, Journal of Iconographic Studies*, vol. 5, CIS, Rijeka, 2012, pp. 47-55.
- SALAMON Gérard, « Cicéron entre histoire et biographie », in *Interférences* [En ligne], 5 | 2009, mis en ligne le 11 décembre 2014, consulté le 24 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/interferences/899>.
- SALAMITO Jean-Marie, « Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique : brèves réflexions en guise d'introduction », in Pascal-Grégoire DELAGE (éd.) *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e

- colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 5-17.
- SANCHEZ Sylvain Jean Gabriel, « Priscillien et le Priscillianisme en Hispanie », in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, CVIII, Presses universitaires de l'Institut catholique de Toulouse, Toulouse, 2007, pp. 483-508.
- , « Le destin d'un homme cultivé du IV^e s. : Priscillien d'Avila » in François PLOTON-NICOLLET & Benjamin GOLDLUST (éd.), *Le Païen, le chrétien, le profane, Recherches sur l'Antiquité tardive*, « Religions dans l'histoire », Presses universitaires de Paris Sorbonne, Paris, 2009, pp. 119-144.
- , « Le Priscillianisme selon Orose », [en ligne], dernière consultation le 05 septembre 2021. URL : <https://www.sjgsanchez.fr/wp-content/uploads/2018/05/sjgsanchez-Augustinus.pdf> ; version française de l'article « El priscilianismo, según Orosio », in *Augustinus*, 57/1, 2012, p. 177-192.
- , « Les Priscillianistes ou les autres gnostiques », in *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXX 1, 2012, pp. 125-148.
- , « Priscillien contaminé par un conformisme paranoïaque », in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, CXXI/1, Presses universitaires de l'Institut catholique de Toulouse, Toulouse, 2020, pp. 79-97.
- SAXER Victor, « L'Eglise et l'Empire chrétien au IV^e s. : la difficile séparation des compétences devant les problèmes doctrinaux et ecclésiologiques », in *Revue des sciences religieuses* 77, n°1, Faculté de théologie catholique de Strasbourg, Strasbourg, 2003, pp. 11-30.
- SAYLOR RODGERS Barbara, « Merobaudes and Maximus in Gaul », in *Historia* XXX, Wiesbaden, 1981, pp. 82-105.
- SCOPELLO Madeleine, « Les milieux gnostiques : du mythe à la réalité sociale », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 152^e année, N. 4, 2008, pp. 1771-1789.
- SESTON William, « Constantine as a 'bishop' », *The Journal of Roman Studies*, vol. 37, Parts 1 and 2, Society for the promotion of Roman studies, Cambridge, 1947, pp. 127-131.
- SPÄTH Thomas, « Salluste, *Bellum Catilinae* : un texte tragique de l'historiographie ? » in *Pallas*, 49/1998, Marie-Hélène GARELLI-FRANÇOIS (éd.), *Rome et le tragique*, pp. 173-195.
- STENGERS Jean, « L'historien a horreur du vide », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 82 fasc. 1-2, 2004, Histoire médiévale, moderne et contemporaine

- Middeleeuwse. moderne en hedendaagse geschiedenis. pp. 141-149.
- STEVENSON Walt, « Exiling Bishops : the Policy of Constantius II » in *Dumbarton Oaks Papers*, 68, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Harvard, 2014, pp. 7-27.
- TARDIEU Michel, « Marcion et la rupture radicale », in BASLEZ Marie-Françoise (éd.), *Les Premiers temps de l'Eglise, de Saint Paul à Saint Augustin*, Gallimard/Le Monde de la Bible, Paris, 2004, pp. 401-407.
- THELAMON Françoise, « Rufin : l'Histoire ecclésiastique et ses lecteurs occidentaux », in GIROLAMI, Maurizio (éd.), *L'Oriente in Occidente, L'opera di Rufino di Concordia, Supplementi Adamantius IV*, Brescia, 2014, pp. 163-178.
- , « L'histoire de l'Église comme “ histoire sainte ” », in REA, XXV, Paris, 1979, p. 184-191.
- , « Apôtres et prophètes de notre temps », in *Storia ed Esegese in Rufino di Concordia, Actes du 2^e colloque de Portogruaro, 18-20 mai 1990, Antichità Altoadriatiche*, 39, Arti Grafice Friulane, Udine, 1992, p. 171-198.
- TOOM Tarmo, « Marcellus of Ancyra and Priscillian of Avila: Their Theologies and Creeds » in VC vol. 68, no. 1, Brill, Leiden, 2014, pp. 60–81.
- VAESEN Jos, « Sulpice Sévère et la fin des temps », in Werner VERBEKE, Daniel VERHELST et Andries WELKENHUYSEN (éd.), *The Use and Abuse of eschatology in the Middle Ages*, Louvain, 1988, pp 49-70.
- VALLAT Daniel, « Structures dynamiques et tropisme culturel dans les recueils épitaphiques d'Ausone », in Etienne WOLFF (éd.), *Ausone en 2015 : bilan et nouvelles perspectives*, IEAug, Paris, 2018, pp. 301-318.
- VALLEJO GIRVES Margarita, « Obispos exiliados: mártires políticos entre el concilio de Nicea y la eclosión monofisita », in Elizabeth REINHARDT (éd.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pampelune, 2000, pp. 507-533.
- VAN NUFFELEN Peter, « Arius, Athanase et les autres: dimensions juridiques et politiques du retour d'exil au IV^e siècle », in Philippe BLAUDEAU (éd.), *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne (Ier-VI^e s. ap. J.-C.)*, actes du colloque organisé par le Centre Jean-Charles Picard, Université de Paris XII-Val de Marne (17-18 juin 2005), De Boccard, Paris 2008, pp. 147-175.
- , « The Rhetoric of Rules and the Rule of Consensus », in Johan LEEMANS, Peter VAN NUFFELEN, Shawn W.J. KEOUGH & Carla NICOLAYE (éd.), *Episcopal*

