



HAL
open science

**Écrire une Vie de saint entre le IV^e et le VI^e siècle :
étude de la formation d'un genre littéraire dans
l'Antiquité tardive latine**

Florence Bret

► **To cite this version:**

Florence Bret. Écrire une Vie de saint entre le IV^e et le VI^e siècle : étude de la formation d'un genre littéraire dans l'Antiquité tardive latine. Littératures. Université Jean Moulin - Lyon III, 2023. Français. NNT : 2023LYO30055 . tel-04816614

HAL Id: tel-04816614

<https://theses.hal.science/tel-04816614v1>

Submitted on 3 Dec 2024

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.



N° d'ordre NNT : 2023LYO30055

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de l'université de Lyon

École doctorale n° 484 - 3LA, Lettres, langues, linguistique, arts

Discipline : **Lettres**

Mention : **Langues, littératures et cultures antiques**

Soutenue publiquement le 04/12/2023, par

Florence BRET

Écrire une Vie de saint entre le IV^e et le VI^e siècle : étude de la formation d'un genre littéraire dans l'Antiquité tardive latine

Laboratoire de recherche : **HISOMA, Histoire et sources des mondes antiques**

Directeur de thèse : **M. Bruno BUREAU**

Devant le jury composé de :

M. Bruno BUREAU

Professeur des universités, université Jean Moulin Lyon 3. Directeur de thèse

Mme Annick PETERS-CUSTOT

Professeure des universités, Nantes université. Présidente du jury

M. Michele CUTINO

Professeur des universités, université de Strasbourg. Rapporteur

Mme Christiane VEYRARD-COSME

Professeure des universités, Sorbonne Nouvelle, Paris. Rapporteure

M. Stéphane GIOANNI

Professeur des universités, université Lumière Lyon 2. Examinateur

Mme Marie-Céline ISAÏA

Professeure des universités, université Jean Moulin Lyon 3. Examinatrice

Remerciements

Au terme de ce travail, je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, M. Bruno Bureau, qui a guidé mes recherches avec rigueur et bienveillance. Ses conseils toujours judicieux, la précision de ses lectures, la confiance qu'il m'a accordée et sa grande réactivité m'ont permis d'enrichir cette thèse et de la mener jusqu'au bout.

Ma gratitude va également à Mme Marie-Céline Isaïa, Mme Annick Peters-Custot, Mme Christiane Veyrard-Cosme, M. Michele Cutino et M. Stéphane Gioanni, qui m'ont fait l'honneur d'accepter d'être dans mon jury de soutenance et de lire ce travail. J'adresse un remerciement particulier à Marie-Céline Isaïa qui m'a beaucoup appris sur l'hagiographie et avec qui j'ai fortement apprécié de travailler sur les *Vies* de Geneviève.

Ces recherches n'auraient pu être menées à bien sans le soutien des différentes institutions qui m'ont offert les conditions idéales pour ce travail : l'ENS de Lyon grâce à laquelle j'ai obtenu un contrat doctoral, l'Université Lyon 3 où j'ai enseigné durant les trois ans de ce contrat, les Universités Grenoble Alpes, Lyon 2, l'ENS de Lyon – de nouveau – et, actuellement, l'Université d'Angers qui m'ont donné un contrat d'ATER, ainsi que les laboratoires dont j'ai fait ou je fais encore partie (HiSoMA, Litt&Arts, Cirpall). L'accueil chaleureux de tous les collègues que j'y ai rencontrés et les échanges que nous avons eus ont énormément apporté à ce travail de recherche. Il me faut également exprimer ma gratitude à l'École Française de Rome qui, grâce à une formation et une bourse, m'a donné la possibilité d'accéder à des ressources rares et pourtant si nécessaires.

Je voudrais également remercier tous les enseignants et chercheurs qui m'ont donné le goût de la recherche depuis le début de mon cursus universitaire. J'ai une pensée spéciale pour M. Paul Mattei, qui a dirigé mes mémoires de Master et éveillé mon intérêt pour l'Antiquité Tardive et l'hagiographie, et pour Mme Catherine Broc-Schmezer qui m'a toujours conseillée et encouragée avec pertinence et gentillesse durant mon parcours de jeune chercheuse.

Un remerciement tout particulier va aux membres de l'équipe des Sources Chrétiennes. Ils m'ont offert tout ce dont peut rêver un chercheur : un cadre de travail idéal à la bibliothèque, de nombreuses discussions formelles comme informelles qui m'ont permis de découvrir tant de sujets variés et passionnants, leur confiance en

acceptant qu'une simple doctorante participe à un volume de la collection et, enfin, la convivialité de la vie de l'équipe qui m'a bien prouvé que la recherche était d'autant plus efficace quand elle n'était pas une activité solitaire.

Je remercie aussi tous les proches, amis, collègues et camarades de bibliothèque avec qui j'ai eu l'occasion de partager ces années de thèse, trop nombreux pour que je puisse tous les nommer. Merci en particulier à Marie Pauliat qui, au début de ce travail de recherche, m'a beaucoup guidée, motivée et grâce aux conseils de qui j'ai su persévérer. Merci également à Anna Lampadaridi, Claire Pérez, Sophie Sanzey et Anthony Rostand qui m'ont, chacun à leur manière, aidée et encouragée dans cette dernière année de rédaction.

Et, enfin, un grand merci à mes parents qui non seulement m'ont soutenue toutes ces années, mais également ont pris le temps de relire eux aussi ce travail.

Liste des abréviations

AASS	<i>Acta Sanctorum</i>
AB	<i>Analecta Bollandiana</i>
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
BHL	Société des Bollandistes, <i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i> , Bruxelles, 1901 et <i>Novum Supplementum</i> , éd. H. Fros, Bruxelles, 1986.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
CPL	<i>Clavis Patrum Latinorum</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
PCBE	Prosopographie Chrétienne du Bas Empire (1982-2013) <ul style="list-style-type: none">- Tome 1 : A. Mandouze (dir.), <i>Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)</i>, Paris 1982.- Tome 2 (2 vol.) : C. Pietri et L. Pietri (dir.), <i>Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)</i>, Rome 2000.- Tome 4 (2 vol.) : L. Pietri et M. Heijmans (dir.), <i>Prosopographie de la Gaule chrétienne (314-614)</i>, Paris 2013.
PL	<i>Patrologia Latina</i>
SC	Sources Chrétiennes

Pour les textes anciens, les abréviations sont celles du Dictionnaire Latin-Français de Félix Gaffiot (3^e éd.), du Dictionnaire Latin-Français d'Albert Blaise (2^e éd.) et du Dictionnaire Grec-Français d'Anatole Bailly (4^e éd.).

Pour le texte biblique, les abréviations sont celles de la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB).

Pour les textes hagiographiques qui composent notre corpus :

Ath., V.Ant.	Athanase, <i>Vie d'Antoine le Grand</i>
Epist. ad Aurel.	Sulpice Sévère, <i>Lettre à Aurèle (Epistula 2)</i>
Epist. ad Bass.	Sulpice Sévère, <i>Lettre à Bassula (Epistula 3)</i>
Epist. ad Eus.	Sulpice Sévère, <i>Lettre à Eusèbe (Epistula 1)</i>
Epist. ad Pasch.	Eugippe, <i>Lettre à Paschase</i>
Epist. ad Steph.	Aunaire d'Auxerre, <i>Lettre à Étienne</i>
Greg., Dial.	Grégoire le Grand, <i>Dialogues (Livre II : Vie de Benoît de Nursie)</i>
V.Abb.Acaun.	<i>Vie des Abbés d'Agaune</i>
V.Alb.	Venance Fortunat, <i>Vie d'Aubin d'Angers</i>
V.Amat.	Etienne, <i>Vie d'Amâtre d'Auxerre</i>
V.Ambr.	Paulin de Milan, <i>Vie d'Ambroise</i>
V.Anian.	<i>Vie d'Aignan d'Orléans</i>
V.Ant.Lerin.	Ennode, <i>Vie d'Antoine de Lérins</i>
V.Apol.	<i>Vie d'Apollinaire de Valence</i>
V.Aug.	Possidius, <i>Vie d'Augustin</i>
V.Auit.	<i>Vie d'Avit d'Orléans/de Micy</i>
V.Caes.	Cyprien, Firmin et Vivence (vol. 1), Etienne et Messien (vol. 2), <i>Vie de Césaire d'Arles</i>
V.Epif.	Ennode, <i>Vie d'Épiphane de Pavie</i>
V.Ept.	<i>Vie d'Eptade de Cervon</i>
V.Eut.	Vérus, <i>Vie d'Eutrope d'Orange</i>

V.Fulg.	<i>Vie de Fulgence de Ruspe</i>
V.Gen.	<i>Vie de Geneviève de Paris</i>
V.Germ.Autiss.	Constance, <i>Vie de Germain d'Auxerre</i>
V.Germ.Paris.	Venance Fortunat, <i>Vie de Germain de Paris</i>
V.Hil.Arel.	Honorat de Marseille, <i>Vie d'Hilaire d'Arles</i>
V.Hil.Pict.	Venance Fortunat, <i>Vie d'Hilaire de Poitiers</i>
V.Hilarion.	Jérôme, <i>Vie d'Hilarion</i>
V.Hon.	Hilaire d'Arles, <i>Vie d'Honorat d'Arles</i>
I V.Iust.	<i>Vie de Just antiquior</i>
II V.Iust.	<i>Vie de Just breuior</i>
III V.Iust.	<i>Vie de Just longior</i>
V.Laut.	<i>Vie de Lautein</i>
V.Leob.	<i>Vie de Lubin de Chartres</i>
V.Lup.	<i>Vie de Loup</i>
V.Malch.	Jérôme, <i>Vie de Malchus</i>
V.Marc.Ebr.	<i>Vie de Marcellin d'Embrun</i>
V.Marc.Paris.	Venance Fortunat, <i>Vie de Marcel de Paris</i>
I V.Mart.	Sulpice Sévère, <i>Vie de Martin</i>
II V.Mart.	Paulin de Périgueux, <i>Vie de Martin</i>
III V.Mart.	Venance Fortunat, <i>Vie de Martin</i>
V.Max.	Dynamius, <i>Vie de Maxime de Riez</i>
V.Med.	<i>Vie de Médard</i>

V.Mel.	Gérontios, <i>Vie de Mélanie la Jeune</i>
V.Mit.	<i>Vie de Mitre d'Aix</i>
V.Nic..	<i>Vie de Nizier (anonyme)</i>
V.Orient.	<i>Vie d'Orens d'Auch</i>
V.Pach.Iun.	<i>Vie de Pacôme le Jeune</i>
V.Pat.	<i>Vie de Paterne</i>
V.Paul.	Jérôme, <i>Vie de Paul de Thèbes</i>
V.Paulae	Jérôme, <i>Lettre CVIII</i>
V.Per.	<i>Vie de Pérégrin d'Auxerre</i>
V.Patr.	Grégoire de Tours, <i>Vie des Pères</i>
V.Patr.Iur.	Viventiole, <i>Vie des Pères du Jura</i>
I V.Rad.	Venance Fortunat, <i>Vie de Radegonde</i>
II V.Rad.	Baudonivie, <i>Vie de Radegonde</i>
I V.Rom.Blau.	<i>Vie de Romain de Blaye I^a</i>
II V.Rom.Blau.	<i>Vie de Romain de Blaye II^a</i>
V. Seu.Bur.	Venance Fortunat, <i>Vie de Seurin de Bordeaux</i>
V.Seu.Nor.	Eugippe, <i>Vie de Séverin du Norique</i>
V.Viu.	<i>Vie de Vivien de Saintes</i>

Introduction générale

Au III^e siècle, l'auteur anonyme de la *Passion de Perpétue et Félicité* explique ainsi pourquoi il est important, à toute époque, d'écrire des œuvres hagiographiques :

Si les anciens exemples de foi, qui attestent de la grâce de Dieu et travaillent à l'édification des hommes, ont été consignés par écrit pour que cette lecture, comme par un nouvel examen des événements, serve à honorer Dieu et à redonner force aux hommes, pourquoi ne pas consigner aussi les témoignages récents qui répondent également à ces deux fins ? Ne serait-ce que pour cette raison : ces exemples aussi, comme les autres, deviendront un jour anciens et indispensables aux générations futures, même si actuellement, en leur temps, on leur accorde moins d'autorité, étant donnée la vénération que l'on ressent d'emblée pour l'antiquité. Mais qu'importent ceux qui jugent la puissance unique de l'unique Esprit-Saint selon les époques, alors que ce sont tous les exemples les plus récents qui devraient être réputés les

Introduction générale

plus grands, comme étant les plus ultimes, conformément à la surabondance de grâce promise pour la fin des temps¹.

Tout en rappelant, au passage, la visée à la fois mémorielle et exemplaire de l'hagiographie, ce prologue est un véritable plaidoyer en faveur de l'écriture de récits sur des figures pieuses contemporaines de leurs auteurs. En effet, s'il reconnaît la valeur des *uetera fidei exempla*, l'hagiographe interroge le statut des *noua documenta* qui leur sont en tout identiques, à cette seule exception près qu'ils sont plus récents. Il s'appuie sur une vision chronologique et eschatologique du temps pour brosser un portrait de ce qu'est l'Histoire du salut : des *noua documenta* qui deviennent forcément, au fil des ans, des *uetera fidei exempla*, dotés à leur tour de la patine d'ancienneté qui leur donne une valeur aux yeux des Hommes (il inverse alors l'affirmation de Tite-Live sur l'intérêt que les lecteurs portent à l'Histoire récente², et, se plaçant dans la peau d'un historien, il définit ainsi son œuvre comme représentante d'un genre historique). Il y a donc une persistance de la foi et de la puissance de l'Esprit-Saint à travers le temps, qui légitime la rédaction actuelle de textes hagiographiques, c'est-à-dire de Passions pour un homme qui a vécu l'époque des persécutions. L'idée, encore prégnante au III^e siècle, que la fin des temps est proche le conduit même à placer les saints récents au-dessus des saints du passé. Il est donc normal et nécessaire de vouloir écrire à propos de ces nouveaux bienheureux qui, même encore plus que leurs prédécesseurs, donnent à voir la grâce de Dieu.

¹ *Passion de Perpétue et Félicité* 1 : *Si uetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta ut lectione eorum quasi repensatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et noua documenta aequae utrique causae conuenientia et digerantur ? Vel quia proinde et haec uetera futura quandoque sunt et necessaria posteris, si in praesenti suo tempore minori deputantur auctoritati, propter praesumptam uenerationem antiquitatis. Sed uiderint qui unam uirtutem Spiritus unius Sancti pro aetatibus iudicent temporum, cum maiora reputanda sunt nouitiora quaeque, ut nouissimiora, secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam.* [Sauf mention contraire, les traductions sont les nôtres. Les traductions des textes publiés dans la collection "Sources Chrétiennes" s'appuient sur celles publiées dans la collection, mais ont toujours été remaniées par nos soins].

² Tite-Live, *Histoire Romaine*, praef. : [...] *et legentium plerisque haud dubito quin primae origines proximaque originibus minus praebitura uoluptatis sint, festinantibus ad haec noua quibus iam pridem praeualentis populi uires se ipsae conficiunt: ego contra hoc quoque laboris praemium petam, ut me a conspectu malorum quae nostra tot per annos uidit aetas, tantisper certe dum prisca tota illa mente repeto, auertam, omnis expers curae quae scribentis animum, etsi non flectere a uero, sollicitum tamen efficere possit.* (Et la plupart des lecteurs goûtera peu, sans aucun doute, le récit de nos toutes premières origines et des événements qui viennent immédiatement après, et ils auront hâte d'arriver à ces temps récents où, après une longue supériorité, la puissance du peuple romain se détruit elle-même. Moi, à l'inverse, l'avantage que je compte aussi retirer de mon travail, ce sera de me détourner de la contemplation des maux dont notre époque a été si longtemps témoin, du moins tant que mon esprit s'appliquera tout entier à ces antiquités, et d'être exempté de tous les soucis qui, même s'ils ne le détournent pas de la vérité, peuvent constituer une gêne pour l'esprit de l'écrivain.)

Son raisonnement comme son positionnement métalittéraire peuvent tout à fait s'appliquer au genre de la Vie de saint qui naît un siècle plus tard et ils légitiment, par avance, cette nouvelle forme littéraire. De fait, dans un monde qui a changé, où le christianisme est devenu une religion autorisée³ puis la religion d'État de l'Empire Romain⁴, où, normalement, les persécutions ne devraient plus exister, la définition de la sainteté doit se renouveler. Alors que les martyrs, bien qu'encore récents, deviennent de plus en plus des *uetera fidei exempla*, les héros des *noua documenta*, les confesseurs – moines, moniales, prêtres, évêques – viennent prendre leur suite, et les récits qui les honorent, réinvestissant toutes les fonctions des textes précédents, se veulent d'égale importance, signes de la continuité de l'Histoire sainte dans les époques les plus nouvelles et de la persistance de la grâce de Dieu dans le monde.

Ce sont les premiers instants de ce genre littéraire nouveau, centré sur ces figures nouvelles, la *Vita sancti*, que nous voulons étudier au cours de ce travail.

La notion de « genre littéraire » appliquée à l'hagiographie

Pour qui veut s'intéresser à ces textes comme corpus et représentants des premiers siècles d'existence d'un genre littéraire, certains problèmes méthodologiques et définitionnels se posent immédiatement.

Tout d'abord, le terme même de « genre littéraire » n'est pas évident dans le contexte de l'hagiographie⁵ et, très tôt, il a fait l'objet de débats et de tentatives de requalification. Si Hippolyte Delehaye, au début du XX^e siècle, au cours du processus

³ Il est souvent considéré que la liberté de culte (donc le christianisme) est autorisée par Constantin en 313 dans l'accord de Milan). Ce sujet, tout comme celui de la conversion de l'empereur, n'en reste pas moins complexe et débattu. L'« édit » de Milan n'en est en effet pas un (Seeck, 1891 ; Palanque, 1935). L'historiographie désigne souvent ainsi un texte transmis en grec par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique*, X, v, 1-14) et en latin par Lactance (*De la mort des persécuteurs*, XLVIII). Au-delà de la nature du texte, ce sont son auteur, son lieu de rédaction et même ses motivations profondes qui sont questionnés (pour des synthèses sur ces questions, voir Anastos, 1967 ; Maraval, 2016). D. Moreau, dans une étude récente (Moreau, 2022) propose de désigner le texte conservé sous le nom de Rescrit de Nicomédie, qui correspond mieux à sa réalité, ce qui n'empêche pas qu'il y ait eu décision collective prise par Licinius et Constantin qui a rendu licite le christianisme.

⁴ Théodose fait du christianisme la religion d'État de l'Empire en 392, même si au départ l'édit de Thessalonique (C.Th. 16.1.2) ne s'applique qu'à la partie orientale de l'Empire (Maraval, 2009 ; McLynn, 2009). Cette décision n'est pas sans antécédent : en 382, les lois de l'empereur Gratien vont déjà dans ce sens et la résistance qui se cristallise autour de l'autel de la Victoire, en 384, est souvent interprétée comme une résistance païenne (Cambronne, 2021), ce qui implique que le paganisme n'est plus, politiquement, en position de force.

⁵ Son emploi est d'ailleurs discuté pour la littérature tardo-antique en général (Fontaine, 1988).

Introduction générale

d'alignement des travaux des Bollandistes avec les méthodes du monde scientifique⁶, parle de « genre⁷ » pour classer les Passions selon leur degré de réalité historique, le mot est ensuite contesté par Morton Smith et Moses Hadas⁸ qui proposent de parler d'arétalogie pour désigner tous les textes (Passions, Vies, romans...) qui comportent des miracles.

Le concept, très vague car difficile à utiliser pour caractériser réellement des textes, marque cependant la difficulté à appliquer la vision moderne du genre littéraire à l'hagiographie. Peu après, de fait, Marc de Certeau⁹ puis, plus précisément, Marc Van Uytfanghe¹⁰ lui préfèrent la notion de « discours hagiographique ». Ce dernier, en effet, souligne que le concept de genre littéraire n'est pas approprié pour parler de l'hagiographie chrétienne du fait de l'incroyable diversité des influences dont ces textes sont porteurs. Allant plus loin que son prédécesseur qui définit le discours hagiographique comme un discours de *uirtutes*, aux deux sens du terme, Marc Van Uytfanghe propose quatre critères d'identification : le personnage doit être lié au divin sans être Dieu ou un dieu, il y a une stylisation des données historiques, l'énoncé a une valeur plus performative qu'informative et les thèmes de la stylisation font du protagoniste un *theios aner*, c'est-à-dire un être spirituel accomplissant des *uirtutes* (vertus et miracles). Comme cette définition s'applique aussi à des textes de la littérature païenne¹¹, l'auteur propose de relire ces quatre composantes en soulignant ce que les hagiographies chrétiennes ont de particulier : le héros doit être nettement distingué de Dieu, la stylisation doit insérer le saint dans l'Histoire du salut, la valeur exemplaire s'adresse à un public large et s'inscrit souvent dans un cadre liturgique et, enfin, les vertus du personnage sont moins la peinture d'un caractère que celle d'une *imitatio Christi*. Cette caractérisation, large et qui met en lumière le rôle des *topoi* dans l'hagiographie, englobe tous les points essentiels pour ce qui est du contenu et des outils stylistiques mobilisés dans une *Vita*. Bien qu'elle se place à un niveau trop général pour s'arrêter sur les particularités de chaque catégorie de « discours hagiographique, elle reste une référence dans la lignée de laquelle nous avons inscrit notre étude.

⁶ Nous revenons sur ce processus un peu plus loin dans cette introduction (p. 17).

⁷ Il intitule son étude de 1912 *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (Delehaye, 1966).

⁸ Hadas et Smith, 1965.

⁹ De Certeau, 1973.

¹⁰ Van Uytfanghe, 1993 ; Van Uytfanghe, 2011.

¹¹ R.Goulet (Goulet, 1998) utilise la plupart de ces critères pour classer les Vies de philosophes tardo-antiques.

Introduction générale

Guy Philippart¹² revient sur cette définition et, tout en reconnaissant que l'analyse de Marc Van Uytfanghe est particulièrement appropriée pour ce qui est de l'Antiquité tardive, il propose de voir dans l'hagiographie un objet spécifiquement littéraire¹³ qui peut être décrit ainsi : « l'ensemble des textes qui racontent l'histoire des saints, dans leurs activités terrestres ou célestes¹⁴ ». Ce faisant, il sépare le mode d'écriture du récit de sa fonction, et invite à réfléchir sur le lien entre l'écriture particulière de la *Vita* et la tradition littéraire antérieure. L'hagiographie se définirait donc à la fois par l'identité de son héros et par son « allure historiographique ». Cette description, qu'il présente comme « pragmatique » et dont il reconnaît les limites, a l'avantage d'ouvrir le champ à des études tant littéraires qu'historiques sur ces textes, et c'est dans sa lignée que nous nous inscrivons.

Si donc l'hagiographie apparaît, quand elle est considérée dans sa globalité, comme un « genre introuvable¹⁵ » pour reprendre l'expression de Monique Goulet, il est toutefois possible de réinvestir le terme de « genre » dans une perspective de travail à plus petite échelle. En effet, en parallèle de ces débats définitionnels, des mots, qui correspondent à ce que l'on qualifie de manière moderne de « genre littéraire », continuent à être employés par les chercheurs pour qualifier et, surtout, différencier différents sous-ensembles au sein du grand ensemble hagiographique selon des critères formels ou liés à la réception prévue du texte (*Passio, Vita, Translatio...*).

Si l'idée de ranger les œuvres littéraires en catégories est loin d'être une invention récente, Platon et Aristote proposant déjà des théories de la littérature s'appuyant sur les genres, de manière plus contemporaine, au XX^e siècle, la notion de « genre » a été combattue comme inadaptée à la littérature moderne¹⁶, la critique structuraliste se centrant sur l'objet « texte », prioritaire sur son contexte. Le concept de « genre » a toutefois été réhabilité grâce au regain d'intérêt des théoriciens de littérature pour la rhétorique, dont il est un élément fondamental, et grâce au développement des études sur la réception, le genre étant nécessaire pour aborder l'idée d'« horizon d'attente », que

¹² Philippart, 1998.

¹³ Par opposition avec la « documentation hagiographique » (litanies, calendriers...).

¹⁴ Philippart, 1998, p. 25.

¹⁵ Goulet, 2012. L'expression est reprise par Fernand Peloux et Monique Gaillard comme titre pour la compilation de 11 articles de M. Goulet (Goulet, 2022).

¹⁶ Compagnon, 2001.

Introduction générale

nous allons par ailleurs mobiliser dans notre étude en tant qu'outil, à son tour, de définition générique.

Parmi les travaux récents sur le sujet¹⁷, l'essai de Jean-Marie Schaeffer¹⁸ *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?* renouvelle la façon d'aborder de la généricité en insistant sur la nécessité d'intégrer la pluralité dans sa définition. Le théoricien relève trois manières d'aborder les genres. La première est une attitude essentialiste, qui consiste à considérer les genres comme on le ferait d'êtres vivants. La deuxième, l'attitude structurale, envisage de les définir en soulignant l'écart avec ce qu'ils ne sont pas, tandis que la troisième, l'attitude normative, s'appuie à l'inverse sur une liste des critères de ce qu'ils doivent être.

Si ces trois approches ont eu du succès dans l'histoire littéraire, aucune ne convient totalement, toutes ont des limites. Plus largement, étudier les genres ne peut se limiter à une simple classification selon quelques mots, souligne Jean-Marie Schaeffer. En effet, un même terme peut changer de sens au cours des siècles, comme le mot « conte » et certaines catégories génériques ne sont pas exclusives. Par exemple, un même texte peut être un récit, s'il est considéré selon ses modalités d'énonciation, et une parodie, pris selon une dimension syntaxique et sémantique. L'identité générique relève donc de logiques multiples irréductibles.

Jean-Marie Schaeffer en distingue quatre : l'exemplification d'une propriété (par exemple, sa nature narrative), l'application de règles formelles, la reconnaissance d'une relation généalogique avec d'autres textes et celle d'une relation analogique avec des œuvres qui n'ont pu cependant inspirer le texte considéré. Ces logiques sont également à replacer dans le contexte d'écriture et de réception de l'œuvre, afin de résoudre l'apparent paradoxe qui fait qu'un même texte peut être perçu comme appartenant à deux genres totalement différents selon l'œil de celui qui le lit¹⁹. Pour cela, il propose de distinguer le régime générique auctorial, qui s'appuie sur l'intention de l'écrivain, et le régime générique lectorial, qui examine le texte du point de vue de sa réception.

C'est dans la lignée de cette définition, qui insiste sur la pluralité des rapports au texte et sur la volatilité des genres littéraires par opposition à la représentation de la

¹⁷ Todorov, 1978 ; Genette, 1991 ; Genette, 2000.

¹⁸ Schaeffer, 1989.

¹⁹ Pour cela, J.-M. Schaeffer reprend une expérience de Borges dans *Pierre Ménard, auteur du Quichotte* (Borges, 2017). Celui-ci montre que, pour un lecteur de l'époque de Cervantès, Don Quichotte est un anti-roman de chevalerie, alors que sa réécriture, mot pour mot par un auteur du XX^e siècle, serait un roman historique.

généricité comme un phénomène clos, que nous nous placerons pour cette étude et nous nous efforcerons d'envisager la multiplicité des approches possibles des textes de notre corpus.

Parmi tous les genres littéraires hagiographiques de l'Antiquité tardive, celui de Vie a une place particulière. De fait, contrairement à la Passion²⁰, au recueil de miracles ou à la translation, le mot *Vita* fait référence non seulement à la littérature hagiographique, mais aussi à toute une tradition de textes remontant à l'Antiquité grecque et latine classique qui, sans qu'il en existe une définition stricte, sont unis par des caractéristiques structurales fréquentes et un type de sujet, l'individu, ses actions et son caractère²¹. Ces Vies antiques, tout en étant parentes de l'historiographie à partir de laquelle elles naissent, s'en différencient suffisamment pour être considérées comme un genre littéraire indépendant²².

Dans ce contexte, même si les études sur la Vie classique plus anciennes relèguent souvent les débuts de la biographie chrétienne à leur conclusion²³, les travaux les plus récents intègrent désormais les Vies de saints dans leur panorama du genre²⁴. De fait, même s'il ne faut pas diminuer la nouveauté que représentent les *Vitae sanctorum* par leur sujet, leurs ambitions religieuses et bien d'autres aspects sur lesquels nous reviendrons dans cette étude, il serait absurde de ne pas faire de lien entre les deux puisque les auteurs des premières Vies de saints eux-mêmes entretiennent un dialogue serré avec les textes antérieurs, reconnaissant ainsi une parenté générique²⁵. Il faut donc considérer la *Vita sancti* comme une catégorie, née tardivement, du genre de la *Vita*, de la même manière que la Vie de philosophe ou la Vie de poète peut en être une, et, dans le même temps,

²⁰ E. Chevalley (Chevalley, 2006) utilise le terme de « genre littéraire » dans le titre de sa thèse pour parler de la naissance de la Passion en Gaule.

²¹ Toute la bibliographie à ce sujet se trouve dans le chapitre 1 de la première partie qui est consacré au genre de la Vie et à sa définition.

²² Nous proposons une définition complète de ce qu'est une *Vita* dans l'Antiquité avec un parcours dans l'histoire littéraire dans le chapitre 1 de cette étude.

²³ Par exemple, H. Sonnabend (Sonnabend, 2002) choisit la *Vie d'Antoine* d'Athanase comme fin de sa synthèse sur la biographie antique car il considère qu'elle marque un tournant trop important pour pouvoir être traitée dans le cadre de la même étude. T. Hägg (Hägg, 2012) consacre plus de place à exposer la continuité entre Vie classique et Vie de saint, mais il n'en fait pas pour autant un chapitre de son ouvrage : cette réflexion est contenue dans son épilogue.

²⁴ Parmi les études réunies par K. de Temmerman dans *The Oxford Handbook of ancient Biography* (Temmerman, 2020), une dizaine de chapitres sont consacrés à la biographie chrétienne (et un à la biographie juive, ce qui est encore plus rare dans les travaux de synthèse sur le sujet).

²⁵ Nous développerons plus amplement ce point dans le chapitre 1 de notre travail.

comme une catégorie du « genre hagiographique », au sens large de discours « qui parle des saints et de leurs activités » tel que Guy Philippart le définit.

Les textes que nous nous proposons d'étudier sont donc au croisement de deux types de définition qu'il s'agira de toujours prendre conjointement en considération, l'une qui regarde vers une tradition littéraire antique et propose donc une lecture « en continuité » et l'autre qui implique une modification radicale et donc une lecture « en rupture » par rapport à cette tradition. Posant comme hypothèse qu'aucune de ces deux lectures ne peut être totalement pertinente, comme nous l'avons vu, il nous faudra sans cesse garder à l'esprit que ces deux lectures se trouvent non en conflit, mais en tension pour créer cet objet à la fois nouveau et traditionnel que sont les vies de saints. Puisque nous choisissons de nous placer au début de leur existence, nous examinerons prioritairement les modes de résolution progressive de ces tensions internes liées à ces parentés multiples qui aboutissent à la possibilité de qualifier ce « sous-genre de la biographie » et « sous-genre de l'hagiographie » de « genre littéraire de la Vie de saint » à part entière.

Bilan historiographique

Dans ce contexte, les études littéraires sur l'hagiographie sont, de fait, un phénomène relativement récent qui implique de passer d'un intérêt centré sur le saint, avec des intentions historiques ou culturelles, à un intérêt centré sur le texte, d'une lecture documentaire à une lecture littéraire.

Jusqu'au XVII^e siècle, en effet, les textes hagiographiques ont été collectés par des religieux et dans la perspective d'une utilisation pastorale et homilétique aisée : l'on n'hésitait pas à réécrire les passages problématiques ou à combiner des Vies pour combler les épisodes manquants²⁶. Le premier pas vers une approche critique moderne de ces œuvres est amorcé par Héribert Rosweyde²⁷, jésuite du début du XVII^e siècle, qui rassemble et recopie sans retouches 1300 textes issus des manuscrits des bibliothèques belges qu'il publie sous le nom de *Fasti Sanctorum*.

²⁶ Boesch Gajano, 1990.

²⁷ Godding, 2009.

Introduction générale

Si les obligations d'enseignement et la mort l'empêchent de mener aussi loin qu'il aurait voulu son projet d'une hagiographie universelle²⁸, sa suite est prise par Jean Bolland. Le fondateur de la Société des Bollandistes fait évoluer le projet de Rosweyde – qui prend le nom d'*Acta Sanctorum* – : désormais, les textes sont précédés d'une notice introductive et accompagnés de notes critiques. Il s'adjoint des collaborateurs pour cette entreprise monumentale, et les deux premiers volumes des *Acta Sanctorum*, consacrés au mois de janvier, sont ainsi publiés en 1646.

Les activités des Bollandistes, perpétuées par ses successeurs sur des zones géographiques plus étendues²⁹ malgré des controverses³⁰, connaissent une inflexion au XIX^e siècle sous l'impulsion de Charles de Smedt qui impose une nouvelle méthodologie, la critique historique³¹. Désormais, les textes seront publiés au terme d'une collation des différents témoins et non plus en en recopiant un seul comme c'était le cas jusque-là, et les *Acta sanctorum* rendront compte des différentes pièces d'un dossier hagiographique. Plusieurs outils scientifiques sont mis en place pour accompagner ce tournant : la revue des *Analecta Bollandiana*, à partir de 1882, pour éditer ou rééditer les textes hors des *Acta Sanctorum*, complétée par la collection des *Subsidia hagiographica*, à partir de 1890 pour les œuvres plus longues.

Ce nouvel angle de travail est continué par une nouvelle génération de Bollandistes, notamment Hippolyte Delehaye, Albert Poncelet et Paul Peeters, au début du XX^e siècle³². La Société œuvre alors à la création de catalogues des manuscrits hagiographiques dans les bibliothèques et à la publication de répertoires de textes : la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* en 1895, la *Bibliotheca Hagiographica Latina* en 1901 et la *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* en 1910, qu'ils ont complétés dans les décennies suivantes³³.

Si l'œuvre des Bollandistes est peut-être la plus connue pour ce qui est spécifiquement de l'hagiographie, ces textes ont également intéressé d'autres éditeurs. Nous pouvons citer notamment Jean Mabillon, au XVII^e siècle, l'un des fondateurs de l'édition critique moderne avec le *De Re Diplomatica*, qui publie des textes

²⁸ Godding 2009, pp. 44-49. Rosweyde est limité dans ses projets par les charges qui lui sont confiées dans sa province ecclésiastique très dynamique pour ce qui est du recrutement de nouveaux jésuites.

²⁹ Joassart, 2009a.