- Elections in Late Antiquity*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 119, De Gruyter, Berlin, 2011.
- VELAZQUEZ SORIANO Isabel, « Between orthodox belief and 'Superstition' in Wisigothic Hispania », in Richard GORDON & Francisco Marco SIMON (éd.), *Magical practice in the Latin West*, Brill, Leiden, pp. 601-628.
- VERNET André, « L'histoire de la bibliothèque des Fugger », in *Scriptorium*, Tome 15, n°2, 1961. pp. 302-307.
- VIELLARD Delphine, « Des dissidents, "hommes illustres" », in DELAGE, Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les dissidents, ou Dessiner la communion, Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle (25-27 septembre 2009), Caritas Patrum, Royan, 2010, pp. 313-326.
- VILLELA Josep, « Les primaties hispaniques », in *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e s.*, Actes des colloques de Barcelone et de Lyon de 1996, Paris, 2004.
- WEISS Jean-Pierre, « La méthode polémique d'Augustin dans le *Contra Faustum* », in Monique ZERNER (dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Collection du Centre d'études médiévales de Nice, vol. 2, Nice, 1998, pp. 15-38.
- WILLIAMS Daniel H., « The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the "Liber Contra Auxentium" », in *Church History*, vol. 61, n°1, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 7-22.
- WINKELMANN Friedhelm, « Historiography in the age of Constantine », in Gabriele MARASCO (éd.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity, Fourth to Sixth century AD*, Brill, Leiden, 2003, pp. 3-42.
- WOLFF Etienne, « La métamorphose d'un genre : de l'épigramme à l'énigme, l'exemple de Symphosius », in *Métamorphose(s) : XIII^e Entretiens de la Garennes Lemot*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2010 [En ligne], consulté le 24 mai 2021, URL : <http://books.openedition.org/pur/40019>.
- ZECCHINI Giuseppe, « Latin Historiography : Jérôme, Orosius and the Western Chronicles », in MARASCO Gabriele (éd.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity, Fourth to Sixth century AD*, Brill, Leiden, 2003, pp 317-345.

II.B. Monographies

- Histoire du droit pénal romain, de Romulus à Justinien*, textes introduits, traduits et commentés par Yann RIVIERE, Les Belles Lettres, La Roue à livres, Paris, 2021.
- ADAM Jean-Michel, *Le récit*, PUF, « Que sais-je », Paris, 1996.
- ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, coll. Folio/essais, Paris, 1995.
- BARNES Timothy D., *Athanasius and Constantius, Theology and politics in the constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- BASLEZ Marie-Françoise, *Les Premiers bâtisseurs de l'Eglise, Correspondances épiscopales, IIème-IIIème siècle*, Fayard, Histoire, Paris, 2016.
- , *Comment les Chrétiens sont devenus catholiques*, Tallandier, Paris, 2019.
- BAUER Walter, *Orthodoxie et hérésie au début du christianisme*, trad. P. Vuagnat, revue par Christina et Simon Claude Mimouni, Le Cerf, Paris, 2009.
- BISCHOFF Bernhard, *Die Abtei Lorsch im Spiegel ihrer Handschriften*, Lorsch, 1989.
- BOURDÉ Guy & MARTIN Hervé, *Les écoles historiques*, Points/Seuil, Paris, 1997.
- BRASSE David, *Les gnostiques. Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, traduction de Marie Chuvin, Les Belles Lettres, Paris, 2019.
- BROWN Peter, *A travers un trou d'aiguille : la richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- , *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive, Vers un Empire chrétien*, Le Seuil, Paris 1998.
- BURRUS Virginia, *Making of a heretic : Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, University of California, 1995.
- CAMUS Pierre-Marie, *Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux à la fin du IVe s.*, Les Belles Lettres, Paris, 1967.
- CARLTON David, *The Orosius in King Alfred's Court : A Ninth Century Historical Renaissance*, UBC Okanagan Library, Kelowna, 2012.
- CEBE Jean-Pierre, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique, des origines à Juvénal* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 206), De Boccard, Paris 1966.
- CHADWICK Henry, *Priscillian of Avila, The occult and the charismatic in the early church*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- CROKE Brian, *Count Marcellinus and its chronicle*, Oxford University Press, Oxford,

2001.

DE CERTEAU Michel, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, folio/histoire, Paris, 1975.

DECRET François, *Mani et la tradition manichéenne*, Points/Seuil, Paris, 2005.

DRAKE Harold A., *Constantine and the bishops : the politics of intolerance*, John Hopkins University Press, Baltimore, London, 2000.

DUCHÊNE Pauline, *Écrire sur les premiers empereurs : l'élaboration du récit chez Tacite et Suétone*, thèse soutenue à l'Université de Paris Ouest Nanterre [en ligne], 2014, consultée le 28 août 2019, URL : <https://bdr.u-paris10.fr/theses/internet/2014PA100159.pdf>

DUPONT Florence, *Les Monstres de Sénèque, Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Belin, Paris, 1995.

ECO Umberto, *Lector in fabula*, Grasset/ Livre de Poche, Paris, 1985.

ESSOUSI Vivien, *Hucusque Hieronymus : les continuateurs de la Chronique de saint Jérôme et la genèse de l'Occident post-romain au Ve siècle, étude historiographique, textes latins revus et traductions inédites*, thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Jean-Marie Salamito, Paris, Université Paris Sorbonne, 2011, 658 p.

FALLUOMINI Carla, *The Gothic versions of the Gospel and Pauline epistles*, Berlin/Boston, 2015.

GENETTE Gérard, *Figures III*, coll. « Points-essais », Le Seuil, Paris, 1972.

HAMON Philippe, *Introduction à l'analyse du descriptif*, Hachette, Paris, 1981.

HANSON Richard Patrick Crosland, *The Search for the Christian doctrine of God, The Arian Controversy, 318-381*, Edimbourg, 1988.

HUMFRESS Caroline, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

INGLEBERT Hervé, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1996.

—, *Le Monde, l'Histoire. Essai sur les histoires universelles*. Presses Universitaires de France, « Hors collection », Paris, 2014.

JASPER Detlev & FUHRMANN Horst, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington, 2001.

JEANJEAN Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Institut des études augustiniennes, Paris, 1999.

- JORGE Ana Maria, *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité tardive (IIIe-VIIe siècle)*, Trabalhos de Arqueologia 21, Lisbonne, IPA, 2002.
- HOSTEIN Antony, *La cité et l'Empereur : Les Éduens dans l'Empire romain d'après les Panégyriques latins*, nouvelle édition, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2012 [en ligne], dernière consultation le 30 septembre 2021, URL : <http://books.openedition.org/psorbonne/9128>
- LANÇON Bertrand, *La Chute de l'Empire romain, une histoire sans fin*, Perrin, Paris, 2017.
- LANE FOX Robin, *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Presses Universitaires du Mirail, 1997.
- LE BOHEC Yann, *Histoire des guerres romaines, Milieu du VIIIe s. avant J.-C – 410 après J.-C.*, L'Art de la Guerre, Tallandier, Paris, 2017.
- , *L'Armée romaine sous le Bas-Empire*, Picard, Paris, 2006
- LE BOULLUEC Alain, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque : IIe et IIIe siècles*, Paris, Etudes augustiniennes, 1985.
- MACMULLEN Ramsay, *Christianisme et paganisme du IVème au VIIIème siècle*, Perrin, Paris, 2011.
- , *Voter pour définir Dieu : trois siècles de conciles (253-553)*, Les Belles Lettres, Paris, 2008, p. 83.
- MAIER Jean-Louis, *Le dossier du Donatisme, II : de Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène*, Akademie Verlag, Berlin, 1987.
- MARAVAL Pierre, *Petite vie de Saint Jérôme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995.
- , *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.
- , *Théodose le Grand, le Pouvoir et la foi*, Fayard, Paris, 2009.
- , *Constantin le Grand, Empereur romain, empereur chrétien, 306-337*, Tallandier, collection Texto, Paris, 2014.
- , *Les fils de Constantin*, CNRS Editions, Paris, 2015.
- MARINCOLA John, *Authority and tradition in ancient history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- MARROU Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Le Seuil, Paris, 1954
- , *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, Editions du Seuil, Paris, 1985.

- MARTIN Annick., *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IV^{ème} siècle (328-373)*, Ecole française de Rome, Paris/Rome, 1996.
- MATTEI Paul, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Armand Colin, Paris, 2008.
- MATTHEWS James, *Western aristocracies and imperial court, AD 364 – 425*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- MENARD Hélène, *Maintenir l'ordre à Rome (IIe-IVe siècles après J.-C.)*, Champ Vallon, Seyssel, 2004.
- MESLIN Michel, *Les ariens d'Occident, 335-430*, Patristica Sorbonensia 8, Le Seuil, Paris, 1967.
- MIMOUNI Simon-Claude & MARAVAL, Pierre, *Le christianisme des origines à Constantin*, Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes, Presses Universitaires de France, Paris, 2006.
- MOREAU Tiphaine, *Penser et construire une autorité chrétienne dans l'Empire romain : les associations 'empereur-croix' dans les textes des IV^e et V^e siècles*, thèse soutenue à l'Université de Limoges [en ligne], 2015, consultée le 28 août 2019, URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01270182/document> (1^{ère} partie), <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01270182/file/2015LIMO0089-275-505.pdf> (2^{ème} partie)
- NUTTON Vivian, *La Médecine antique*, traduction d'A. Hasnaoui, Les Belles Lettres, Paris, 2016.
- OLIVARES GUILLEM Andrés, *Prisciliano a través del tiempo*, Fundacion Pedro Barrié de la Maza, Madrid, 2004.
- PEREC Georges, *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien*, Paris, Christian Bourgois, Paris, 1982.
- PERNOT Laurent, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Livre de Poche Références, Librairie générale française, Paris, 2000.
- PIAY AUGUSTO Diego, *El priscilianismo : arqueología y prosopografía, Estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana*, « L'erma » di Bretschneider, Roma, 2018.
- PIETRI Charles, *Roma christiana : recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Ecole française de Rome, Rome, 1976.
- POURKIER Aline, *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine*, Beauchesne, Paris, 1992.

- RAMBAUD Michel, *L'art de la déformation historique dans les commentaires de César*, Les Belles Lettres, Etudes anciennes, Paris, 1952.
- RATTI Stéphane, et alii, *Ecrire l'Histoire à Rome*, Les Belles Lettres, Paris, 2009.
- REBILLARD Eric, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- RICOEUR Paul, *Temps et récit, tome I, l'intrigue et le récit historique*, Editions du Seuil, Paris, 1983.
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, coll. « Points essais », Le Seuil, Paris, 2000.
- ROBERTO Umberto, *Rome face aux barbares*, Le Seuil, Paris, 2017.
- RORHBACHER David, *The Historians of Late Antiquity*, Routledge, Londres, 2002.
- SANCHEZ Sylvain Jean Gabriel, *Priscillien, un chrétien non-conformiste*, Paris, Beauchesne, 2009.
- SIMONETTI Manlio, *La crisi ariana nel quarto secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1975.
- STROH Wilfried, *La puissance du discours, Une petite histoire de la rhétorique dans la Grèce antique et à Rome*, traduction de Sylvain Bluntz, Le Miroir des humanistes, Les Belles Lettres, Paris, 2010.
- THELAMON Françoise, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1981.
- TRANOY Alain, *La Galice romaine : Recherches sur le nord-ouest de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, Publications du centre Pierre Paris, De Boccard, Paris, 1981.
- TURCAN-VERKERK Anne-Marie, *Un poète latin chrétien redécouvert : Latinus Pacatus Drepanius*, Latomus, Bruxelles, 2003.
- VAN ANDEL Gerritt Kant, *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1976.
- VAN NUFFELEN Peter, *Orosius and the rhetoric of History*, Oxford, 2012.
- , *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Conférences de l'École Pratique des Hautes Études, Le Cerf, Paris, 2018.
- VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, coll. « Points-Histoire », Paris, Seuil, 1979.
- , *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* coll. « Points-Essais », Paris, Seuil, 1983.
- WICKHAM Lionel R., *Hilary of Poitiers, Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-*

century Church, Translated Texts for Historians, Liverpool University Press, Liverpool, 1997.

II.C. Ouvrages de référence

BLAISE Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954-1967, revu et corrigé sous la direction de P. Tombeur, Paris, 2005.

CANCIK Hubert & SCHNEIDER Helmut (éd.), *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996-2003.

DUPRIEZ Bernard, *Gradus, les procédés littéraires*, Editions 10/18, Paris, 2019.

ERNOUT Alfred & MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001.

GOYAU Georges, *Chronologie de l'Empire romain*, Errance, Paris, 2007.

INGLEBERT Hervé, *Atlas de Rome et des barbares : la fin de l'Empire romain en Occident (IIIe-VIe siècle)*, cartographie de Claire LEVASSEUR, Editions Autrement, Paris, 2009.

JONES Arnold H. M., MARTINDALE John R. & MORRIS John, *The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. I, A.D. 260-395*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

LAMPE Geoffroy William Hugo, *A Greek Patristic Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

MARTINDALE John R., *The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. II, A.D. 395-527*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Index des noms

I. Index des textes et auteurs anciens

Ambroise de Milan	71, 349, 381
Ammien Marcellin	35, 59, 93, 193, 235, 236, 263, 264, 281
Ancien Testament	11, 135, 136, 185, 186, 187, 191, 192, 193, 196, 197, 205, 398
Aristophane	18
Aristote	44, 50, 254
Augustin	22, 44, 50, 52, 58, 65-69, 73, 113, 161, 162, 265, 291, 312, 322, 328, 334, 337, 346, 349, 361, 370, 394-396, 398, 399, 401, 415, 427, 464
Aurelius Victor	59, 102
Cicéron	35, 47, 49, 106, 134, 135, 447, 500-502
Code théodosien	24, 25, 26, 155, 398, 407, 451
<i>Chronica Gallica</i> (452)	42, 53, 322, 329, 337, 346, 348, 349, 351, 352, 368, 369, 374, 395, 503
Clément de Rome	151, 152, 154, 155
<i>Collectio auellana</i>	222, 225, 236, 237, 238, 383, 393, 470
Cyprien de Carthage	135, 197
Dion Cassius	39
Epiphane de Salamine	15, 20-22, 104, 402, 492
Eusèbe de Césarée	10, 13, 17, 18, 24, 30-33, 42, 51, 57, 67, 71, 73, 77, 97-102, 104-112, 128, 138, 139, 143, 150, 151, 156, 157, 159, 160, 163, 165, 166, 168, 173, 183, 187, 202, 203, 213, 223, 231, 255, 306, 332, 348, 370, 492
Eutrope	59, 67, 102
Festus	59, 102
Florus	67, 111
Hégésippe	15, 17-19, 152
Hermagoras	447
Hérodote	67
Hilaire de Poitiers	22, 23, 209, 211, 217, 218, 219, 220, 227, 231, 232, 234, 235, 252, 258, 260, 268, 269, 270, 285, 302
Hippolyte de Rome	183, 402
Hydace de Chaves	42, 53, 329, 352-354, 356-369, 374, 379, 381, 392, 395, 396, 398, 399, 414, 435-437, 440, 446, 448, 449, 460, 467, 500, 503