³⁰ Joassart, 2009b.

³¹ Godding *et al.*, 2007.

³² Joassart, 2009c.

³³ *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum.* (Subsidia hagiographica 70), H. Fros (ed.), Bruxelles, 1986.

hagiographiques dans ses *Vetera analecta*³⁴. Plus tard, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, Bruno Krusch, animé par des ambitions historiques³⁵, consacre plusieurs volumes des *Monumenta Germaniae Historica* aux écrits sur les saints, notamment les volumes III à VII de la série *Scriptores rerum Merovingicarum* qui contiennent ce qui est encore l'édition de référence de nombreuses Vies et Passions de la période mérovingienne.

À l'aide de ces outils et de ces éditions, après les travaux fondateurs d'Hippolyte Delehaye dont nous parlions plus haut (*Les légendes hagiographiques* et *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*), les études sur les textes hagiographiques des IV^e-VI^e siècles s'orientent dans deux directions principales, bien que non entièrement séparées.

La première implique de considérer les textes sous un angle historique et, parfois, sociologique³⁶, ce qui nécessite une certaine prudence. De fait, si l'amalgame qui fait des sources hagiographiques une sorte de sources historiographiques n'est pas vraiment un problème pour la période tardo-antique qui nous intéresse³⁷, la proximité temporelle entre le moment où le saint a vécu et le moment où la *Vita* est rédigée a invité à voir le texte hagiographique comme une source d'exception non tant sur le saint lui-même (nous verrons que l'épaisseur historique du personnage est soumise à des « relectures » topiques parfois considérables qui effacent sans doute en partie le saint « historique ») que sur un phénomène contemporain de l'écriture, l'essor du culte des saints, dont il est également un outil.

Sur l'origine du culte des saints, l'ouvrage de Peter Brown, *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*³⁸, a fait date. L'auteur y met notamment en valeur le rôle prépondérant des évêques qu'il qualifie d'« imprésarios » du culte des saints : il implique que ce phénomène socio-religieux est apparu là où les prélats y ont activement œuvré en bâtissant des édifices chrétiens et en orchestrant des cérémonies annuelles pour la fête des bienheureux. Ainsi, il se crée un lien intime entre le saint et sa

³⁴ Mabillon *et al.*, 1675.

³⁵ Sur l'histoire du projet des *Monumenta Germaniae Historica*, voir Fuhrmann, 1994 (sur les premières années du projet) ; Gawlik, 1996 ; Gall et Schieffer, 1999.

³⁶ Il est possible de considérer que cette première direction se place dans la lignée de ce qu'Hippolyte Delehaye invite à faire dans *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (Delehaye, 1934) : chercher les « coordonnées hagiographiques » dans les textes.

³⁷ Isaïa, 2023, introduction générale.

³⁸ Brown, 2012.

cité, faisant de lui son patron avant et après la mort, par translation chrétienne de la relation sociale romaine entre *patronus* et client.

Cette présentation des origines du culte des saints n'est pas restée sans faire débat. Charles Pietri³⁹ conteste l'influence du patronage pour en faire une réalité spécifiquement chrétienne : c'est la théologie du Christ médiateur qui pousse à son développement. Au sein de l'Église, en tant que corps du Christ, le culte des saints est une cohésion mystique entre Dieu et les fidèles par l'intermédiaire des saints, qui sont, par imitation, figures de médiation. Jacques Fontaine⁴⁰, dans une position intermédiaire, s'accorde avec la position de Charles Pietri, mais reconnaît le rôle d'une action plus proprement humaine : par rapport à Peter Brown, il nuance l'importance de la stratégie socio-politique dans la motivation des évêques, rapprochant leurs actions de bâtisseurs de l'évergétisme classique des élites, milieu social auquel ils appartiennent en majorité.

La question du degré de rupture avec le monde classique et ses pratiques socio-religieuses reste cependant centrale dans les travaux sur le culte des saints par la suite. Marc Van Uytvanghe distingue deux étapes dans son essor⁴¹ : l'instauration d'une théologie du martyr, intercesseur et médiateur, qui s'accompagne, à partir du milieu du IV^e siècle, d'une inscription locale par l'édification de monuments et l'organisation d'événements culturels qui font du saint effectivement un patron. Cela lui permet de conclure que le christianisme « participe pleinement à la religiosité universelle⁴² » et inscrit donc le processus du culte des saints dans la suite de pratiques antérieures, et ce quelles que soient les différences observables. Dans la même lignée, tout en pointant bien qu'il ne s'agit pas de les confondre pour autant, Jean-Claude Fredouille⁴³ s'intéresse aux liens de continuité qui peuvent être établis entre héros civique et saint chrétien, ce qui lui permet de définir la sainteté comme « l'héroïsme plus la grâce⁴⁴ ».

Plus largement, de nombreuses études récentes s'intéressent aux liens entre les saints et le monde tardo-antique en s'appuyant fortement sur les textes, que ce soit pour voir comment les saints reprennent des rôles sociaux et politiques laissés vacants avec l'effondrement du pouvoir romain⁴⁵ ou pour analyser comment les textes hagiographiques représentent et façonnent la société à travers plusieurs thématiques : le pouvoir

³⁹ Pietri, 1984.

⁴⁰ Fontaine, 1982.

⁴¹ Van Uytvanghe, 1991; 1996.

⁴² Van Uytvanghe, 1996, p. 181.

⁴³ Fredouille, 1997.

⁴⁴ Fredouille, 1997, p. 24.

⁴⁵ Heinzlmann, 1976 (sur les fonctions seigneuriales endossées par les évêques gaulois).

Introduction générale

politique⁴⁶, les liens familiaux⁴⁷, les invasions militaires⁴⁸, la topographie du sacré⁴⁹, les normes⁵⁰ ou la sociologie de la sainteté⁵¹.

Ce regard sur le texte qui le replace dans son contexte de rédaction, ce qui est plus que nécessaire et qui implique qu'il soit porteur d'une certaine vérité historique qui n'est pas forcément biographique, mais plus contextuelle ne peut cependant pas se passer d'une autre approche, d'ordre philologique et littéraire, qui met en valeur les mécaniques de construction textuelle des hagiographies.

Sur le genre de la *Vita*, plus spécifiquement, une étape majeure est représentée par le commentaire détaillé, considéré comme un « classique⁵² », que Jacques Fontaine donne de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère⁵³. Dès l'introduction, il s'attache à définir les modèles littéraires du texte qu'il répartit en trois grandes catégories : les sources classiques, le texte biblique (d'où une stylisation prophétique et christique) et les écrits chrétiens antérieurs sur les martyrs et les Pères du désert égyptien. Il montre ainsi la complexité générique qui forme la *Vie de Martin* et, par extension, l'ensemble des *Vitae sanctorum* suivantes, du fait du statut paradigmatique de ce texte dans l'histoire littéraire. En soulignant que les événements de la vie du saint sont « reconfigurés » en fonction de nécessités spirituelles ou théologiques, il fournit une clé d'interprétation qui éloigne certes les vies ultérieures d'un statut de document sur le saint en tant que personne « historique », mais qui permet en revanche de lire les Vies « en série » dans la façon dont elles réécrivent et reconfigurent à leur tour les données martinienues.

Son travail inspire un certain nombre de réflexions sur ce qu'est une Vie de saint à l'échelle d'un corpus plus large. Pour la période du Haut Moyen Âge, Martin Heinzelmann⁵⁴ et Monique Goulet⁵⁵ se sont attachés à évaluer le rapport de la *Vita* avec l'éloge et, en particulier, de la Vie latine avec la *laudatio funebris* romaine. L'un et l'autre

⁴⁶ Fontaine, 1976 ; Beaujard, 2000 ; Bozóky, 2012, vol. 8 ; Boucheron et Gioanni, 2015.

⁴⁷ Réal, 2001 ; Joye, 2013.

⁴⁸ Dumézil, 2005 ; Bozóky, 2017.

⁴⁹ Par exemple, Pietri, 1983 (sur la réorganisation de la ville de Tours sous l'influence du culte martinien); Ripart, 2021 (sur les adaptations occidentales du désert).

⁵⁰ Isaïa et Granier, 2014.

⁵¹ Fauquier, 2018. En s'appuyant sur un corpus proche du nôtre (les Vies gauloises des IV^e-VI^e siècles dont le héros et l'hagiographe sont absolument contemporains), il s'arrête longuement, dans la troisième partie, sur l'origine sociale des saints présentés représentatifs des différents milieux sociaux plus que comme seulement des membres de l'aristocratie.

⁵² Van Uytfanghe, 2011, p. 145.

⁵³ Fontaine, 1967; 1968; 1969.

⁵⁴ Heinzelmann, 1973.

⁵⁵ Goulet, 2001.

pointent le statut intermédiaire, entre l'oralité et l'écriture de ces textes. Si M. Heinzelmann insiste fortement sur l'origine d'abord écrite de la Vie de saint latine, M. Goulet met en valeur que c'est le mode d'énonciation qui définit réellement le lien d'une *Vita sancti* avec l'éloge ou la biographie classiques. Dans une optique également générique, Marc Van Uytfanghe⁵⁶ pose plus précisément la question du rapport de la Vie de saint aux Vies classiques et Sylvie Labarre⁵⁷ s'est intéressée spécifiquement aux deux Vies versifiées de la période, qui sont les *retractationes* de la *Vie de Martin* par Paulin de Périgueux et par Venance Fortunat, et à leur rapport à l'épopée. Dans tous ces cas, il s'agit d'aborder littérairement et génériquement les textes, en fonction des codes qui les ont produits, codes qui reposent à la fois sur la culture des auteurs et sur la destination du texte, introduisant ainsi les problématiques liées à la réception : « Comment écrire ? » se lie à « Pourquoi écrire ? », qui ouvre à son tour sur « Pour qui écrire ? ».

Ce souci de définition par la différenciation s'accompagne alors d'études précises sur certains aspects de la construction littéraire à l'œuvre dans les Vies, à l'échelle d'un texte, d'une zone géographique ou d'une période : nous pouvons penser en particulier à la question des réécritures hagiographiques⁵⁸, à la stylisation de l'Histoire⁵⁹, et plus spécifiquement à la stylisation biblique⁶⁰, le public attendu⁶¹, la valeur exemplaire⁶² ou au traitement de certains passages topiques de la Vie⁶³.

Dans le même temps, dans la lignée de la Vie de Martin de Sulpice Sévère, beaucoup de Vies de notre période reçoivent une édition ou réédition, une première traduction en langue moderne et un commentaire qui leur est spécifique⁶⁴. Les projets d'hagiographie universelle des Bollandistes n'ont pas disparu pour autant. Parmi les entreprises globalisantes récentes, les plus importantes sont l'œuvre de Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*⁶⁵, non uniquement centrée sur

⁵⁶ Van Uytfanghe, 2005a.

⁵⁷ Labarre, 1998.

⁵⁸ Goulet et Heinzelmann, 2003; Zarini, 2006 ; Goulet *et al.*, 2010.

⁵⁹ Par exemple, Pietri 2013 ; De Temmerman, Pelt et Staat, 2023 ; Isaïa, 2023 (Le chapitre 1 porte sur notre période).

⁶⁰ Van Uytfanghe, 1974 ; Van Uytfanghe, 1976 ; Pietri et Fontaine, 1985 ; Matter, 2003. Sur la période suivante, Van Uytfanghe, 1987.

⁶¹ Gaiffier, 1954; Van Uytfanghe, 1985 ; Van Uytfanghe, 2002 ; Van Uytfanghe, 2005b.

⁶² Brown, 1983 ; Isaïa, 2019.

⁶³ Par exemple, sur les miracles, Boesch Gajano, 1991 ; Van Dam, 1993 ; Cremascoli, 2007. Sur l'enfance sainte, Bejczy, 1994.

⁶⁴ Nous récapitulons les éditions de référence et les traductions existantes des textes de notre corpus dans notre annexe.

⁶⁵ Berschin, 1986. Le volume 1 porte sur la période que nous étudions.

l'hagiographie toutefois, et la collection *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, dirigée par Guy Philippart puis par Michèle Gaillard et Monique Goulet⁶⁶. Cette dernière vise, comme son sous-titre l'indique, à offrir un panorama total de l'hagiographie jusqu'à l'époque moderne. Les chapitres des volumes sont organisés selon un découpage à la fois temporel et géographique, permettant des visions d'ensemble de la production littéraire hagiographique. Pour les Vies latines occidentales tardo-antiques sur lesquels nous travaillons⁶⁷, nous pouvons citer les pages de Victor Saxer « L'Afrique latine⁶⁸ », Stéphane Gioanni « Les Vies de saints latines composées en Italie de la Paix constantinienne au milieu du VI^e siècle⁶⁹ », et, si Martin Heinzelmann, qui doit rédiger celles sur la Gaule et la Germanie⁷⁰, n'a pas encore intégré son travail dans la collection, il a déjà publié « L'hagiographie mérovingienne: Panorama des documents potentiels⁷¹ » qui correspond à son relevé pour la période et la zone géographique qui nous intéressent.

Ces travaux récents de recensions du corpus sont complétés par un vaste processus de redatation des Vies de saints. Il s'agit en particulier de réévaluer les dates proposées par Bruno Krusch dans les *Monumenta Germaniae Historica*, celui-ci affirmant que la majorité des textes qui constituent notre corpus actuel d'hagiographie mérovingienne sont des faux d'époque carolingienne. Ses affirmations ont rapidement été contestées par certains de ses contemporains, comme Louis Duchesne⁷² par exemple, qui ont tous souligné la faille de certains arguments historiques et linguistiques, ce qui n'a pas empêché les dates fixées par Bruno Krusch de faire office de référence pour de nombreuses études. Il est possible de considérer que le modèle des travaux de redatation est celui, extrêmement précis, fourni par Martin Heinzelmann et Joseph-Claude Poulin sur la *Vita Genouefae A*⁷³ : les deux auteurs confirment que l'affirmation de l'hagiographe, qui dit écrire dix-huit ans après la mort de la sainte⁷⁴, soit en 520, est digne de foi à l'aide de la combinaison d'arguments historiques, linguistiques et littéraires (par l'évaluation des hypotextes réels de la *Vita*). Ce travail a suscité une vague de remises en

⁶⁶ Actuellement, huit volumes sont parus entre 1994 (Philippart, 1994) et 2020 (Gaillard et Goulet, 2020).

⁶⁷ Nous revenons sur la répartition géographique des textes de notre corpus dans le chapitre 2 (III).

⁶⁸ Saxer, 1994.

⁶⁹ Gioanni, 2010.

⁷⁰ Une place est réservée à sa contribution dans la table des matières de l'ensemble des volumes.

⁷¹ Heinzelmann, 2010.

⁷² Par exemple, Duchesne, 1915.

⁷³ Heinzelmann et Poulin, 1986.

⁷⁴ V.Gen. 53: *Post ter senos namque ab obitu eius annus [...]*.

question des dates des Vies, dont on retrouve des synthèses entre autres dans les travaux récents de Robert Godding⁷⁵ et Martin Heinzelmann⁷⁶.

Ces études convaincantes et détaillées⁷⁷ ont permis de réintégrer récemment parmi les Vies des IV^e, V^e et surtout VI^e siècles un certain nombre de Vies – surtout des textes anonymes – et de proposer une vision plus proche de la réalité historique du nombre de textes hagiographiques rédigés au début du Haut Moyen Âge. Nous nous appuyons sur ces recherches pour la définition de notre corpus, afin de nous fonder sur un échantillon large qui ne se limite pas aux textes célèbres.

Projet et corpus

Notre travail veut s'inscrire dans cette perspective à la fois littéraire et globalisante. Nous nous proposons de faire l'étude du genre de la Vie de saint sur un temps long, de la deuxième moitié du IV^e siècle à la fin du VI^e, soit durant les deux premiers siècles et demi de son existence.

Il s'agira de nous demander comment le genre de la Vie se définit comme un genre à part entière, selon les différents angles qui permettent de caractériser un genre littéraire. Avec quels textes les *Vitae* entretiennent-elles une relation et s'agit-il d'une parenté, d'une opposition, d'une transformation par glissement ? Quand, au cours de notre période, se forme-t-il des critères de définition du genre et une topique propre ? Y a-t-il une unité du genre de la Vie dans l'Occident latin ou, au contraire, la création de variantes génériques selon les périodes et les régions ? Peut-on parler du genre de la Vie au singulier ou serait-il plus juste de n'envisager que les Vies au pluriel ?

Cette étude littéraire ne pourra se détacher du contexte politico-ecclésial d'écriture et de réception envisagée des textes. Qui écrit ou commande une *Vita* ? Et pour qui ? Qui sont les saints choisis pour être les protagonistes des textes ? Y a-t-il un modèle de sainteté exalté par l'ensemble du corpus ou une variété de figures ? Comment passe-t-on de la figure du moine anachorète à celle de l'évêque d'une cité ou de l'abbé cénobite d'un monastère ?

Cette association à une communauté nous permettra de nous demander quel rapport les saints entretiennent avec leur territoire selon les Vies et quelle place les textes

⁷⁵ Godding, 2001.

⁷⁶ Heinzelmann, 2010.

⁷⁷ Nous résumons les principaux arguments de datation pour chaque texte dans notre annexe.

Introduction générale

entendent jouer dans l'Histoire locale et la mémoire collective des endroits où ils sont produits. Il s'agira ainsi d'évaluer, à l'échelle du corpus entier, à quel point les *Vitae* nous donnent à voir, en tant que témoins, le développement du culte et à quel point elles en sont actrices, voire les incitatrices.