Irénée de Lyon	15, 18-21, 24, 37, 66, 76, 102, 103, 107, 240, 280, 389-391, 398, 402, 404, 407, 422
Isidore de Séville	397, 406
Jacques de Voragine	287
Jean Chrysostome	196
Jérôme de Stridon	10, 11, 13, 18, 20, 22-24, 26, 32, 34, 46-48, 51-53, 57, 66, 67, 71, 77, 92, 93, 97-125, 130-132, 134-142, 144-151, 153-156, 159, 160, 162-175, 181, 183, 185, 187, 190, 191, 196, 202, 213, 216, 228, 231, 233, 238, 240, 248-251, 254, 291, 292, 303, 305, 306, 328-333, 336-340, 345-347, 349, 352, 353, 356, 361, 368-370, 386, 390-398, 409, 419, 423-426, 430-433, 435, 467, 468, 500, 510-512
Jules César	12, 67
Jules l'Africain	102
Justin (historien)	67
Justin de Naplouse	15-17, 21, 24, 75-78, 107
Lactance	164
Léon Ier de Rome	188, 336, 356, 362-366, 399, 400
Libanios	139
Nouveau Testament	11, 14, 69, 136, 183, 192, 481
Optat de Milève	135
Orose	10, 11, 13, 22, 26, 32, 34, 42, 51-53, 57-74, 76-82, 84-87, 91-96, 123, 163, 165, 187, 191, 298, 306, 307, 312, 328, 348, 350, 370, 394-396, 507, 509-511
Ovide	148
Pacatus	53, 311-313, 315-323, 325, 326, 328, 338, 343, 369, 429, 460, 466, 477, 511
Paulin de Nole	32, 104, 179-181, 188, 214, 216, 290, 345, 346, 418, 421
Paulin de Pella	341, 345, 346
Philastre de Brescia	22, 328, 394, 396, 398, 399, 422
Philostorge	164, 281, 298
Pline le Jeune	39, 340
<i>Priscilliani quae supersunt</i>	328, 414
Prosper d'Aquitaine	42, 53, 328, 332-340, 343-346, 348, 350, 357, 362, 367-369, 374, 395, 396, 398, 428, 487, 503
Pseudo-Aurelius Victor	350
Pseudo-Jérôme	328
Quodvultdeus de Carthage	52
Rufin d'Aquilée	32, 51, 52, 67, 71, 143, 144, 231, 281, 348, 370, 423, 492, 509, 511

Salluste	199, 273-275, 292, 385, 398, 444, 457, 464, 469, 491, 492, 494, 496, 498-502, 505, 506
Sextus Julius Africanus	183
Socrate de Constantinople	139, 141, 145, 162, 215, 267, 281, 304
Sozomène	123, 139, 141, 281, 298
Suétone	64, 67, 78, 102, 124
Sulpice Sévère	10, 11, 13, 23, 32, 33, 42, 47, 51-53, 96, 107, 108, 123, 149, 164, 177-183, 185-208, 211-226, 228-236, 238-255, 257-262, 264-268, 270-299, 301-307, 311, 315, 316, 318, 320, 324, 325, 327, 329, 332, 334, 338, 345, 347, 350, 352-354, 356-358, 361, 366, 367, 369-371, 373-381, 383-390, 392-398, 402, 404-406, 409-423, 425, 426, 428-453, 456, 457, 459-470, 474-480, 482, 483, 486, 487, 489-494, 497-507, 510, 511
Tacite	12, 49, 67, 415, 466, 491, 499
Tertullien	21, 76, 102, 123, 136, 265, 293, 402
Théodoret de Cyr	236, 281
Tite-Live	67, 494-496
Virgile	42, 106

II. Index des personnages historiques et littéraires

Acace	126, 157, 158, 160, 170, 237
Aèce d'Antioche	120, 159, 266, 269
Agapé	389, 390, 392, 393, 423, 425, 426
Agroecius	471-473
Alexandre (évêque d'Alexandrie)	79, 150, 230, 231, 260
Ambroise de Milan	71, 108, 143, 162, 172, 228, 291, 349, 354, 357, 360, 370, 375, 380-384, 442, 443
Antichrist	194
Antonin le Pieux	74-79, 81, 95
Arcadius	241, 335, 355, 383, 420
Arius	10, 78-85, 87, 92, 95, 123, 145, 177, 203, 208, 214, 230-232, 242, 243, 258, 260, 271, 295, 422-424, 492
Armenius	467, 468
Asarivus	467
Asclepas de Gaza	217
Astérius	136
Athanase	13, 84, 86, 99, 128-130, 133, 138, 148, 158, 166, 171, 172,

	203, 204, 206, 208, 209, 212, 213, 216-221, 224-226, 229, 232-236, 241, 243, 245, 246, 257, 266, 267, 275-283, 290, 291, 293-295, 300, 435, 444, 511
Attius Tiro Delphidius	315, 324, 335, 338, 369, 418, 419, 432
Audeus	116, 121, 157, 160, 166
Ausone de Bordeaux	180, 315, 320, 323-325, 335, 340-343, 345, 419
Auxence de Milan	159, 160, 168, 172, 213, 223, 229
Aurelius	350, 467
Basile d'Ancyre	119, 234, 262
Basilide	330, 389-391
Bassula	179, 180, 182
Britannius de Trèves	376, 382, 450
Bucco	457
Catilina	274, 385, 436, 469, 492-502, 505
Cerdon	75, 77, 81, 95
Clément d'Alexandrie	402
Clément de Rome	151, 152, 154, 155
Clodius	500
Constance II	13, 23, 24, 31, 32, 74, 78-80, 82-87, 92, 93, 95, 107, 109, 127, 128, 130, 133, 136, 139-142, 148, 153, 157, 164-168, 172, 203, 206, 209, 212, 215, 216, 218, 222-225, 228, 231, 233-242, 246, 250, 252, 253, 255, 257, 258, 263, 264, 267-269, 272, 276, 278, 279, 285, 288, 296-300, 302, 305, 306, 412, 437, 464, 488, 496, 506, 511
Constant	218, 240, 278, 279, 296
Constantin	17, 24, 30, 32, 33, 52, 74, 78, 79, 81, 82, 84-85, 87, 95, 108, 111, 115, 128, 137, 148, 157, 163, 164, 175, 183, 185-187, 191, 192, 200, 201, 203, 206, 208, 212, 214-216, 218, 222, 226, 230, 241, 255-258, 262, 265, 276-281, 293, 296, 298, 299, 302, 423, 425, 465, 473, 502, 506
Crispus	81
Cyrille de Jérusalem	169, 172
Damase	104, 147, 354, 357, 411, 436, 442, 470
Delphin de Bordeaux	124, 136, 397, 417, 418, 430
Denys de Milan	149, 203, 223, 276
Diable	17, 34, 83, 84, 96, 154, 172, 173, 227, 277, 293, 307, 483
Dictinius	355, 360, 361, 490
Dioclétien	61, 62, 200, 337, 364, 465
Donat	113-116, 121, 135, 156, 160, 166, 424, 425
Euchrotia	315-321, 323-326, 328, 335, 338-340, 343, 344, 369, 417, 419, 423, 425, 429-432, 443, 460, 467, 469

Eudoxe	79, 88, 91, 92, 95, 127-129, 134, 157-159, 165, 170
Eunome	119-121, 136, 159, 166, 266, 299
Eusèbe d'Emèse	133, 157, 160, 167-168
Eusèbe de Nicomédie	128, 139, 157, 163, 165
Eusèbe de Verceil	134, 149, 229, 276
Eustathe d'Antioche	134, 163, 217
Evodius	335, 358, 373, 379, 380, 383, 384, 451, 454, 462, 463, 480
Exupère de Toulouse	418
Fausta	81
Faustinus	438
Felicissimus	339, 467, 468
Félix de Rome	129, 158, 159, 169, 180, 237, 238, 461
Félix de Trèves	485-487
Flavius Rufinus	420
Galla	393, 430-432
Gallienus	104
Gallus	480-487
Georges de Cappadoce	138, 145, 146
Germinius	220
Gratien	24, 25, 34, 91, 106, 114, 337, 348-351, 370, 372, 374-377, 382, 436, 443, 445, 474, 476, 482, 484
Grégoire de Nazianze	175, 281
Grégoire (préfet des Gaules)	376, 437, 442, 444, 445, 451
Hannibal	47, 494-496
Hélène	192, 201, 208, 214, 215, 236, 423, 424
Helpidius	388-390, 392, 393, 426
Hermogène	133, 138-140, 145, 146, 155, 175
Hilaire de Poitiers	13, 22, 24, 127, 133, 166, 197, 199, 203-207, 209-211, 213, 214, 217-221, 223, 224, 226-235, 238, 239, 245-252, 257-260, 262, 267-270, 274-277, 282-292, 301, 302, 304, 305, 386, 435, 438, 444, 451, 511
Honorius	57, 71, 95, 241, 335, 355, 380
Hydace de Mérida	316, 330, 336, 338, 371, 375, 408, 414, 434-437, 438, 443, 453, 455, 456, 469, 489, 498, 500, 502, 503, 505
Hygin de Cordoue	77, 316, 371, 375, 412, 434, 435, 437, 438
Ignace d'Antioche	206
Instance	371-373, 378, 416, 433-435, 443, 452, 465, 467, 468
Ithace d'Ossonoba	316, 318, 329, 330, 335, 336, 338, 372-380, 382-384, 386, 392, 397, 406, 408, 409, 411, 412, 414, 437, 438, 440-446, 448, 450, 451, 453-461, 463, 464, 469, 474, 483, 484, 486-

	489, 498, 502, 503, 505, 506, 511
Jésus-Christ	11, 69, 83, 121-123, 129, 148, 157, 168, 173, 183, 184, 194, 201, 214, 260, 264, 266, 269, 270, 281, 303, 385, 400, 404, 405, 468, 483, 484
Joas	463
Johannes	467, 469
Jules de Rome	241
Julianus Censor	341
Julien l'Apostat	79, 85, 228, 288
Justine	123, 143, 144, 349, 383, 423
Latronianus	335, 338, 339, 355, 358, 369, 467
Léon Ier de Rome	188, 336, 356, 362-366, 399, 400
Libère de Rome	131, 158, 159, 169-172, 203, 204, 209, 210, 213, 219, 223-225, 230, 231, 233-239, 241, 245, 249, 251, 258, 276, 279, 283
Licinius	212, 214
Lucifer de Cagliari	100, 134, 149, 203, 204, 258, 276, 290
Lucilla	424, 425
Maccus	457
Macédonius (maître des offices)	372, 376, 436, 441-445
Macédonius (hérésiarque)	116-119, 128, 129, 134, 135, 139, 140-142, 157, 159, 162, 172, 175, 372, 377, 443, 450
Magnence	143, 209, 222, 296, 298, 299
Magnus	379, 382, 482
Marc de Memphis	36, 293, 330, 389-392, 397, 398
Marc le Mage	389-391
Marcel d'Ancyre	121, 203, 217, 218, 220, 221, 246, 278, 279, 282
Marcellinus	438
Marcion	15, 22, 75, 77, 423, 424
Marinianus	445
Martin de Tours	145, 178-180, 182, 188, 190, 195, 196, 229, 248, 277, 290, 291, 347, 349, 352-354, 357, 365, 373, 375, 378, 379, 382, 384-386, 409, 452-462, 469, 470, 475-490, 494, 497, 500-506, 511
Maxime	10, 13, 89, 93, 157, 158, 169, 178, 277, 311, 313, 314, 317, 318, 320, 322, 323, 328, 330, 335-338, 348-352, 354, 355, 357, 358, 368-370, 372-374, 376-384, 387, 390, 401, 437, 447, 450-456, 460-463, 466-470, 472-489, 497, 501-503, 505-507
Mélèce	117-119, 126, 129, 157-159, 170, 172
Mélitios de Lycopolis	277