Tous ces éléments, qui soulignent le caractère exceptionnel, parfois élu, du saint, peuvent sembler quelque peu paradoxaux dans un texte qui a conservé, en plus de sa visée mémorielle, la visée didactique, exemplaire et morale de la *Vita* classique. Il nous faudra donc nous pencher, tout au long de notre étude du genre, sur les propositions littéraires de résolution de cette tension, en particulier en nous arrêtant sur le lien qui est tissé entre le héros du texte et le destinataire pour qui il est à la fois exemple, père, ami, patron et intercesseur céleste.

La singularité de cette entreprise tient principalement à deux choix méthodologiques. Le premier est que nous choisissons de nous intéresser à un corpus très large, ce qui pose la question de sa définition. L'objectif est de prendre en considération les textes qui correspondent aux critères suivants.

Ils doivent être des Vies et ne pas relever prioritairement d'un autre genre hagiographique. Dans ce cadre, nous n'intégrons pas dans le corpus la *Vie de Cyprien* de Pontius puisqu'il serait possible de la définir autant comme une Passion que comme une Vie, du fait de sa deuxième partie consacrée à la mort violente du saint. Cela ne nous empêchera pas de tenir compte ponctuellement de sa première partie plus biographique dans nos analyses. Nous excluons également toutes les notices hagiographiques (notamment *La Gloire des Confesseurs* de Grégoire de Tours, les livres 1, 3 et 4 des *Dialogues* de Grégoire le Grand). Bien qu'elles correspondent parfois à une définition très large de la Vie (tout texte qui parle d'une personne de sa naissance à sa mort), elles s'en écartent toujours par leur extrême brièveté. Dans la mesure où notre travail va s'arrêter sur la structure narrative des *Vitae* longues, ces vignettes rapides ne pourraient trouver leur place.

Les textes de notre corpus doivent avoir été écrits entre le IV^e et le VI^e siècle. La date de début n'est pas un choix. En effet, à partir du moment où l'on considère que la *Vie de Cyprien* est ambiguë génériquement, la première Vie écrite en latin est la *Vie de Paul* de Jérôme en 371 et la première Vie écrite dans la partie occidentale de l'Empire Romain est la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère en 397.

Introduction générale

La date de fin est forcément plus subjective. Nous avons choisi la fin du VI^e siècle pour que le laps temporel soit assez vaste pour nous donner à voir une évolution du genre littéraire, car ce siècle est marqué par une explosion du nombre de Vies et surtout parce que deux des hagiographes qui écrivent à la fin de ce siècle, Grégoire de Tours et Grégoire le Grand, proposent des formes de théorisation de ce qu'est le genre de la *Vita*. Grands lecteurs des textes qui leur sont antérieurs, ils usent l'un des nombreuses préfaces métalittéraires de la *Vie des Pères*, l'autre de la forme du dialogue qui lui permet des commentaires sur le processus d'écriture, pour faire une synthèse de ce qu'est la sainteté et, surtout, l'écriture de la sainteté jusqu'à eux⁷⁸. Même si certaines évolutions du VI^e siècle continuent bien évidemment au VII^e, nous avons décidé de suivre la proposition de bilan de ces deux hagiographes.

Les dates retenues pour les textes intermédiaires, et notamment pour les textes difficiles à situer du fait de leur nature anonyme, sont celles qui ont été établies par les récents travaux de datation, dont nous avons fait la liste dans l'annexe avec, quand le cas est ambigu, une présentation des arguments mobilisés.

Aucun critère géographique n'est entré en ligne de compte pour la formation du corpus, seulement la langue de rédaction : le latin, ce qui a pour conséquence de donner une dimension régionale au sens large puisque les Vies latines, à l'exception de celles de Jérôme, ont été écrites dans l'ouest du bassin méditerranéen. Cette sélection apparaît d'autant plus pertinente que, très vite, les auteurs de nos textes ne sont probablement pas bilingues et que les quelques traductions qui existent sont surtout, bien que non exclusivement⁷⁹, dans le sens du grec vers le latin⁸⁰.

En dehors des points précédemment mentionnés, nous n'avons appliqué aucun critère de rejet, que ce soit quant au contenu (tous les types de saints confesseurs sont pris en considération) ou quant au succès du texte. Même si notre travail est forcément limité aux textes dont nous avons conservé et aujourd'hui retrouvé la trace, il était hors de question d'exclure des Vies plus courtes ou moins diffusées aux profits de textes plus célèbres, l'intérêt de ce vaste corpus étant, justement, de le rendre représentatif par le nombre (51 textes⁸¹), de saisir ce genre dans toute sa diversité et d'attester autant de ses

⁷⁸ Ce point est amplement plus développé dans la première partie de notre travail (Chapitre 1, III).

⁷⁹ La *Vie d'Hilarion* de Jérôme est, par exemple, très vite traduite en grec, dès la fin du IV^e siècle (Lampadaridi, 2011, p. 48).

⁸⁰ Nous abordons la question des traductions au chapitre 2 (III. 2. 4.).

⁸¹ Ce nombre est obtenu en considérant chaque Vie collective comme un texte unique, ainsi que les deux volets de la *Vie de Césaire* comme les deux pans d'un même texte malgré le changement d'auteurs.

facteurs d'unité que de ses branches divergentes, pour en proposer une vision large et complète.

La deuxième singularité méthodologique est l'emploi, à l'échelle de l'ensemble d'outils d'analyse narrative et structurale. Le principal est la notion de *topos*, ou brique (ou rubrique) rhétorique, que nous utiliserons pour expliquer la construction textuelle par unités thématiques successives des *Vitae*. Le terme, quand il est utilisé en théorie de la littérature moderne, trahit encore son origine antique, et plus particulièrement aristotélicienne. Il s'agit, dans le monde latin, d'un outil rhétorique qui sert à composer un discours, ainsi que le présentent Cicéron et Quintilien dans leurs œuvres didactiques à destination des futurs orateurs⁸².

Dans la critique récente, le concept souffre d'un problème de confusion, à la suite de l'essai de 1948 de Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*⁸³, qui emploie le mot *topos* pour désigner à la fois des catégories d'arguments et des motifs récurrents. Que ce soit dans un sens ou dans un autre – dans notre travail, nous l'utiliserons au sens de catégorie thématique possédant une argumentation associée, ce qui est le sens que lui donnent les théoriciens de l'éloge antiques -, la notion est souvent mal aimée. Trop associée à l'idée de rhétorique, elle entraverait le « génie » pour les romantiques et les modernes⁸⁴. Mais le concept est revenu sur le devant de la scène grâce aux études sur la réception : le *topos* est nécessaire pour penser ce qu'est l'horizon d'attente du lecteur ainsi que le définit Hans-Robert Jauss⁸⁵ et la tension entre l'attendu et l'originalité qui procure la « jouissance⁸⁶ » de la lecture.

Cette idée d'écart, ou de proximité, avec l'horizon d'attente sera un outil crucial dans notre travail, non pas tant pour évaluer le plaisir du destinataire, bien que ce ne soit pas exclus, mais pour mesurer le degré de tradition et de nouveauté que pourra percevoir le lecteur du traitement d'un passage attendu du texte par l'hagiographe, donc ce qui relève de l'ancrage dans une lignée et de l'innovation propre au genre de la *Vita* chrétienne. Comme le définissent Francis Goyet⁸⁷ et Georges Molinié⁸⁸ qui voient en lui une source de créativité et la base de l'invention, le *topos*, élément rhétorique de base non

⁸² Nous reviendrons de manière extensive sur le discours des auteurs antiques sur le concept de *topos* dans l'introduction de la deuxième partie de ce travail.

⁸³ Curtius, 1991.

⁸⁴ Compagnon, 1997, pp. 25-27.

⁸⁵ Jauss et Sund, 1987.

⁸⁶ Pour reprendre le terme de R. Barthes (Barthes, 1982).

⁸⁷ Goyet, 2018.

⁸⁸ Molinié, 2000.

seulement pour nos auteurs qui ont reçu la formation à l'éloquence dispensée par l'école romaine antique, mais aussi pour leurs destinataires, est le cadre à partir duquel vont tout d'abord se créer les spécificités du nouveau genre littéraire que nous nous proposons d'étudier. Une fois les codes de ce dernier fixés, les hagiographes du VI^e siècle pourront jouer avec le nouvel horizon d'attente des lecteurs et auditeurs pour singulariser leur propre œuvre⁸⁹. Nous nous arrêterons dès lors sur le détail de ces *topoi* pour les analyser selon cette dynamique de continuité et d'innovation.

Plan de l'étude

Pour tenter de présenter dans toutes ses dimensions comment se construit et se développe le genre de la Vie de saint dans les premiers siècles de son existence, nous avons organisé notre étude en trois temps.

Dans une première partie, nous nous arrêterons sur les circonstances de naissance du genre de la *Vita sancti* et le discours métalittéraire de définition tenu par les hagiographes. Ce sera l'occasion, dans un premier chapitre, de revenir sur la définition de ce qu'est une Vie dans l'Antiquité, pour analyser plus précisément comment se placent en regard les textes de notre corpus. Nous reviendrons ensuite sur l'essor du genre dans son contexte historique et théologique (chapitre 2), pour nous pencher ensuite sur ses conditions de rédaction, c'est-à-dire ses auteurs (chapitre 3), et de réception, soit ses visées et destinataires (chapitre 4).

Cette présentation d'ordre théorique du genre nous conduira vers une analyse plus précise de la construction narrative des textes, en respectant l'ordre mi-chronologique, mi-thématique des briques littéraires en partie héritées de l'éloge et de la biographie classique, ce qui sera l'objet de la partie 2. Cela nous permettra, à partir des reprises, transformations et adjonctions que les hagiographes apportent à des modèles préexistants, de déceler quelle vision (ou quelles visions) de la sainteté se dégage(nt) de ces textes. Pour ce faire, nous suivrons l'ordre globalement biographique des textes, en nous arrêtant sur les briques de la jeunesse (chapitre 5), sur la transition entre vie laïque et vie consacrée (chapitre 6), sur la vie publique adulte (chapitre 7), sur la vie privée (chapitre 8) et, enfin, sur la mort et ce qui la suit (chapitre 9).

⁸⁹ C'est par exemple très perceptible pour la « brique » des miracles, devenue une attente des destinataires, ce qui impose aux hagiographes de commenter leur choix quand ils la font disparaître ou la réduisent. Nous développons ce point au chapitre 7 (IV. 2.).

Introduction générale

Enfin, dans une troisième partie, en tenant compte des résultats des deux premières, nous envisagerons le discours des Vies sur le monde, qui est à la fois le désir d'un changement par la création de normes (chapitre 10) et attestation d'un changement en cours grâce à la présence des saints (chapitre 11), ce qui aboutit à la multiplication des figures de sainteté et permet de conjuguer l'exceptionnalité du saint avec l'intention exemplaire du genre de la *Vita*.

Première Partie

Le développement du genre littéraire de la Vie de saint en Occident, de sa naissance à ses théorisations

L'objectif de cette première partie sera de suivre l'apparition de cette nouvelle forme de *Vita*, depuis le IV^e siècle, moment d'écriture des premières Vies, jusqu'à la fin du VI^e siècle, où les écrits de Grégoire le Grand et de Grégoire de Tours proposent des exposés sur le genre qui relèvent de la théorisation littéraire. Pour cela, nous reviendrons sur les rapports de la Vie de saints avec les genres antérieurs à la structure comparable, la Vie et l'éloge, ce qui sera l'objectif du chapitre 1. Nous nous attarderons ensuite sur le rôle des circonstances politiques et ecclésiologiques qui ont conduit à l'explosion du genre en langue latine à partir du IV^e siècle, ce qui nous amènera à souligner le lien constitutif avec le mouvement monastique, dans le chapitre 2. Cela nous conduira à nous intéresser plus précisément à ceux qui écrivent et commandent ces Vies (chapitre 3) et aux raisons qui guident l'écriture, ce qui implique de détailler le public attendu de ces textes (chapitre 4). Cette étude nous permettra de dégager les enjeux théoriques et les conditions pratiques qui ont amené au succès de ce genre à la fin du VI^e siècle, ainsi que de montrer comment le genre a évolué en se définissant de plus en plus précisément pour donner les formes qui auront du succès dans la période médiévale qui s'ouvre alors.

CHAPITRE 1

Un genre en cours de définition jusqu'à la fin du VI^e siècle

Le genre de la Vie de saint naît à la fin du IV^e siècle dans le monde latin avec les œuvres de Jérôme et de Sulpice Sévère¹. La pratique littéraire est nouvelle, même à l'échelle de toute la littérature méditerranéenne², mais le genre de la Vie (βίος, *Vita*), lui-même, n'est pas une invention des auteurs chrétiens tardo-antiques. Il s'agit donc, pour ces premiers bio-hagiographes, de justifier et expliquer la singularité de leur pratique littéraire, processus en deux étapes : la différenciation d'avec la littérature antérieure et la construction d'un discours théorique sur le nouveau genre.

Il est donc crucial de savoir ce à quoi songeaient les auteurs des textes de notre corpus quand ils parlent des *Vitae* qui les ont précédés, ce qui nous amène, tout d'abord, à nous interroger sur la définition antique de ce genre littéraire.

I. Le genre littéraire de la *Vita* jusqu'à l'Antiquité tardive

I. 1. Une difficile définition moderne

Le mot biographie n'est pas un mot antique. Il apparaît pour la première fois dans la *Vie d'Isidore d'Alexandrie* de Damascios³ (fin V^e- début VI^e siècle). Auparavant, il est question de *Bios* ou de *Vita*.

Il n'existe pas de théorie antique du *Bios* qui donnerait une définition précise et claire. Les essais de définition moderne de la Vie antique sont quant à eux nombreux. Cette pluralité, signe d'une difficulté, est complexifiée par le fait qu'il s'agit d'un genre

¹ Nous discuterons du cas de la *Vie de Cyprien* par Pontius au chapitre 2 (I, 1).

² La *Vie de Constantin* d'Eusèbe de Césarée et la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie, qui peuvent être considérées comme les premières Vies de saints datent elles aussi du IV^e siècle.

³ Damascios, *Vie d'Isidore d'Alexandrie ou Histoire philosophique*, 8, dans la Bibliothèque de Photius : Ἐγὼ δὲ πρὸς ταῦτα ἀποκρινοῦμαι οὐτι γὰρ μαχητικῶς ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ, ἀλλὰ πρῶτον, οὐδέ γὰρ διὰ σπουδῆς οἷας ἐν διαλέκτῳ πρὸς τὸ ἀκριβέστατον ἀμιλλωμένης, ἀλλ' οἷα μέτρα βιογραφίας, αὐτὰ μόνον, ἅπερ ἀληθῆ εἶναι πιστεύω καὶ τοῦ ἐμοῦ καθηγεμόνος ἀκήκοα, προφερόμενος. (cf. Ratti, 2006).

Chapitre 1

littéraire qui a longtemps était mal vu, comme le rappelle Sonnabend⁴. En effet, Theodor Mommsen n'a-t-il pas qualifié *l'Histoire Auguste* de « l'une des pires pourritures » (*eine der elendsten Sudeleien*⁵) de l'Antiquité. Plus largement, c'est la simplicité du style et l'écart avec une vérité historique qui sont à la source des critiques.

Cela n'a pas empêché les études sur le sujet. Le premier à avoir proposé une vision d'ensemble de la biographie antique est Friedrich Leo en 1901. Dans *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*⁶, il différencie deux types de biographies : une biographie d'origine péripatéticienne dont Plutarque serait le meilleur représentant, qui progresserait de manière chronologique et se focaliserait sur le caractère et les actes du héros, et une biographie alexandrine, plus érudite, organisée en rubriques, dont l'illustration la plus célèbre serait les *species* de Suétone. Cette vision des choses a été mise à mal par des découvertes papyrologiques ultérieures, notamment celle d'un papyrus d'Oxyrinchos⁷ contenant un fragment d'une œuvre de Satyros de Callatis, la *Vie d'Euripide*, qui se présente sous la forme d'un dialogue et qui ne correspond à aucune des deux catégories de Leo⁸. Mais, à défaut d'autres ouvrages de synthèse, son travail a continué à faire référence pendant des décennies⁹.

Le regard de Leo sur la biographie antique n'est, en outre, pas resté sans faire d'émules. Duane-Reed Stuart se positionne vis-à-vis de lui quand il entend user de moins de raideur pour classer les textes biographiques dans *Epochs of Greek and Roman Biography* où, progressant de manière chronologique, il analyse le genre des origines à Tacite et Suétone. Après plusieurs décennies de travaux centrés sur des biographes reconnus (Plutarque¹⁰, Suétone¹¹), il faut ensuite attendre Albrecht Dihle pour lire de nouveau un ouvrage de synthèse sur la biographie : *Die Entstehung der historischen Biographie*¹². L'originalité de son livre est de considérer que la biographie est née grâce à l'effet produit par un homme exceptionnel qui serait un philosophe, Socrate en l'occurrence, dont la vie et l'œuvre ne sont pas dissociables, et il souligne l'importance

⁴ Sonnabend, 2002.

⁵ Mommsen, 1890. Mais aussi, de manière plus moderne, I. Gallo (Gallo, 1995) qui dit que, mis à part Plutarque, la biographie n'est pas un genre élevé.

⁶ Leo, 1901.

⁷ Hunt, 1912, no. 1176, p. 124–182.

⁸ Voir notamment Dihle, 1987.

⁹ Jal, 1992, p. 337.