Nabuchodonosor	193, 195, 196, 240, 463
Nectaire de Constantinople	145
Néron	61, 64, 200
Nicolas d'Antioche	424, 425
Nicomaque Flavien	102, 509
Nummius Aemilianus Dexter	332
Ortygius de Célènes	355, 361
Ossius de Cordoue	207, 223-225, 234, 243, 258, 275, 438
Paternus	228, 289, 457
Patricius	379, 383, 462-464
Paul de Constantinople	14, 18, 37, 41, 43, 44, 99, 117, 118, 125, 126, 129, 133, 134, 138-141, 157, 162, 175, 211, 229, 402, 500-502
Paulin de Trèves	147, 149
Pélage	23, 66, 424
Pervincus	356, 363
Phèdre	81
Philippe	117, 118, 128, 134, 141
Phoebade d'Agen	247, 251, 253, 271, 272, 418
Photin de Sirmium	218, 219, 221, 282, 294
Pierre d'Alexandrie	159, 171, 172
Postumien	480, 481, 483
Potamius	223, 225, 467, 469
Potamius de Lisbonne	223, 225
Priscillien	10, 13, 53, 123, 177, 178, 182, 228, 229, 273, 277, 307, 313, 315, 316, 319, 322-332, 334-339, 343, 344, 346-352, 354-361, 363, 366, 368-376, 378-389, 391-394, 396-400, 404-406, 408-426, 428-433, 435-441, 443-450, 452-455, 459-461, 463-470, 481-484, 486, 488-507, 511
Procula	315, 325, 419, 423, 429-432, 449, 494
Quintus Curius	274
Rhodanius	147, 149, 203, 223, 239, 276, 283, 290
Rufus	379, 382, 462, 464, 482
Sabellius	246, 286
Salvien	371, 372, 416, 433, 435
Saturnin d'Arles	133, 158, 159, 288
Saturninus	228, 289, 457
Sempronia	274
Servais de Tongres	247, 251, 253, 271
Théodose	24, 25, 26, 29, 31, 33, 52, 53, 73, 78, 93, 109, 229, 241, 273, 307, 311, 313, 316, 319-323, 328, 335, 337, 348, 354, 355,

	358, 370, 380, 383, 384, 420, 463, 465, 466, 509, 511
Silvia	421
Sirice	322, 352, 383, 401, 470, 471, 472, 473, 477, 485, 500
Stilicon	351, 381
Symphosius	355, 360
Tanaquil	340-342
Taurus	250, 251, 253, 254, 301
Tertullus	467, 469
Théano	340-342
Théognitus	485, 486
Thoribius	356, 363, 365, 399
Tiberianus	465-468
Trajan	340
Urbica	334, 335, 338-346, 369, 374, 419, 428, 429
Ursace de Singidunum	96, 203, 204, 209, 212, 218, 220, 221, 223, 225, 231, 241-243, 245, 246, 253, 269, 271, 272, 291, 293, 295, 303, 336, 386, 464
Valens	13, 74, 79, 80, 82, 87-95, 106, 108, 109, 128, 129, 131, 134, 158, 164, 165, 226, 246, 271, 299, 300, 386, 437, 464
Valens de Mursa	96, 203, 204, 206, 209, 212, 218, 220-223, 225, 231, 241, 242, 243, 245, 253, 269, 271, 272, 291, 293-299, 303, 464, 506
Valentin	15, 75-77, 81, 95, 136, 402
Valentinien	88, 91, 92, 106, 123, 143, 228, 312, 348, 349, 356, 375, 381, 383, 384, 423, 473
Vincentius	104
Volventius	436, 442, 443, 444
Wulfila	94, 307
Zoroastre	393, 424, 425, 430

III. Index des lieux géographiques

Afrique	65, 66, 114, 115, 160, 161, 207, 249, 250, 334, 424
Alexandrie	79, 80, 84, 102, 138, 142, 145, 146, 159, 160, 168, 171, 172, 230, 277-282, 285, 492
Antioche	27, 89, 92, 99, 106, 117-120, 125, 126, 129, 132, 134, 139, 158, 159, 163, 168, 170, 217, 242, 290, 424
Aquilée	51, 67, 160, 370, 383, 423, 511
Aquitaine	42, 180, 244, 320, 322, 324, 332, 334, 343, 345, 346, 362, 369, 372, 374, 390, 395, 396, 399, 412, 417-420, 426, 429, 432

Astorga	360, 362, 420, 490
Avila	330, 336, 337, 343, 354, 372, 374, 383, 384, 392, 415, 418, 422, 423, 426, 438, 452, 467
Barcelone	418
Basilique Portiana	143, 370, 382-384
Bétique	434, 435, 468
Bordeaux	179, 320, 335-337, 339, 343, 345, 357, 372, 374, 378, 382, 417-420, 429, 430, 437, 440, 450, 478
Bretagne	188, 207, 352, 377
Carthage	21, 52, 114, 496, 502
Carthaginoise	355, 360
Castille et Léon	336
Cirta	115
Chalcis	99, 305
Constantinople	10, 92, 99, 102-104, 106, 117-120, 124, 126, 130, 132, 133, 138-141, 145, 146, 150, 159, 175, 212, 213, 226, 228, 229, 247, 248, 267, 287, 288, 333, 344, 381
Corinthe	151, 154
Cornouailles	467
Eauze	417-421
Egypte	27, 88, 194, 201, 208, 216, 389, 402, 413
Espagne	66, 207, 224, 242, 243, 249, 333, 339, 350, 353, 354, 359, 364, 366, 369-372, 374, 376, 377, 379, 382, 384, 386, 389-391, 393, 398, 412, 418, 424, 433-435, 438, 445, 467, 469, 484, 485, 489, 490
Galice	65, 66, 335-337, 355, 358-360, 362-366, 368, 386, 490
Garonne	390
Gaule	12, 115, 127, 132, 207, 211, 213, 214, 222, 226, 228-230, 242, 248, 249, 278, 287-290, 301, 302, 320, 322, 332, 333, 346, 351, 354, 357, 369, 372, 374, 376, 377, 382, 384, 390, 398, 401, 432, 438, 440, 441, 444, 467, 471, 473, 487, 489, 511
Îles de Lérins	347
Îles Scilly	467
Illyrie	207, 223, 243
Italie	64, 108, 159, 160, 168, 172, 207, 232, 242, 243, 250, 333, 354, 383, 384, 441, 444, 462, 473
Jérusalem	159, 168, 169, 184, 186
Lusitanie	360, 434-435, 437, 443, 445
Marmoutier	180, 181
Marseille	334, 345-347
Mérida	434, 436

Milan	61, 62, 143, 172, 209, 221, 228, 243, 278, 360, 370, 372, 374, 375, 377, 381-384, 418, 420, 422, 473
Nag Hammadi	402
Palestine	66, 195
Phrygie	126, 132, 133, 210, 211, 284
Primulacium	179-181, 187, 249, 420, 438
Pyrénées	390
Rhône	390
Rome	15, 19, 21, 28, 32, 34, 52, 66, 68, 69, 71, 72, 75-78, 88, 103-106, 114, 115, 131, 152, 154, 155, 158, 159, 169, 193, 204, 209, 213, 218, 221, 230, 233-239, 241, 242, 248, 278, 279, 294, 295, 300, 322, 325, 332, 334, 344, 354, 357, 359, 362, 364, 365, 372, 374-376, 396, 399, 401, 402, 418, 420, 424, 429, 457, 470, 472, 473, 495, 496, 501, 510
Séville	434
Sirmium	220, 221, 223-225
Tarragone	418
Trèves	373, 382, 450, 461, 467, 470, 483, 486

IV. Index des notions et événements historiques

Ascétisme	32-34, 180-182, 196, 199, 249, 273, 294, 295, 305, 306, 318, 319, 321, 323, 326, 342, 345, 347, 397, 405, 407-409, 414, 419, 428, 429, 432, 433, 438, 441, 446, 449, 457, 459, 460, 468, 470, 480, 481, 492, 502-506, 509-512
Barbares	9, 31, 33, 71-73, 89, 93, 95, 96, 146, 193, 195, 196, 198, 249, 303, 306, 337, 350, 351, 353, 354, 359, 366, 447, 499, 511
Batailles	
Bataille d'Andrinople	34, 52, 90, 91, 93, 96, 109, 175, 510
Bataille de Mons Seleuci	222
Bataille de Mursa	85, 203, 205, 206, 209, 213, 221, 222, 242, 292, 296-298
Bataille de Siscia	383
Bataille du Pont Milvius	298
Conciles	
Concile d'Alexandrie	208, 216
Concile d'Arles	133, 149, 203, 209, 213, 219, 221, 223, 235, 243, 278, 279, 288, 289
Concile de Béziers	149, 203, 209, 219, 221, 223, 226, 243, 279
Concile de Bordeaux	336, 357, 372, 374, 437, 441, 451, 452, 478
Concile de Constantinople	10, 150, 175, 213, 221, 226, 228, 229, 278, 288

Concile de la Dédicace	150, 217
Concile de Milan	149, 203, 210, 209, 221, 223, 235, 245, 279, 490
Concile de Nicée	29, 79, 80, 82, 106-108, 123, 142, 150, 163, 164, 170, 173, 174, 203, 206, 208, 215, 223-225, 227, 230, 231, 234, 240, 243, 245, 246, 255, 257, 258, 261, 264, 268, 273, 275, 277, 280, 281, 286, 294, 296, 512
Concile de Paris	204, 211, 227, 517
Concile de Rimini	22, 100, 108, 125, 127, 129, 143, 149, 150, 153, 159, 166, 170, 175, 204, 206, 210, 211, 213, 226-228, 233, 244, 247, 249-251, 254, 257, 258, 265, 267, 268, 271, 275, 277, 283, 288-290, 383, 437, 439
Concile de Rome	212, 217, 221, 278
Concile de Saragosse	336, 356, 360, 374, 375, 392, 397, 400, 401, 406, 407, 409, 411, 412, 414, 418, 426, 436-438, 460
Concile de Sardique	140, 141, 150, 203, 206, 208, 209, 212, 216-218, 221, 225, 241, 278, 279, 295
Concile de Séleucie	22, 100, 108, 125, 129, 149, 150, 204, 210, 211, 213, 226, 228, 244, 245, 247, 249, 250, 257, 270, 283-285, 287, 288
Concile de Tolède	360, 374, 411
Concile de Tyr	150, 208, 212, 217, 221, 277, 278
Conciles de Sirmium	121, 150, 166, 203, 204, 209, 210, 212, 213, 218-221, 223-225, 234, 238, 245, 260, 262, 275, 278, 279, 438
Eglise, « Grande Eglise »	9, 10, 13-21, 24, 28, 30, 31, 33, 34, 52, 67, 69, 73, 83, 85, 86, 90, 95-97, 99, 100, 104, 107, 108, 110, 111, 122, 123, 127, 130, 132, 142, 143, 149, 153, 154, 157, 161, 165, 170, 171, 173, 174, 187, 190, 193, 194, 200-202, 205, 227, 228, 230, 246, 247, 251, 268, 269, 280-282, 289, 296, 300, 302, 306, 317, 335, 338-340, 344, 349, 356, 359, 366, 403-405, 407, 425, 436-438, 441, 442, 451, 463, 489, 498, 499, 502, 504, 506, 508, 510-512
Empire romain	13, 24, 29-34, 51, 52, 61, 62, 69-73, 78, 79, 84-86, 91, 95, 96, 105, 108, 109, 111, 124, 130, 132, 140, 142, 145, 155, 156, 172, 174, 175, 187, 192-196, 224, 228, 230, 233, 240, 241, 247, 249, 278, 294, 296, 298, 302, 306, 307, 312, 337, 338, 350, 351, 354, 360, 364, 366, 369, 370, 412, 419, 429, 441, 442, 444, 471, 477, 489, 499, 506, 507, 509-512
Eusébianisme	32-34, 51, 70, 71, 98, 280, 505, 510
Hérésies	
Anoméens	269
Ariens	13, 22, 23, 25, 34, 53, 73, 79-81, 84, 86, 87, 94, 95, 96, 99, 105, 106, 108, 109, 112, 116-119, 121, 125, 126-129, 131, 133-136, 138-142, 144, 145, 147, 153, 156-158, 163, 164, 166-171, 175, 177, 191, 201, 202-204, 206, 208, 212-214, 218-222, 225-235, 241-246, 248, 250, 251, 254, 257, 259,

	260, 262, 265, 266, 269, 272, 273, 276, 279, 280, 282, 283, 286, 287, 291-296, 299, 300, 303, 307, 349, 350, 365, 370, 386, 387, 405, 417, 422, 431, 435, 437, 440, 473, 506, 509
Audiens	112, 116
Donatistes	112-115, 117, 153
Eunomiens	25, 112, 116, 120, 281
Féliciens	461, 487
Gnostiques	15, 16, 19, 20, 23, 27, 29, 75-78, 106, 191, 246, 330-332, 335, 337, 354, 356, 371, 374, 387-399, 401-404, 406-410, 413-415, 422, 426, 431, 432, 445, 446, 448, 449, 504-507, 509
Homéens	236, 284
Homéousiens	119, 142
Lucifériens	153, 438
Macédoniens	112, 116-119, 130, 153
Manichéens	22, 23, 25, 106, 319, 322, 335, 337, 348, 349, 352, 362-365, 378, 388, 393-397, 398, 399, 401, 404-408, 414, 415, 422, 425, 427, 437, 448, 453, 465, 468, 472-475, 504
Mélitiens	277, 281
Novatiens	167
Photiniens	25, 112, 121
Priscillianistes	13, 22, 26, 34, 53, 66, 74, 177, 191, 199, 202, 229, 249, 290, 311, 317, 318, 325-327, 328, 333, 336, 337, 342, 340, 342, 343, 347, 348, 349, 350, 351-353, 355, 356, 358, 359, 360-366, 365, 366, 368-370, 374, 377-380, 385, 386, 387, 388, 391-393, 394, 399-402, 404, 405-409, 411, 413, 414, 415, 419, 420, 426, 428, 431, 432, 435, 436, 443, 444, 446, 460, 467-469, 484, 492, 499, 504, 505, 508, 511
Sabelliens	163, 220, 246, 258, 278
Valentiniens	22, 136
Hérésiologie	10, 13-18, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 34, 47, 50, 53, 77, 84, 96, 105, 122, 123, 130, 131, 153, 156, 165, 173, 178, 199, 207, 228, 246, 260, 262, 266, 270, 294, 295, 302, 303, 312, 328, 330, 337, 340, 345, 347, 349, 350, 352, 356, 363, 365, 366, 368, 369, 371, 375, 385, 387-389, 392-394, 397-399, 402, 403, 405, 406, 413, 415, 417, 421, 423, 425, 427, 432, 435, 474, 492, 496, 504, 506-508, 512
Martyrs	61, 62, 148, 277, 281, 283, 297, 299, 301, 359, 360, 385, 429, 439, 440, 460, 489, 490, 505, 510
Monachisme	108, 111, 174, 181, 193, 198, 305, 511
Narration, narratologie	11-13, 35, 40-46, 48, 51, 53, 59, 60, 63, 65, 74, 80, 85-87, 91, 101-103, 107, 113, 125, 138, 150, 166, 178, 184, 191, 200, 204, 205, 207, 211, 213, 214, 219, 222, 229, 232, 239, 249, 252, 259, 270, 279, 284, 291, 301, 315, 328, 330, 332, 333, 335, 337, 344, 357, 358, 361-363, 367, 374-379, 384, 387,