¹⁰ Uxkull-Gyllenband, 1927.

¹¹ La plus développée est Cizek, 1977.

¹² Dihle, 1987.

de l'*Apologie* de Socrate de Platon dans la naissance du genre biographique. Il définit ainsi la biographie :

Or, il n'est pas difficile d'obtenir, à partir du matériel reçu, une définition qui saisisse la biographie grecque comme un genre littéraire doté de ses propres lois de composition et qui la distingue des genres voisins de l'historiographie et de l'*encomion*, des biographies arétologiques ainsi que des collections sublittéraires, mais généralement bien ordonnées, de matériel biographique dans la tradition grammaticale et anecdotique. Elle stipule que l'on peut parler de biographie en tant que genre littéraire lorsque la vie d'une personne est envisagée dans son ensemble, présentée dans son déroulement, même si ce n'est pas nécessairement avec tous les détails connus, et interprétée comme la réalisation d'un caractère moralement évalué, commensurable à l'expérience du lecteur¹³.

Cette définition met l'accent sur la dimension morale du texte, majeure il est vrai, mais conditionne l'identification d'une œuvre comme un *Bios* à ce critère éthique.

Momigliano, à la même période, quand il s'intéresse aux origines de la biographie en Grèce, propose quant à lui une définition plus simple de la biographie : c'est « le récit de la vie d'un individu de la naissance à la mort¹⁴ ».

Ces deux définitions ont pour l'une l'avantage d'être brève mais le défaut d'intégrer trop de documents qu'on ne considère pas habituellement comme des biographies (les épitaphes par exemple), l'autre d'être trop précise et de risquer d'exclure des textes qui sont des biographies pourtant.

Les travaux suivants sur le genre en arrivent à la conclusion que la biographie antique échappe aux critères de distinction qui peuvent être utilisés pour d'autres genres

¹³ Dihle, 1987, p. 8-9 : Nun ist es nicht schwer, aus dem erhaltenen Material eine Definition zu gewinnen, welche die griechische Biographie als literarische Gattung mit eigenen Gestaltungsgesetzen erfasst und gegenüber den benachbarten Gattungen der Historiographie und des Enkomions, von aretologischen Lebensbeschreibungen sowie den sublitterarischen, aber meist durchaus geordneten Sammlungen biographischen Materials in der grammatischen und anekdotischen Tradition abgrenzt. Sie besagt, dass man von Biographie als literarischer Gattung sprechen kann, wenn das Leben eines Menschen als Ganzes ins Auge gefasst, in seinem Ablauf, wenn auch nicht notwendigerweise mit allen bekannten Details, dargestellt und als Verwirklichung eines moralisch bewerteten Charakters interpretiert wird, welcher der Erfahrung des Lesers kommensurabel ist.

¹⁴ Momigliano, 1991.

littéraires. En 1997, le colloque de la fondation Hardt sur le sujet s'ouvre sur la constatation suivante faite par Widu Wolfgang Elhers:

Le mot "biographie" évoque - sous l'angle de la simultanécité comme sous celui de la succession historique - des idées très différentes qui, dans l'Antiquité gréco-romaine, incluent non seulement les écrits d'un Népos, d'un Plutarque, d'un Suétone ou *l'Histoire Auguste*, mais aussi le Socrate de Platon, le Cyrus de Xénophon et l'Alexandre du Roman, les intellectuels alexandrins comme les martyrs chrétiens, la *Laudatio Turiae* comme l'Apollonios de Tyane de Philostrate, les *Confessions* d'Augustin comme la *Vita* d'Augustin de Possidius, une épitaphe de trois mots comme les *Res Gestae* d'Auguste¹⁵.

Il n'y a donc pas de définition de la biographie antique qui puisse être formulée dans l'absolu actuellement. La même remarque est faite en 2012 par Thomas Hägg qui souligne la diversité du genre dans la préface de son livre *The Art of Biography in Antiquity*¹⁶ et en 2021 par Koen de Temmerman qui y consacre l'article introductif du manuel *The Oxford Handbook of Ancient Biography*¹⁷. Il y a toujours dans les définitions un problème d'ordre formel ou un problème au niveau du contenu. Le genre du *Bios* se caractérise par sa grande variété et son incapacité à rentrer dans des catégories génériques strictes. De là, les études générales faites sur la biographie l'abordent sous un angle particulier (les raisons historiques d'écriture des Vies pour Holger Sonnabend¹⁸ par exemple) ou sont forcées de s'appuyer sur une définition pragmatique.

De fait, d'un point de vue pratique, une Vie est un texte centré sur un personnage, le plus souvent réel, de sa naissance à sa mort ou du moins en grande partie, avec, souvent, une dimension éthique et qui contient fréquemment le terme *Bios* ou *Vita* dans son titre. Il n'y a pas en revanche de critère formel absolu qui permette d'identifier une biographie antique.

¹⁵ W.W.Elhers, « Einleitung », dans Ehlers, 1998, p. 1 : Das Wort "Biographie" evoziert - unter dem Blickpunkt der Gleichzeitigkeit ebenso wie unter dem der historischen Folge - sehr unterschiedliche Vorstellungen, die in der griechisch-römischen Antike nicht nur die Schriften eines Nepos, Plutarch, Sueton oder die *Historia Augusta* einschliessen, sondern auch Platons Sokrates, Xenophons Cyrus und den Alexander der Romane, alexandrinische Intellektuelle wie christliche Märtyrer, die *Laudatio Turiae* wie Philostrats Apollonios von Tyana, Augustins *Confessiones* wie Possidius's Augustin-*Vita*, eine aus drei Worten bestehende Grabinschrift wie die *Res Gestae* des Augustus.

¹⁶ Hägg, 2012.

¹⁷ Temmerman, 2020.

¹⁸ Sonnabend, 2002.

1. 2. Un genre dépendant des circonstances politiques et sociales

1. 2. 1. La naissance du Bios en Grèce

En terme de fréquence, le genre du *Bios* est inégalement pratiqué dans les siècles qui précèdent l'Antiquité tardive. En effet, deux périodes voient une explosion de l'écriture de Vies en comparaison avec les siècles qui les ont précédées, balancement entre une quasi-absence et une prolifération qui peut être attribuée à des changements de société.

Le premier essor du *Bios* a lieu dans le monde grec. Le genre naît lentement et n'est pas totalement détaché de l'Histoire, ce qui pousse à rechercher ses premières traces dans des œuvres historiographiques, quand celles-ci s'arrêtent sur une figure en particulier et en révèlent les traits de caractère. C'est ce qui se perçoit par exemple dans la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide¹⁹ à propos de Thémistocle que l'historien oppose à Pausanias²⁰. Ce sont cependant des morceaux éparpillés dans un récit dans lequel l'auteur semble peu prêt à développer le concept d'individus hors normes²¹.

Avec une forme différente, les œuvres – connues uniquement par des fragments – de Ion de Chios (vers 440) et de Stésimbrote de Thasos (milieu du V^e siècle) ont une place dans l'histoire de la tradition biographique. Ion, de fait, en particulier, propose, dans une longue citation conservée dans le *Banquet des Sophistes* d'Athénée de Naucratis, un portrait vivace de Sophocle, à la fois physique et psychologique, illustré par un bon mot du poète²².

Les premiers ouvrages qui peuvent être réellement considérés comme des *Bioi*²³ (bien qu'ils appartiennent aussi au genre de l'éloge) datent du IV^e siècle. L'apparition partielle du genre du *Bios* à ce moment est mise en rapport par Dihle²⁴ avec le développement de la philosophie éthique²⁵ et avec l'existence d'un grand homme

¹⁹ Les développements d'Hérodote sur des acteurs de l'Histoire sont plus éloignés du genre de la Vie. En effet, l'historien ne présente de ses personnages que ce qui sert le récit, sans s'attarder plus spécifiquement sur leur caractère.

²⁰ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I.

²¹ Pelling, 2021.

²² Athénée, *Banquet des Sophistes*, livre 7.

²³ Certaines œuvres de Ion de Chios (V^e siècle avant J.-C.) sont potentiellement des *bioi*, mais nous n'en avons que des fragments. (Laurini, 2000). Sur ses écrits, voir Dover, 1986.

²⁴ Dihle, 1987, p. 13-34.

²⁵ Dihle, 1987, p. 21-22.

singulier, digne de susciter les premiers élans biographiques : Socrate, quand bien même *l'Apologie* et le *Phédon* de Platon ou les *Mémorables* de Xénophon ne sont pas vraiment des *Bioi*. Outre la forte dimension apologétique les animant – qui n'est pas spécialement un obstacle à l'identification d'un texte comme un *Bios* –, ils possèdent soit des situations d'énonciation propres à d'autres types de récits, soit des structures assez lâches : *l'Apologie* fait parler Socrate lui-même, le *Phédon* se concentre sur la mort du philosophe et les *Mémorables* sont une collection d'anecdotes sans ordre chronologique du tout. Mais il est possible de voir dans *l'Evagoras* d'Isocrate, ainsi que dans *l'Agésilas*²⁶ et la *Cyropédie*²⁷ de Xénophon les premiers *Bioi*²⁸.

En effet, dans *l'Evagoras*, bien que les marqueurs de l'éloge funèbre soient présents, le sujet est la vie d'un homme de sa naissance à sa mort. Le plan d'Isocrate est globalement chronologique et aborde les différentes étapes de l'existence du roi de Chypre : ses origines familiales (12-18), sa naissance (19-21), sa jeunesse (22-40), son exercice du pouvoir (41-50), ses guerres (51-64). Il ne manque que sa mort, peut-être parce qu'elle est peu glorieuse (assassiné par un eunuque) et parce que le texte reste un éloge prononcé devant le fils d'Evagoras²⁹.

Tout en opérant une sélection des informations historiques, l'orateur insiste en particulier sur l'exigence de vérité qui préside à son discours³⁰, sur l'actualité des hauts faits d'Évagoras qui peuvent ainsi concerner le destinataire de l'œuvre. À la fin du texte, Isocrate s'arrête également longuement sur l'apport moral de son texte :

J'ai pensé que pour toi, pour tes enfants, pour tous les descendants d'Evagoras, ce serait de beaucoup la plus belle exhortation si, réunissant les vertus de ce grand et les ordonnant dans un discours, on vous les donnait à contempler et à les pratiquer. Nous disposons les esprits à la sagesse en accordant des louanges à d'autres esprits, afin

²⁶ Sur *l'Agésilas*, entre *Bios* et éloge, voir Humble, 2020.

²⁷ Sur le genre de la *Cyropédie*, voir Due, 1989 ; Gera, 1993 ; Zimmermann, 2009.

²⁸ Pour une étude détaillée de ces premiers *Bioi* en tant que tels, voir Momigliano, 1991 p. 67 et sqq, Hägg, 2012 p 30 et sqq.

²⁹ Hägg, 2012 (p.34) insiste sur le fait qu'un tel récit n'a pas sa place dans un éloge.

³⁰ Isocrate, *Evagoras*, 5 : ἐχρῆν μὲν οὖν καὶ τοὺς ἄλλους ἐπαινεῖν τοὺς ἐφ' αὐτῶν ἀνδρας ἀγαθοὺς γεγενημένους, ἵν' οἱ τε δυνάμενοι τὰ τῶν ἄλλων ἔργα κοσμεῖν ἐν εἰδόσι ποιούμενοι τοὺς λόγους ταῖς ἀληθείαις ἐχρῶντο περὶ αὐτῶν [...] (Nous devrions donc faire l'éloge des hommes qui sont devenus grands de notre propre temps même ; de cette façon, les orateurs capables de célébrer leurs exploits présenteraient leurs discours devant un auditoire qui connaîtrait bien les faits racontés ; ils seraient tenus à la vérité.)

que, pleins d'ardeur pour imiter les hommes dont on fait l'éloge, ils brûlent de posséder aussi leurs vertus³¹.

Il ne s'agit donc pas uniquement de faire l'éloge de quelqu'un pour s'attirer ses grâces, mais de conserver sa mémoire en le donnant pour modèle à ceux qui vivront après lui, ce qui constitue les motivations du *Bios*.

Xénophon choisit des plans similaires dans ses œuvres : il suit l'ordre chronologique de la vie de ses héros, de leurs ancêtres à leur mort, en sélectionnant les épisodes dignes d'être narrés. Tout en présentant ses écrits comme des éloges des rois de Sparte et de Perse, lui aussi souligne ses intentions mémorielles dans *l'Agésilas*³², exemplaires dans la *Cyropédie*³³.

I. 2. 2. Le succès hellénistique

L'explosion du genre se produit à la période hellénistique³⁴ : au moins 39 auteurs³⁵. Ce succès du *Bios* peut être attribué à l'individualisation du pouvoir une fois que, après la conquête macédonienne, la cité n'est plus l'unité politique première³⁶, et à la singularisation de la personne en dehors du corps civique.

Presque paradoxalement, la majorité des *Bioi* de cette époque sont partiellement perdus, ce qui ne permet pas d'avoir un panorama représentatif de l'évolution du genre. La plupart des œuvres ne sont connues que par des fragments ou par la mention des titres chez les auteurs suivants³⁷. Ces textes sont définis de façon assurée par les auteurs

³¹ *Evagoras*, 76-77 : ἡγούμενος καὶ σοὶ καὶ τοῖς σοῖς παισὶ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ἀπ' Εὐαγόρου γεγονόσι πολὺ καλλίστην ἂν γενέσθαι ταύτην παράκλησιν, εἴ τις ἀθροίσας τὰς ἀρετὰς τὰς ἐκείνου καὶ τῷ λόγῳ κοσμήσας παραδοίη θεωρεῖν ὑμῖν καὶ συνδιατρίβειν αὐταῖς. τοὺς μὲν γὰρ ἄλλους προτρέπομεν ἐπὶ τὴν φιλοσοφίαν ἑτέρους ἐπαινοῦντες, ἵνα ζηλοῦντες τοὺς εὐλογουμένους τῶν αὐτῶν ἐκείνοις ἐπιτηδευμάτων ἐπιθυμῶσιν [...].

³² Xénophon, *Agésilas*, 11 : Βούλομαι δὲ καὶ ἐν κεφαλαίοις ἐπανελθεῖν τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ, ὡς ἂν ὁ ἔπαινος εὐμνημονεστέρως ἔχη. (Je veux reprendre sommairement tout ce que j'ai dit de sa vertu, pour que cet éloge se grave mieux dans la mémoire.)

³³ Xénophon termine la *Cyropédie* (VIII, 8) par un épilogue sur la dégénérescence de l'Empire perse après Cyrus, ce qui donne un caractère didactique au récit de l'éducation du roi, dans les premiers livres, seul capable d'être un aussi bon gouvernant.

³⁴ Sur le *Bios* hellénistique, voir Erler et Schorn, 2007.

³⁵ Selon Fr. Jacoby (Jacoby, 1999), on trouve 39 noms de biographes dans les sources anciennes pour la période hellénistique, mais, sa définition du *Bios* étant assez restrictive, ce nombre est probablement plus important.

³⁶ Gill, 2006 ; Sonnabend, 2002.

³⁷ Une édition complète de ces fragments se trouve dans Jacoby, 1999 (FrGrHist IVA, fasc. 2-6).

Chapitre 1

postérieurs³⁸ comme des *Bioi*, ce qui prouve que le genre existe en tant que tel et qu'il existe une certaine fixation théorique de ce qu'est une Vie.

L'essentiel de ces *Bioi* semble avoir été des Vies de philosophes et d'écrivains³⁹. Nous pouvons citer, par exemple, au tout début de la période, à la fin du IV^e siècle, Aristoxène, qui a rédigé, au moins, des *Vies* de Pythagore, Socrate, Platon, Archytas et Teleste ou, au II^e siècle, Antigone de Caryste, auteur de Vies de philosophes (Timon, Zénon...), qui sont une source pour Diogène Laërce. Parmi ces Vies, la *Vie d'Euripide* de Satyros se distingue par la longueur de ce qui en a été conservé et par sa forme. En effet, il s'agit d'une Vie écrite sous la forme d'un dialogue entre un narrateur et deux interlocutrices. Cette forme souligne la dimension pédagogique du genre du *Bios* et, en même temps, morale puisque les fragments conservés sont centrés sur l'*ethos* et l'art du dramaturge plus que sur les événements publics qu'il a vécus. Ces biographes hellénistiques sont connus pour être les auteurs de plusieurs *Bioi*, unis thématiquement, ce qui permet de formuler l'hypothèse d'une dimension comparatiste dans leur travail.

La définition théorique la plus étendue du genre durant la période hellénistique apparaît dans les *Histoires* de Polybe, vers 150 avant J.-C., dans lesquelles il narre l'opposition de la Grèce à Rome. Au livre X, chapitre 21 au moment d'évoquer les hauts faits de Philopœmen, général grec des III^e et II^e siècles avant J.-C. qui devient le stratège de la Ligue achéenne en 208 et tente d'exploiter à son avantage la présence romaine en Grèce et son hostilité avec le royaume macédonien, l'historien fait la remarque suivante :

Puisque la suite de cette histoire nous conduit à l'époque où Philopœmen commence à figurer dans les affaires de l'État, nous croyons convenable de faire pour lui ce que nous avons fait pour d'autres hommes illustres, je veux dire retracer leur caractère et leur éducation. Certes, il serait étrange que les historiens rappelassent avec détail la fondation des villes, qu'ils dissent à quelle époque, comment, et par qui elles ont été jadis fondées, quelle en fut l'organisation, quelle en fut enfin la fortune, et qu'ils négligeassent de raconter l'éducation et

³⁸ Jérôme, au début de son *De uiris illustribus*, dresse une liste de ses prédécesseurs : *Fecerunt quidem hoc idem apud Graecos Hermippus Peripateticus, Antigonus Carystius, Satyrus doctus et [...] Aristoxenus musicus*. (C'est ce qu'ont fait Hermippe le péripatéticien, Antigone de Caryste, le savant Satyros et Aristoxène le Musicien).

³⁹ La distinction de F. Leo qui voudrait faire entre ces Vies et les Vies aristotéliennes, qui seraient des Vies d'hommes politiques, est largement reconnue comme non fondée (Momigliano, 1991 ; Hägg, 2012).

les premières études des personnages distingués qui eurent en main le pouvoir, quand l'utilité d'un tel travail est bien autrement importante. Et en effet, comme il est plus possible de reproduire, d'imiter les vertus des héros que les beautés d'une matière sans vie, il est naturel que l'histoire des grands hommes soit plus propre à intéresser le lecteur que toute autre. Si donc nous n'avions déjà, dans un éloge particulier de Philopœmen, dit qui il était, quels furent ses maîtres et dans quels principes sa jeunesse fut élevée, il serait nécessaire de revenir en détail sur ces questions. Mais comme nous les avons examinées déjà dans trois livres spéciaux, comme nous avons alors retracé son enfance et ses actions les plus célèbres dès cette époque, il est évident qu'il faut retrancher tout ce qui serait petit détail sur ce sujet, et au contraire développer ce qu'il a fait comme homme, et ce que nous n'avons indiqué que sommairement. Nous conserverons ainsi à chaque œuvre le caractère qui lui est propre. Mon premier ouvrage étant un panégyrique demandait un résumé quelque peu orné ; mais cette histoire, où se mêlent et le blâme et l'éloge, réclame l'exposé véritable et raisonné des faits et de leurs conséquences⁴⁰.

Polybe distingue ici deux types de textes. L'un, qui correspond à l'Histoire, a une exigence de vérité et consiste à rapporter les faits et leurs conséquences de manière aussi éclairée que possible. L'autre, le *Bios*, à l'inverse ne doit pas avoir peur de louer son sujet et a une autre ambition : sa visée est didactique et exemplaire. Les actions ne sont plus l'unique

⁴⁰ Polybe, *Histoires*, X, 21 : Ὅτι Εὐρυλέων ὁ τῶν Ἀχαιῶν στρατηγὸς ἄτολμος ἦν καὶ πολεμικῆς χρειᾶς ἀλλότριος. Τοῦ δὲ καιροῦ τοῦ κατὰ τὴν διήγησιν ἐφροστανότος ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῶν Φιλοποιίμενος πράξεων, καθήκειν ἠγοῦμεθα, καθάπερ καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀξιολόγων ἀνδρῶν τὰς ἐκάστων ἀγωγὰς καὶ φύσεις ἐπειράθημεν ὑποδεικνύειν, καὶ περὶ τούτου ποιῆσαι τὸ παραπλήσιον. Καὶ γὰρ ἄτοπον τὰς μὲν τῶν πόλεων κτίσεις τοὺς συγγραφέας, καὶ πότε καὶ πῶς καὶ διὰ τίνων ἐκτίσθησαν, ἔτι δὲ τὰς διαθέσεις καὶ περιστάσεις μετ' ἀποδείξεως ἐξαγγέλλειν, τὰς δὲ τῶν τὰ ὅλα χειρισάντων ἀνδρῶν ἀγωγὰς καὶ ζήλους παρασιωπᾶν, καὶ ταῦτα τῆς χρειᾶς μεγάλῃ ἐχούσης τὴν διαφορὰν ὅσῳ γὰρ ἂν τις καὶ ζηλώσει καὶ μιμήσασθαι δυνηθεῖ μάλλον τοὺς ἐμψύχους ἀνδρας τῶν ἀψύχων κατασκευασμάτων, τοσοῦτ' αὖ καὶ τὸν περὶ αὐτῶν λόγον διαφέρειν εἰκὸς πρὸς ἐπανόρθωσιν τῶν ἀκουόντων. Εἰ μὲν οὖν μὴ κατ' ἰδίαν ἐπεποιήμεθα τὴν περὶ αὐτοῦ σύνταξιν, ἐν ἧ' διεσαφοῦμεν καὶ τίς ἦν καὶ τίνων καὶ τίσιν ἀγωγαῖς ἐχρήσατο νέος ὢν, ἀναγκαῖον ἦν ὑπὲρ ἐκάστου τῶν προειρημένων φέρειν ἀπολογισμὸν ἕπει δὲ πρότερον ἐν τρισὶ βιβλίοις ἐκτὸς ταύτης τῆς συντάξεως τὸν ὑπὲρ αὐτοῦ πεποιήμεθα λόγον, τὴν τε παιδικὴν ἀγωγὴν διασαφούντες καὶ τὰς ἐπιφανεστάτας πράξεις, δῆλον ὡς ἐν τῇ νῦν ἐξηγήσει πρέπον ἂν εἴη τῆς μὲν νεωτερικῆς ἀγωγῆς καὶ τῶν νεωτερικῶν ζήλων κατὰ μέρος ἀφελεῖν, τοῖς δὲ κατὰ τὴν ἀκμὴν αὐτοῦ συντάξων τηρῶμεν. Ὡσπερ γὰρ ἐκεῖνος ὁ τόπος, ὑπάρχων ἐγκωμιστικὸς, ἀπήτει τὸν κεφαλαιώδη καὶ μετ' αὐξήσεως τῶν πράξεων ἀπολογισμὸν, οὕτως ὁ τῆς ἱστορίας, κοινὸς ὢν ἐπαίνου καὶ ψόγου, ζητεῖ τὸν ἀληθῆ καὶ τὸν μετ' ἀποδείξεως καὶ τῶν ἐκάστοις παρεπομένων συλλογισμῶν.

cœur du récit, c'est le caractère qui l'est. Il faut cependant se contenter de l'exposé théorique, la Vie que Polybe a certainement écrite de Philopœmen ayant été perdue. Cette distinction reste au cœur de la définition antique du genre du *Bios*, elle se retrouve presque telle quelle à la période romaine chez Cornelius Nepos et Plutarque.

Dans le même temps se dessinent les traces d'un groupe de Vies de nature quelque peu différente. Ce sont des Vies inspirées par des traditions orales, souvent écrites longtemps après la mort de leur héros entre temps élevé au rang de personnage mythique, à la période romaine. Contrairement aux autres Vies hellénistiques, elles sont anonymes et, surtout, leurs liens avec l'historiographie sont sensiblement plus minces. Il s'agit de la *Vie d'Ésope*, de la *Vie d'Alexandre*⁴¹ du pseudo-Callisthène et des *Vies* d'Homère. Ces textes ont tous plusieurs versions, ce qui montre que les manuscrits conservés sont une partie des traces de Vies ouvertes, qui s'enrichissent et varient sans cesse. Tous se caractérisent aussi par la personnalité rusée donnée au personnage qui résout des énigmes, ainsi que par l'absence de dimension exemplaire assumée. Elles sont la preuve de la large variété des textes circulant sous le nom de *Bios* et de l'impossibilité d'user du critère de la vérité historique pour définir précisément ce qu'est une Vie.

I. 2. 3. Cornelius Nepos et la Vita latine

La même dynamique, qui lie le genre de la Vie à l'histoire des mentalités et aux évolutions du système politique, se retrouve sous la domination romaine. De fait, si les premiers auteurs de *Vitae*, Varron probablement⁴², Santra et Hygin⁴³, mais surtout Cornelius Nepos (100-25), ont écrit sous la République, c'est surtout lors du changement de régime politique et l'apparition d'un pouvoir individuel de type monarchique, sous l'Empire, que le genre de la *Vita* connaît un essor, en concomitance avec une certaine diminution de la production historiographique⁴⁴.

Cornelius Nepos, toutefois, propose déjà dans son œuvre beaucoup des inflexions romaines de la *Vita*. Il est l'auteur d'une imposante collection de Vies, *De uiris illustribus*,

⁴¹ Le texte est souvent nommé le *Roman d'Alexandre*, ce qui témoigne de l'interprétation qui en est faite. Jouanno, 2009 qualifie le texte de « fiction biographique ».

⁴² Il est l'auteur d'un *De poetis*, aujourd'hui perdu, qui pourrait être une collection de Vies de poètes et Jérôme le nomme parmi ses prédécesseurs dans la préface de son *De uiris illustribus* (I, 1).

⁴³ Jérôme les cite comme biographes latins dans le *De uiris illustribus*, mais nous n'avons pas leurs œuvres.

⁴⁴ Au premier siècle, surtout Tacite. L'œuvre de Quinte-Curce est romancée.

en seize (ou dix-huit) livres dont nous sont uniquement parvenus le livre III, consacré aux grands généraux étrangers (c'est-à-dire non romains), *De excellentibus ducibus exterarum gentium*, et une partie de la *Vie d'Atticus*, transmise par les manuscrits comme une partie du livre sur les grammairiens latins⁴⁵ (livre XVI). La *Vie de Caton*, également conservée, plus conséquente, est une œuvre indépendante, de même que la *Vie de Cicéron*, perdue. Le plan du *De uiris illustribus* met en évidence le regroupement thématique des *Vitae*, par professions, et la dimension comparatiste de l'œuvre puisque les Romains sont mis en parallèle avec le reste des hommes, ce qui annonce le projet ensuite suivi par Plutarque. Le choix d'un sujet aussi grec que latin et des historiens grecs comme sources met en lumière l'influence du *Bios* hellénistique sur l'écriture de Cornelius Nepos, bien qu'il ne faille pas exclure des modèles latins comme les genres de la *laudatio funebris* et de *l'exitus illustrium uirorum*⁴⁶.

Le livre III, quand bien même il n'est pas le début de l'œuvre entière, contient néanmoins une préface métalittéraire dans laquelle le biographe justifie certains de ses choix d'écriture et instruit son destinataire quant à la lecture qu'il pourra faire. Il s'inscrit tout d'abord dans la lignée des éléments de définition grecs du genre. En effet, il rappelle la différence de la *Vie* avec l'Histoire en annonçant qu'il va rapporter des informations qui pourraient être de l'ordre de l'anecdote, ce qui risque de pousser des lecteurs à qualifier son œuvre de « peu sérieuse » :

Je suis certain, Atticus, qu'il y aura beaucoup de lecteurs pour trouver le genre que j'ai adopté trop peu sérieux et indigne du rôle joué par de si grands hommes, quand dans mon histoire ils liront qui fut le maître de musique d'Épaminondas, et trouveront dans la liste de ses qualités ses talents pour la danse et son habileté à jouer de la flûte⁴⁷.

Cornélius Nepos n'attribue cependant pas totalement l'explication de la présence de ces détails au genre littéraire qu'il se propose de pratiquer, mais aussi à la différence entre les coutumes grecques et les coutumes romaines, ce qui fait écho à la visée exemplaire de la *Vita* : en effet, s'il prend autant la peine de souligner que le lecteur ne

⁴⁵ La *Vie d'Atticus* est parfois considérée comme une monographie, notamment à cause de son ampleur supérieure aux *Vies* du livre III (Toher, 2002, p. 147-9.)

⁴⁶ Eigler, 2006.

⁴⁷ Cornelius Nepos, *Vies*, praef. 1: *Non dubito fore plerosque, Attice, qui hoc genus scripturae leue et non satis dignum summorum uirorum personis iudicent, cum relatum legent, quis musicam docuerit Epaminondam, aut in eius uirtutibus commemorari, saltasse eum commode scienterque tibiis cantasse.*

Chapitre 1

doit pas être outré par les coutumes des Grecs, c'est que le portrait d'un caractère proposé par le texte doit pouvoir être lu sous un angle moral. Cette sorte de « théories des climats » qui explique les différences met en contexte les comportements inattendus des Grecs, donc met l'accent sur ce que représentent vraiment leurs accomplissements.

Il revient, plus loin dans son œuvre, au début de la *Vie de Pélopidas*, plus spécifiquement sur la différence entre *Vita* et historiographie :

Les historiens connaissent ce général mieux que l'ensemble du public. En abordant le récit de ses hauts faits, j'hésite sur la manière de les exposer. Si je les raconte en détail peut-être semblerai-je moins raconter sa vie qu'écrire de l'Histoire ; et si je ne fais que les effleurer, ceux qui ne connaissent pas bien les écrits des Grecs ne se rendront pas exactement compte de la valeur d'un si grand homme. Ces deux inconvénients, j'essaierai de les éviter de mon mieux et d'épargner à la fois la lassitude et l'insuffisance d'informations à mes lecteurs⁴⁸.

Cornelius Nepos ne se contente pas, ici, de définir la *Vita* par rapport à l'Histoire. Il souligne l'extrême intrication des deux genres puisque, si la spécificité de la Vie est de broser le portrait d'un caractère aux dépens des actions publiques, il est difficile de souligner les particularités de ce caractère sans expliquer au lecteur le cadre dans lequel celui-ci s'exerce. La Vie est donc tributaire de l'Histoire quand elle rapporte l'existence d'un homme politique dans le même temps qu'elle doit œuvrer consciemment à s'en détacher pour ne pas perdre sa spécificité. C'est cette définition qui a poussé Rex Stem à proposer de voir en Cornelius Nepos l'inventeur d'une nouvelle forme de Vie qu'il appelle la « biographie politique⁴⁹ », qui puise ses sources dans l'œuvre des historiens⁵⁰. Dans le même temps, le biographe insiste de nouveau sur l'importance morale, voire partiellement épictétique, d'une Vie puisqu'il faut que le lecteur puisse saisir la valeur de Pélopidas, donc essentiellement ce qui est positif en lui.

⁴⁸ Cornelius Nepos, *Vies*, XVI, 1: *Pelopidas Thebanus, magis historicis quam uulgo notus. Cuius de uirtutibus dubito quem ad modum exponam, quod ueeor, si res explicare incipiam, ne non uitam eius enarrare, sed historiam uidear scribere, sin tantummodo summas attigero, ne rudibus Graecarum litterarum minus dilucide appareat, quantus fuerit ille uir. Itaque utrique rei occurram, quantum potuero, et medebor cum satietati tum ignorantiae lectorum.*

⁴⁹ Stem, 2012.

⁵⁰ Par exemple, pour la mort de Thémistocle (C.Nepos, II, 4) : *De cuius morte multimodis apud plerosque scriptum est, sed nos eundem potissimum Thucydidem auctorem probamus [...]* (Sa mort se trouve racontée de manières différentes par plusieurs écrivains ; mais moi, c'est encore une fois à Thucydide que je m'en rapporte).

I. 2. 4. Le genre de la Vita au début de l'Empire

C'est sous l'Empire que le genre de la *Vita* connaît la majorité de ses représentants⁵¹. Le début du deuxième siècle, en particulier, est un moment faste pour le genre qui s'enrichit des œuvres de Tacite (*Vie d'Agricola*), Suétone (*Vies des douze Césars*, *Vies des hommes illustres*) et Plutarque (*Vies parallèles*). Ces trois auteurs montrent des motivations différentes, ce qui signifie que la *Vie* occupe une plus large place dans la littérature, et ils complètent, en en donnant des exemples, une définition générique perpétuellement en mouvement.

Tacite écrit la *Vie* d'un de ses proches, Agricola, son beau-père, sous la forme d'une monographie. Il s'agit de son unique écrit appartenant à ce genre littéraire et il met en évidence ses deux visées.

Dès le début, il s'inscrit dans ce qu'il présente comme une tradition ancienne qui répond à un besoin de conservation : « Transmettre à la postérité les actions et le portrait des hommes illustres est un usage ancien ». La phrase de fin fait écho au début du texte : Tacite y répète la valeur mémorielle essentielle de l'écrit biographique : « Beaucoup d'anciens héros sont ensevelis dans l'oubli, comme s'ils avaient été sans gloire et inconnus : Agricola, transmis à l'histoire par la postérité, survivra ». Le fait qu'il se place dans une lignée ancienne d'écriture fait en quelque sorte entrer dans la définition de la *Vita* les parentés génériques que ce texte entretient. En effet, la *Vie d'Agricola* a pu être qualifiée de « biographie encomiastique », à la frontière de la *laudatio funebris*, pratique qu'il n'a pas pu accomplir en n'étant pas sur place au moment du décès de son beau-père : Tacite évoque la vie d'un proche, à qui il s'adresse même à la deuxième personne aux chapitres 45 et 46⁵² et souligne sa « piété filiale⁵³ » envers son héros. L'auteur insère également des procédés rhétoriques plus courants dans l'historiographie, en particulier lors de la bataille contre les Calédoniens, précédée des deux discours opposés⁵⁴. Par son

⁵¹ Nous pouvons noter, au début du premier siècle, l'existence d'une *Vie d'Auguste* en grec par Nicolas de Damas qui, peut-être, se concentrait uniquement sur la jeunesse du prince (Hägg, 2012, p. 200). Le début du I^{er} siècle est aussi l'époque de rédaction de l'œuvre de Philon d'Alexandrie, auteur de trois *Vies* écrites en grec : nous revenons sur lui un peu plus loin dans ce chapitre (I. 2. 7).

⁵² Par exemple, Tacite, *Vie d'Agricola* 46 : *Si quis piorum manibus locus, si, ut sapientibus placet, non cum corpore extinguuntur magnae animae, placide quiescas [...]*. (S'il est un séjour pour les mânes des hommes de devoir, si, comme le veulent les philosophes, les grandes âmes ne s'éteignent pas avec le corps, reposent en paix [...].)