	433-435, 445, 446, 449, 453, 454, 456, 460, 461, 463, 475, 478, 497, 501, 508, 509, 511
Nicéens	13, 25, 73, 95, 108, 119, 121, 139-142, 145, 148, 149, 153, 163-165, 170, 218, 222-224, 229, 234, 243, 246, 247, 250, 251, 253, 254, 257, 258, 262, 267, 270-272, 275, 278, 280, 284, 287, 299, 302, 303, 322, 437, 438, 511
Orthodoxie	15-19, 28, 29, 31, 74, 105, 109, 110, 126, 131, 137, 144, 153, 156, 160, 167, 169, 170, 172, 191, 204, 218, 219, 228, 237, 238, 240-242, 245-248, 255-258, 275, 280, 281, 283, 291, 292, 294, 301, 302, 319, 322, 330, 332, 333, 344, 349, 362, 383, 405, 437, 438, 440, 451, 464, 473, 504, 505, 510, 511
Paganisme	29, 68, 69, 73, 107, 108, 123, 124, 228, 316, 318, 323, 399, 400, 509
Peuples barbares	
Alains	350
Goths	57, 72, 89, 91, 93, 94, 109, 307, 345, 350, 509
Huns	89, 91, 93
Pictes	351
Scots	351
Suèves	354, 359, 366
Vandales	350, 354, 359
Procès de Trèves	10, 53, 66, 106, 178, 277, 278, 330, 335, 337-339, 343, 344, 346-350, 352-355, 357, 360, 362, 364, 368, 370, 372, 374, 375, 378-384, 386, 387, 393, 394, 400, 401, 426, 429, 432, 446, 447, 449, 450, 453, 456, 459, 461, 468, 471, 473, 474, 477, 478, 480, 483, 484, 486, 490
République romaine	71, 148, 175, 495, 499, 501, 502, 505
Rhétorique	11, 12, 35, 40, 41, 46-50, 53, 60, 62-65, 68, 70, 93, 98, 111, 155, 167, 168, 175, 179, 191, 200, 250, 252, 265, 274, 286, 288, 294, 300, 303, 305, 311, 312, 318, 319, 322, 323, 325, 326, 387, 408, 414, 416, 420, 421, 427, 428, 447, 459, 473, 500, 501, 508, 509, 512
Sac de Rome	34, 52, 66, 68, 69
Saints	88, 89, 92, 93, 198, 276, 277, 291, 301-303, 307, 354, 386, 455, 459, 484, 510
Usurpateurs, usurpation	9, 10, 13, 31, 72, 117, 129, 131, 143, 144, 147, 154, 169, 174, 238, 266, 311, 313, 316, 317, 322, 323, 325, 330, 337, 338, 349-351, 354, 357, 358, 368, 370, 374, 377, 401, 437, 447, 450, 451, 463, 465, 466, 470, 473-478, 481, 497, 504, 511

Titre : *Totius orbis discordia*. L'hérétique mis en cause par l'Histoire : crise arienne et affaire priscillianiste chez Jérôme, Orose et Sulpice Sévère

Mots clefs : Jérôme, Orose, Sulpice Sévère, hérésie, Antiquité tardive, historiographie.

Résumé : Lorsque l'historiographie chrétienne de l'Antiquité tardive évoque les mouvements hérétiques, elle s'appuie sur les représentations des hérésiologues des siècles précédents, et fait de l'hérétique un perturbateur récurrent de la marche de l'Histoire, à côté du barbare et de l'usurpateur. Mais cette mise en cause de l'hérésie s'opère dans des représentations de l'Histoire bien différentes selon les historiens. Notre étude repose sur l'examen de trois textes historiographiques latins, de la fin du IV^e ou du début du V^e siècle de notre ère : le dernier livre des *Histoires* d'Orose, la continuation de la *Chronique* d'Eusèbe par Jérôme, et les deux dernières séquences des *Chroniques* de Sulpice Sévère. Leur récit est centré sur la crise arienne ou l'affaire priscillianiste. L'écriture historique relevant à la fois, dans l'Antiquité, de la tradition littéraire, de l'art de la narration et de la persuasion rhétorique, c'est par une analyse littéraire des textes que nous montrons comment l'hérésie est érigée par nos historiens au rang de cause explicative majeure et de symptôme généralisé des désordres de l'histoire de l'Eglise et de l'Empire.

Title : *Totius orbis discordia*. Heretics indicted by History: the Arian crisis and the Priscillianist case in Jerome, Orosius and Sulpicius Severus' works

Keywords : Jerome, Orosius, Sulpicius Severus, heresy, late Antiquity, historiography.

Abstract : When Christian historiography of late Antiquity evokes heretical movements, it relies on the representations of the heresiologists of the preceding centuries, and makes heretics recurrent disrupters of the march of History, alongside with barbarians and usurpers. But this indictment of heresy takes place in representations of History that differ from one historian to another. Our study is based on the examination of three Latin historiographical texts, written at the end of the fourth and the beginning of the fifth centuries AD : the last book of Orosius' *Histories*, Jerome's continuation of Eusebius' *Chronicle*, and the last two sequences of the *Chronicles* written by Sulpicius Severus. Their narratives are centered on the Arian crisis and the Priscillianist case. As historical writing in Antiquity is a literary tradition and an art of narration and rhetorical persuasion, it is through a literary approach that we show how heresy is considered by our historians as a major explanatory cause, and a generalized symptom of the disorders of Church and Empire history.