⁵³ Tacite, *Vie d'Agricola*, 3 : *professione pietatis*.

⁵⁴ Tacite, *Vie d'Agricola*, 29-34.

ton moral, le texte se fait aussi pamphlet politique d'une époque en train de s'achever, le règne de Domitien, et défense tant de l'attitude d'Agricola que de celle de Tacite pendant ces années. L'auteur montre ici un aspect du genre qui le différencie aussi nettement de l'historiographie, la possibilité d'une dimension polémique.

Juste avant d'appuyer à nouveau l'intention mémorielle du genre de la *Vita*, dans le dernier chapitre du texte, Tacite propose une comparaison entre l'œuvre littéraire biographique et une statue :

Loin de moi la pensée qu'il faille interdire les images figurées dans le marbre ou le bronze, mais, comme le visage des hommes, leurs portraits sont fragiles et périssables ; la figure de l'âme est éternelle : on ne peut la conserver et la reproduire au moyen d'une matière et d'un art étrangers, mais par sa propre conduite. Tout ce que nous avons aimé dans Agricola, tout ce que nous avons admiré, demeure et demeurera dans l'esprit des hommes, à tout jamais, par le souvenir de ses faits glorieux⁵⁵.

Il s'agit donc, pour le texte, de conserver le souvenir du caractère plutôt que de l'apparence. Cette analogie finale fait écho au prologue de la *Vie d'Agricola* dans lequel Tacite interroge la possibilité et l'intérêt d'écrire une *Vita* au sortir de la période troublée qui était celle du règne de Domitien. Il souligne la difficulté de parler d'un homme de bien dans un temps où le mal est préféré aux vertus⁵⁶ et où plane le risque de la censure⁵⁷, ce qui définit clairement la visée morale et exemplaire du genre littéraire.

La particularité du discours métalittéraire de Tacite est d'articuler les deux objectifs en les faisant dépendre l'un de l'autre : le risque de l'oubli est celui de l'oubli des vertus, si rares en cette époque qu'il critique par ailleurs.

⁵⁵ Tacite, *Vie d'Agricola*, 46 : [...] *non quia intercedendum putem imaginibus quae marmore aut aere finguntur, sed, ut uultus hominum, ita simulacra uultus inbecilla ac mortalia sunt, forma mentis aeterna, quam tenere et exprimere non per alienam materiam et artem, sed tuis ipse moribus possis. Quidquid ex Agricola amauimus, quidquid mirati sumus, manet mansurumque est in animis hominum in taeternitate temporum fama rerum.*

⁵⁶ Tacite, *Vie d'Agricola*, 1 : *At nunc narraturo mihi uitam deuncti hominis uenia opus fuit, quam non petissem incusaturus : tam saeua et infesta uirtutibus tempora.* (Mais aujourd'hui, au moment de narrer la vie d'un homme disparu, j'ai besoin d'une indulgence que je n'aurais pas demandée pour faire œuvre d'accusateur : tant l'époque est cruelle et hostile aux mérites.)

⁵⁷ Tacite, *Vie d'Agricola*, 2 : *Memoriam quoque ipsam cum uoce perdidissemus, si tam in nostra potestate esset obliuisci quam tacere.* (Nous aurions même perdu la mémoire avec la parole, s'il était en notre pouvoir d'oublier comme de nous taire.)

Bien que le genre littéraire soit le même, le projet de Suétone, peu après (70-140), est quelque peu différent. De son œuvre, nous avons conservé un livre consacré aux Vies des dirigeants politiques, communément appelé *De uita Caesarum* (*Vie des douze Césars*), ainsi que quelques Vies d'auteurs (une partie des Vies des grammairiens et orateurs, ainsi que les Vies de Térence, Horace, Virgile et Lucain⁵⁸) qui devaient appartenir à une collection de Vies de plus grande ampleur probablement appelée *De uiris illustribus*.

La singularité de son œuvre tient à plusieurs éléments. Le plus célèbre est, assurément, la méthode de composition qu'il expose au chapitre 9 de la *Vie d'Auguste* :

Après avoir présenté en quelque sorte le sommaire de sa vie, je vais en examiner une à une les différentes parties, non point en suivant l'ordre chronologique, mais en groupant les faits par catégories, de façon à rendre plus nette leur exposé et leur étude⁵⁹.

Suétone oppose ici composition *per tempora* et composition *per species*⁶⁰, c'est-à-dire en rubriques thématiques, technique qu'il retient et qu'il applique avec rigueur, jusqu'à marquer le changement de sujets très visuellement pour le lecteur en plaçant le thème abordé en tête de chapitre. C'est par exemple le cas dans la Vie de Néron : le chapitre 11 commence par *spectaculorum* [à propos des spectacles], le 14 par *consulatus* [à propos des consulats], le 15 par *in iuris dictione* [à propos des décisions de justice], le 16 par *formam aedificiorum* [à propos de l'aspect des monuments]... Même quand Suétone ne donne pas de jugement moral au cœur du récit, il explicite l'ordre qu'il choisit pour ses rubriques selon une telle considération dans plusieurs Vies. Par exemple, dans la *Vie de Caligula*⁶¹, il fait ainsi la transition entre vertus et vices : « Jusqu'ici nous avons parlé d'un prince ; il nous reste à parler d'un monstre⁶². » La dimension chronologique, intrinsèquement liée au sujet du texte, ne disparaît cependant pas totalement et reste au

⁵⁸ Sur l'authenticité de l'attribution à Suétone de ces Vies, voir notamment Stachon, 2021.

⁵⁹ Suétone, *Vie d'Auguste*, 9 : *Proposita uitae eius uelut summa, singillatim neque per tempora sed per species exsequar, quo distinctius demonstrari cognoscique possint*.

⁶⁰ F. Leo (Leo, 1901) considérait que les deux écoles biographiques qu'il distinguait (des Vies d'auteurs écrites par rubriques et des Vies de dirigeants chronologiques) fusionnaient chez Suétone, conception aujourd'hui globalement réfutée.

⁶¹ Mais aussi, *Vie de Tibère*, 42 : *de quibus [uitiis] singillatim ab exordio referam* (je vais les examiner un à un dès l'origine) et *Vie de Néron*, 19 : *Haec partim nulla reprehensione, partim etiam non mediocri laude digna in unum contuli, ut secernerem a probris ac sceleribus eius, de quibus dehinc dicam*. (Tous ces actes, dont les uns ne méritaient aucun blâme et les autres sont même dignes de grands éloges, je les ai groupés en un seul développement, pour les séparer de ses hontes et de ses crimes, dont je vais parler).

⁶² Suétone, *Vie de Caligula*, 22 : *Hactenus quasi de principe, reliqua ut de monstro narranda sunt*.

minimum perceptible au début et à la fin des *Vies*, même si les passages *post-mortem* retrouvent le système des rubriques.

L'absence d'embellissement stylistique souvent soulignée chez Suétone peut être liée à son rapport aux sources. L'auteur fait œuvre de chercheur, en puisant dans les archives qu'il dépouille pour collecter les informations nécessaires pour son œuvre. Il cite même souvent directement ses textes sources, aboutissant à une écriture qu'il serait possible de qualifier de polyphonique⁶³ tant la part laissée à la médiation est discrète.

Le choix de l'organisation en rubriques est également à prendre en considération à l'échelle de l'œuvre de Suétone. En effet, l'auteur n'écrit pas une unique *Vie*, mais une collection de *Vies*, qui sont à lire ensemble. La présence des *species* permet à un lecteur de sauter, s'il le désire, aisément d'un texte à l'autre et de lire en parallèle les chapitres sur un même thème dans les *Vies* de différents hommes, ce qui permet la perspective comparatiste et morale qui était déjà celle de Cornelius Nepos et qui est celle de Plutarque à la même époque. L'effet d'autoréférencialité entre les *Vies*, Suétone choisissant de ne pas reprendre les éléments qui concernent un empereur mais qui ont été décrits dans les *Vies* précédentes, fait de son œuvre une collection de textes et non de simples monographies placées à la suite.

À la même époque, Plutarque, lui aussi, Grec romanisé, s'intéresse à des figures d'hommes de pouvoir. Les *Vies parallèles* ne sont probablement pas sa première œuvre biographique. En effet, les *Vies* de Galba et Othon, qui n'ont pas de parèdre grec, sont sûrement les extraits d'une autre collection de *Vies*, d'empereurs romains exclusivement, organisées selon une succession chronologique. De même, les *Vies* d'Aratos et d'Artaxercès sont probablement indépendantes. Il est également l'auteur de la *Vie des dix orateurs*, parfois rangée parmi ses *moralia*, mais dont le sujet et la composition sont cependant biographiques.

Son texte le plus connu est cependant les *Vies parallèles*⁶⁴. Il s'agit d'un vaste ensemble de *Vies*, regroupées deux par deux⁶⁵. À chaque fois, Plutarque associe un Grec et un Romain et il ne se contente pas de placer les deux récits côte à côte. En effet, il offre

⁶³ Pausch, 2020.

⁶⁴ Le terme est de Plutarque lui-même, il dit qu'il écrit des βίοι παραλλήλοι (*Vie de Thésée*, I, 2, par exemple).

⁶⁵ L'exception étant les deux *Vies* doubles en parallèle : Agis et Cleomène // Tiberius et Gaius Gracchus.

la plupart du temps une introduction à la double biographie qui va suivre, puis conclut le diptyque par une comparaison entre les deux Vies.

Ce choix, qui n'a rien de chronologique, insiste sur la dimension morale et exemplaire de son travail d'écriture. Les hommes associés le sont car ils présentent des traits de caractères semblables et c'est ce type d'intérêt qui différencie, rappelle-t-il, le genre du *Bios* de l'historiographie, ainsi qu'il l'écrit au début de la *Vie d'Alexandre* :

Écrivant dans ce livre la vie du roi Alexandre et celle de César, qui abattit Pompée, nous ne ferons d'autre préambule, en raison du grand nombre de faits que comporte le sujet, que d'adresser une prière à nos lecteurs : nous leur demandons de ne pas nous chercher chicane si, loin de rapporter en détail et minutieusement toutes les actions célèbres de ces deux hommes, nous abrégeons le récit de la plupart d'entre elles. En effet, nous n'écrivons pas des Histoires mais des Vies, et ce n'est pas surtout dans les actions les plus éclatantes que se manifeste la vertu ou le vice. Souvent, au contraire, un petit fait, un mot, une plaisanterie montrent mieux le caractère que des combats qui font des milliers de morts, que les batailles rangées et les sièges les plus importants. Aussi, comme les peintres saisissent la ressemblance à partir du visage et des traits de la physionomie, qui révèlent le caractère, et se préoccupent fort peu des autres parties du corps, de même il faut nous permettre de pénétrer de préférence dans les signes distinctifs de l'âme et de représenter à l'aide de ces signes la vie de chaque homme, en laissant à d'autres l'aspect grandiose des événements et des guerres⁶⁶.

Ce prologue contient plusieurs éléments définitionnels de la conception du *Bios* de Plutarque. Il s'agit tout d'abord d'un genre distinct de l'Histoire : le *Bios* ne doit pas

⁶⁶ Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 1 : τὸν Ἀλεξάνδρου τοῦ βασιλέως βίον καὶ τοῦ Καίσαρος, ὑφ' οὗ κατελύθη Πομπήϊος, ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ γράφοντες, διὰ τὸ πλῆθος τῶν ὑποκειμένων πράξεων οὐδὲν ἄλλο προεροῦμεν ἢ παραιτησόμεθα τοὺς ἀναγινώσκοντας, ἐὰν μὴ πάντα μηδὲ καθ' ἕκαστον ἐξεργασμένως τι τῶν περιβοήτων ἀπαγγέλλωμεν, ἀλλὰ ἐπιτέμνοντες τὰ πλεῖστα, μὴ συκοφαντεῖν. οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεστάταις πράξεσι πάντως ἔνεστι δῆλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλάκις καὶ ῥῆμα καὶ παιδιὰ τις ἐμφασιν ἦθος ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρατάξεις αἱ μέγιστα καὶ πολιορκίαι πόλεων, ὥσπερ οὖν οἱ ζωγράφοι τὰς ὁμοιότητας ἀπὸ τοῦ προσώπου καὶ τῶν περὶ τὴν ὄψιν εἰδῶν, οἷς ἐμφαίνεται τὸ ἦθος, ἀναλαμβάνουσιν, ἐλάχιστα τῶν λοιπῶν μερῶν φροντίζοντες, οὕτως ἡμῖν δοτέον εἰς τὰ τῆς ψυχῆς σημεῖα μᾶλλον ἐνδύεσθαι καὶ διὰ τούτων εἰδοποιεῖν τὸν ἐκάστου βίον, ἐάσαντας ἑτέροις τὰ μεγέθη καὶ τοὺς ἀγῶνας.

s'intéresser aux actions publiques, qu'il peut négliger, mais aux éléments qui permettent de saisir un caractère, si familiers soient-ils. Cela n'empêche pas Plutarque de rappeler à plusieurs reprises son attachement à la méthode des historiens. Ainsi, il explique comment faire la part de l'histoire et du mythe, au début de ses Vies de fondateurs, Thésée et Romulus⁶⁷. Il choisit aussi ses sources en étudiant leur degré de réalité, n'hésite pas à les confronter⁶⁸, à les citer pour enrichir la véracité de son exposé de même qu'à réfléchir sur ses possibilités d'écriture en comparaison avec des historiens comme Thucydide⁶⁹.

Ainsi, dans la lignée de ses prédécesseurs, il n'oppose pas réellement le *Bios* et l'historiographie, mais définit précisément leurs enjeux différents : le *Bios* doit cerner le caractère d'un grand homme en particulier, ce qui lui donne une valeur exemplaire plus forte que l'Histoire⁷⁰, ainsi que l'auteur le rappelle à plusieurs reprises, discutant de son style et de la visée de son œuvre, comme au début de la *Vie de Périclès* :

La contemplation des [statues célèbres] est donc inutile puisqu'elles ne suscitent aucun désir de les imiter, aucune élévation spirituelle qui fasse naître l'ambition et la volonté d'en faire autant. En revanche, les conduites inspirées par la vertu nous poussent aussitôt, au moment même où nous admirons ces actes, à vouloir rivaliser avec leurs auteurs. [...] Car la beauté morale nous attire à elle de manière active : elle suscite aussitôt en nous un élan qui pousse à l'action. Il ne s'agit pas seulement d'une imitation passive, qui forme le caractère du spectateur ; la narration des faits entraîne en lui la volonté d'agir. Voilà pourquoi j'ai décidé, pour ma part, de poursuivre la rédaction de ces Vies⁷¹.

⁶⁷ Plutarque, *Vie de Thésée*, I : [...] εἴη μὲν οὖν ἡμῖν ἐκκαθαίρομενον λόγῳ τὸ μυθῶδες ὑπακοῦσαι καὶ λαβεῖν ἱστορίας ὄψιν, ὅπου δ' ἂν αὐθαδῶς τοῦ πιθανοῦ περιφρονῆ καὶ μὴ δέχῃται τὴν πρὸς τὸ εἰκὸς μῖξιν, εὐγνωμόνων ἀκροατῶν δεησόμεθα καὶ πρῶως τὴν ἀρχαιολογίαν προσδεχομένων. (Je souhaite que la légende, épurée par la raison, se soumette à elle et prenne l'aspect de l'Histoire. Mais si parfois, avec son orgueil, elle ne se soucie guère d'être crédible et refuse de s'accorder avec la vraisemblance, je solliciterai l'indulgence des lecteurs, et les prierai d'accueillir de bonne grâce ces vieux récits.)

⁶⁸ Par exemple, au début de la *Vie de Lycurgue*, il juxtapose les hypothèses d'Ératosthène, Apollodore, Timée et Xénophon, puis Simonide, à propos des origines du législateur spartiate.

⁶⁹ Plutarque, *Vie de Nicias*, I.

⁷⁰ Qui en possède cependant une aussi : L'Histoire est *magistra uitae* (Cicéron, *De l'orateur*, II, 36).

⁷¹ Plutarque, *Vie de Périclès*, 2 : ὅθεν οὐδ' ὠφελεῖ τὰ τοιαῦτα τοὺς θεωμένους, πρὸς ἃ μιμητικὸς οὐ γίνεται ζῆλος οὐδὲ ἀνάδοσις κινουῦσα προθυμίαν καὶ ὀρμὴν ἐπὶ τὴν ἐξομοίωσιν. ἀλλ' ἢ γε ἀρετῇ ταῖς πράξεσιν εὐθὺς οὕτω διατίθησιν ὥστε ἅμα θαυμάζεσθαι τὰ ἔργα καὶ ζηλοῦσθαι τοὺς εἰργασμένους. [...] τὸ γὰρ καλὸν ἐφ' αὐτὸ πρακτικῶς κινεῖ καὶ πρακτικὴν εὐθὺς ὀρμὴν ἐντίθησιν, ἠθοποιῶν οὐ τῇ μιμήσει

Plutarque, cependant, a à cœur de présenter à la fois les vices et les vertus de ses héros, proposant des portraits assez équilibrés. C'est ce qu'il récapitule au début de la comparaison entre Alcibiade et Coriolan :

Nous avons donc exposé les actions des deux hommes, du moins celles que nous jugeons dignes d'être racontées et rappelées. Il est clair que leurs exploits militaires ne font pencher la balance ni dans un sens ni dans l'autre⁷².

Son procédé est donc plus descriptif que protreptique, le lecteur étant amené à construire lui-même des modèles de vie à travers son appropriation du récit. Cette intention fortement morale mais pas encomiastique contraste avec les évolutions postérieures du *Bios* en langue grecque, les Vies de philosophes et d'hommes divins.

Le début de la période impériale peut donc être considéré comme un âge d'or pour le genre de la Vie ou du moins pour sa connaissance, compte tenu du nombre de textes conservés en intégralité. Tacite, Suétone et Plutarque, tous trois, fournissent des éléments de définition générique qui, cependant, soulignent surtout le caractère protéiforme de la *Vita*. En effet, malgré son auto-désignation comme Vie et comme genre littéraire à part entière, elle continue à emprunter à l'Histoire, à l'éloge, en particulier à la *laudatio funebris*, selon les intentions de son auteur et le type de personnage présenté. Le choix des informations comme la technique de construction, par rubriques pour Suétone, propose une méthode de lecture au destinataire, amené à saisir ce qui relève de la vertu à imiter dans ces textes.

I. 2. 5. Les Vies d'hommes politiques après Plutarque et Suétone

Après ces représentants de la Vie sous le Haut-Empire, le genre s'infléchit dans deux directions différentes⁷³. La première, dont le principal représentant est *l'Histoire*

τὸν θεατὴν, ἀλλὰ τῇ ἱστορίᾳ τοῦ ἔργου τὴν προαίρεσιν παρεχόμενον. ἔδοξεν οὖν καὶ ἡμῖν ἐνδιατρίψαι τῇ περὶ τοῦ βίου ἀναγραφῇ.

⁷² Plutarque, *Vies d'Alcibiade et Coriolan*, 11 : ἐκκειμένων δὲ τῶν πράξεων, ὅσας ἡγοῦμεθα λόγου καὶ μνήμης ἀξίας εἶναι, τὰς μὲν πολεμικὰς ἐπ' οὐδέτερον ποιούσας ῥοπὴν μεγάλην ὄραν ἐστίν.

⁷³ La fin de l'Empire est également la période du succès du genre du panégyrique impérial, le premier étant le *Panégyrique de Trajan*, de Pline le Jeune, suivi par douze panégyriques transmis de manière anonyme. Ces éloges, bien qu'on ne les considère pas comme des *Vitae* du fait de leur situation d'énonciation, sont, dans leur construction, proches des Vies et des modèles littéraires pour les biographies postérieures.

Chapitre 1

*Auguste*⁷⁴, se place dans la continuité de Suétone⁷⁵, dont elle se réclame : « Suétone Tranquillus, historien très scrupuleux et d'une parfaite honnêteté⁷⁶ » avant de rappeler sa méthode : « l'amour pour la concision qui lui était propre » et tout en ayant la collection de *Vies* de Suétone comme hypotexte d'importance⁷⁷. Il s'agit d'une très vaste série de *Vies* d'empereurs, d'Hadrien (117-138) à l'avènement de Dioclétien en 285⁷⁸. Si elle circule sous le nom de six auteurs différents (Aelius Spartianus, Julius Capitolinus, Vulcatius Gallicanus, Aelius Lampridius, Trebellius Pollio et Flavius Vopiscus), le consensus universitaire est de considérer qu'il s'agit de l'œuvre d'un unique « faussaire » du IV^e siècle⁷⁹.

Le jugement sur cette œuvre a rarement été tendre de la part de qui y cherche une source historique fiable au sens moderne. De fait, l'auteur n'hésite pas à inventer, parfois, comme dans la liste des trente tyrans (qui sont 32) où il insère 9 noms de personnes n'ayant probablement pas existé⁸⁰ pour avoir le nombre voulu. Le biographe pratique également assez ouvertement la polémique. Le meilleur exemple de cela est probablement la *Vie d'Héliogabale* qui peut être lue comme un écrit moquant Constantin⁸¹ : on y retrouve notamment une allusion à son origine basse⁸² et une critique de sa politique monothéiste⁸³.

Malgré cela, il est impossible de contester l'appartenance de *l'Histoire Auguste* au genre de la *Vita*. En effet, que ce soit pour les *Vies* légendaires rédigées à la période impériale (d'Ésope ou d'Homère) ou pour les *Vies* de cette collection, il est important de noter que la vérité historique, au sens moderne, bien que toujours affichée, n'est pas un

⁷⁴ Ce titre est communément attribué à partir de l'édition de F. Syburg en 1588, il ne signifie en aucun cas que l'auteur de *l'Histoire Auguste* ait choisi le terme Histoire plutôt que *Vies* pour qualifier son œuvre.

⁷⁵ *l'Histoire Auguste* n'est pas la seule continuation tardo-antique de l'œuvre des biographes classiques. Nous pouvons citer par exemple le *Livre des Césars* d'Aurelius Victor qui comprend 42 *Vies* d'empereurs (Amon, 2017)

⁷⁶ *Histoire Auguste, Vies de Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose*, 1 : *Suetonius Tranquillus, emendatissimus et candidissimus scriptor.*

⁷⁷ Molinier-Arbo, 2010. Elle met en lumière l'usage des *Vies* de Caligula et de Néron de Suétone dans l'écriture de la *Vie de Commode* de *l'Histoire Auguste*.

⁷⁸ Il y a une lacune, peut-être volontaire, entre 244 et 260.

⁷⁹ L'hypothèse est soulevée au début du XIX^e siècle par H. Dessau, en 1889 (Dessau, 1889) et reste le point de vue majeur de la recherche actuelle. L'auteur aurait écrit à la fin du IV^e siècle. Sur son identité, voir, notamment, Chastagnol, 1994.

⁸⁰ Postumus fils, Victorinus fils, Maeonius, Saturninus, Trebellianus, Herrenianus, Timolaus, Celsus, Censorinus. (cf. Paschoud, 2011, p. XL).

⁸¹ Turcan, 1988.

⁸² *Vie d'Héliogabale*, II, 1 : sa mère est décrite comme une courtisane de la cour, ce qui peut être mis en parallèle avec la naissance de Constantin de parents possiblement non mariés, Hélène étant servante d'auberge.

⁸³ Pas du même dieu, cependant, puisque Héliogabale vénère Élagabal.

critère générique crucial. L'auteur, de surcroît, prend la peine de définir son travail, et par extension, les attentes d'une Vie par rapport à des œuvres plus ouvertement fictionnelles :

La vie des empereurs, tyrans ou Césars qui n'ont pas régné longtemps demeure obscure, car rien dans leur vie privée ne mérite d'être raconté - on n'en saurait du reste rien s'ils n'avaient aspiré à l'Empire - et on ne peut pas en dire beaucoup plus sur leur règne qui fut éphémère. Nous exposerons cependant les renseignements que nous avons tirés de divers historiens, du moins ceux qui valent d'être mentionnés. Il n'y a en effet personne qui au cours de sa vie n'ait fait chaque jour quelque chose. Mais le rôle de celui qui entreprend d'écrire la biographie d'autrui est de ne garder que les faits dignes de mémoire. C'est ainsi que Junius Cordus s'est appliqué à publier les vies des empereurs qu'il voyait mal connus ; mais le résultat en fut médiocre, car il n'a trouvé que peu d'informations, et qui ne méritent guère de passer à la postérité. Il soutenait qu'il devait exposer les détails les plus infimes, comme si, même pour un Trajan, un Antonin le Pieux ou un Marc, il nous importait de savoir combien de fois ils se sont montrés en public, à quel moment ils ont modifié leur régime alimentaire, quand ils ont changé de vêtements ou à qui, et en quelle occasion, ils ont accordé des promotions ! En s'attachant à toutes ces futilités et en les consignait dans ses livres, il les a remplis d'histoires romancées, alors que les détails infimes doivent être absolument prohibés, mis à part quelques-uns qui permettent de comprendre des traits de caractère qu'il est bon de connaître, - mais seulement en partie, pour en tirer une conclusion sur l'ensemble⁸⁴.

Bien différente est la Vie d'empereur d'Eusèbe de Césarée⁸⁵, à la même période, la *Vie de Constantin*. Même s'il s'agit incontestablement d'une Vie d'homme politique puisque son rapport à l'historiographie est tout aussi serré que pour les auteurs classiques, il est possible de considérer que ce texte est la première Vie chrétienne⁸⁶. En effet,

⁸⁴ *Vie de Macrin*, I, 1-5.

⁸⁵ Il est possible de considérer qu'Eusèbe a écrit une autre Vie, la *Vie d'Origène*, insérée dans l'Histoire ecclésiastique (VI, 19).

⁸⁶ Pietri, 2013, p. 59. Le caractère composite de l'œuvre ne s'oppose en rien à cette définition.

Constantin y est présenté selon des modèles bibliques (son enfance ressemble à celle de Moïse par exemple⁸⁷) et, par bien des aspects, sa Vie est une Vie d'évêque⁸⁸.

Cependant, contrairement à la *Vie d'Antoine*, elle n'a pas de postérité explicite dans les Vies de saints occidentales, ce qui peut notamment s'expliquer par l'absence de traduction latine rapide⁸⁹, les éléments de construction stylistique propres aux Vies d'empereurs qui s'y retrouvent pouvant s'expliquer par des traditions en langue latine.

I. 2. 6. Les Vies de philosophes

La seconde direction que prend le genre de la Vie à partir du II^e siècle correspond à ce qui pourrait être qualifié de « biographies spirituelles », voire de « discours hagiographiques », Ce sont les Vies d'hommes divins, de philosophes et, ultimement, de saints moines, bien qu'il soit impossible de rattacher les hagiographies à cette seule tradition littéraire. Ces textes partagent plusieurs caractéristiques thématiques et stylistiques⁹⁰ : ils parlent d'un homme qui a rapport avec le divin, le récit est fortement stylisé, ce sont des textes à fonction performative et non seulement informative, puisqu'ils veulent provoquer l'imitation immédiate du personnage, et, pour cela, ils s'appuient sur un système de *uirtutes*, au double sens de « vertu » et de « miracle ».

Il faut cependant se garder de considérer ces textes comme un tout, les parts littéraires, historiques et idéologiques variant de l'un à l'autre⁹¹, tout comme, probablement, l'importance chez eux de l'héritage des Vies de philosophes hellénistiques perdues pour nous.

Presque ironiquement, les premiers *Bioi* de penseurs de cette période sont ceux de Lucien de Samosate, connu pour ses ouvrages satiriques. Il est l'auteur de deux Vies dans lesquelles la dimension parodique est explicite, *Alexandre ou le faux prophète*⁹² et *Sur la*

⁸⁷ Moïse est nommé huit fois dans le texte. Eusèbe met en parallèle son enfance sous des tyrans et celle de Moïse, sous le pharaon. Pour plus de détails, voir Pietri, 2013, p. 103 et sqq.

⁸⁸ De Decker et Dupuis-Masay, 1980 ; Corke-Webster, 2020.

⁸⁹ La *Vie de Constantin* n'a pas eu beaucoup d'influence littéraire dans l'Antiquité Tardive (Dagron, 1968).

⁹⁰ Van Uytfanghe, 2011.

⁹¹ La représentation la plus imagée de cela est sans doute à la fin de l'article de R. Goulet (Goulet 1998, p. 255) sous la forme d'un graphique à trois axes (idéologique, littéraire et historique).

⁹² Pièce 42.

*mort de Peregrinos*⁹³, ainsi que d'un texte de registre en apparence plus sérieux⁹⁴, la *Vie de Demonax*⁹⁵. Cependant, de même que Lucien livre des informations pertinentes sur l'écriture de l'Histoire dans son pamphlet *Comment écrire l'Histoire*⁹⁶, ses deux premiers *Bioi* contiennent en miroir un discours rhétorique non dépourvu de fondement. En effet, tout le prologue d'*Alexandre* est parcouru par les marqueurs génériques de la Vie telle qu'elle existe avant lui⁹⁷ :

Peut-être as-tu cru, très cher Celse, m'investir d'une mission modeste et négligeable en me commettant à la rédaction d'un mémoire qui retracerait à ton attention la trajectoire, les astuces, tours et trucs du charlatan que fut Alexandre d'Abonotique. Quiconque ambitionnerait d'en investiguer chaque repli devra néanmoins se colleter avec une tâche qui ne le céderait en rien à l'évocation des hauts faits d'un autre Alexandre, le successeur de Philippe, car le mage de Paphlagonie cultiva le vice avec la même ardeur que le Macédonien la vertu. Pour autant que tu sois disposé à te montrer lecteur indulgent et à suppléer les lacunes de ma narration, je relèverai toutefois le gant, par égard envers toi, et m'aventurerai à nettoyer ces étables d'Augias, certes pas intégralement, mais dans la mesure de mes forces, en évacuant les quelques paniers de fumier qui t'autoriseront au moins à te faire une idée du volume de bouse gigantesque et inimaginable que trois mille bovins avaient pu accumuler au fil de toutes ces saisons.

J'éprouve pourtant une certaine gêne vis-à-vis de nous deux, pour toi qui as jugé bon que le souvenir d'un triple scélérat soit perpétué par l'écriture, comme pour moi qui m'emploie à répertorier ainsi les faits et gestes d'un olibrius dont la biographie constitue une lecture rien moins qu'édifiante pour un public instruit et qu'il eût été préférable de faire réduire en charpie par une bande de singes ou de renards, sous les yeux de la populace, dans quelque vaste amphithéâtre. Mais si quelqu'un nous incrimine de ce chef, du moins pourrons-nous alléguer

⁹³ Pièce 55.

⁹⁴ Au point que certains critiques ont cherché à ne pas l'attribuer à Lucien (cf. Hägg, 2012, p. 294).

⁹⁵ Pièce 9.

⁹⁶ Pièce 25.

⁹⁷ Pour une étude complète d'*Alexandre* comme une Vie, voir Billault, 2010.

un précédent. En effet, Arrien, cet élève d'Épictète, ce citoyen romain d'élite qui se voua corps et âme à la culture, prête le flanc à des reproches similaires et les arguments qu'il produit pour sa défense pourraient également nous dédouaner : ne s'est-il pas plu, en l'espèce, à coucher par écrit le parcours du brigand Tillibore ? Le malandrin dont nous évoquons la mémoire était cependant taillé dans un bois autrement plus coriace, qui, au lieu d'exercer ses rapines par les forêts et les montagnes, écuma les sites urbains et ne se contenta pas de quadriller la Mysie et l'Ida, ni de dévaster quelques cantons désolés de l'Asie mais mit quasiment en coupe réglée la totalité de l'Empire romain⁹⁸.

Dans cette ouverture, Lucien qualifie son texte de *Bios* et compare plaisamment son Alexandre à Alexandre le Grand, en faisant très probablement allusion à l'œuvre de Plutarque puisqu'on retrouve l'idée d'une proportion des vices et des vertus. Il fait ensuite allusion à plusieurs caractéristiques de l'écriture biographique : la présence de lacunes et donc la nature non exhaustive du texte, la nécessité de présenter un modèle, l'inscription dans une tradition littéraire⁹⁹. L'existence d'une telle parodie met en évidence la circulation de *Bioi* de philosophes et d'ἄνδρες θεῖοι au II^e siècle.

Les mêmes considérations sont traitées sur un ton moins ironique au début de la *Vie de Démonax*. Lucien y rappelle ce qui pousse un homme à écrire une Vie : « Il ne sera pas dit non plus que notre génération devait être privée d'hommes dignes de considération et de mémoire¹⁰⁰ », ainsi que le double intérêt mémoriel et exemplaire de ce type de texte :

⁹⁸ Lucien, *Vie d'Alexandre*, 1 : σὺ μὲν ἴσως, ὦ φίχτατβ Κέλσε, μικρόν τι καὶ φαῦλον οἶει τὸ πρόσταγμα, προστάττειν τὸν Ἀλεξάνδρου σοι τοῦ Ἀβωνοτειχίτου γόητος βίον καὶ ἐπινοίας αὐτοῦ καὶ τολμήματα καὶ μαγγανείας εἰς βιβλίον ἐγγράψαντα πέμψαι: τὸ δέ, εἴ τις ἐθέλοι πρὸς τὸ ἀκριβὲς ἕκαστον ἐπεξιέναι, οὐ μεῖον ἐστὶν ἢ τὰς Ἀλεξάνδρου τοῦ Φιλίππου πράξεις ἀναγράψαι: τοσοῦτος εἰς κακίαν οὗτος, ὅσος εἰς ἀρετὴν ἐκεῖνος. ὁμως δὲ εἰ μετὰ συγγνώμης ἀναγνώσεσθαι μέλλοις καὶ τὰ ἐνδέοντα τοῖς ἱστορουμένοις προσλογεῖσθαι, ὑποστήσομαί σοι τὸν ἄθλον, καὶ τὴν Ἀυγέου βουστασίαν, εἰ καὶ μὴ πᾶσαν, ἀλλ' εἰς δυνάμιν γε τὴν ἐμαυτοῦ ἀνακαθάρασθαι πειράσομαι, ὀλίγους ὄσους τῶν κοφίνων ἐκφορήσας, ὡς ἀπ' ἐκείνων τεκμαίροιο πόση πᾶσα καὶ ὡς ἀμύθητος ἦν ἡ κόπρος ἦν τρισχίλιοι βόες ἐν πολλοῖς ἔτεσιν ποιῆσαι ἐδύναντο. αἰδοῦμαι μὲν οὖν ὑπὲρ ἀμφοῖν, ὑπὲρ τε σοῦ καὶ ἐμαυτοῦ σοῦ μὲν, ἀξιοῦντος μνήμη καὶ γραφῆ παραδοθῆναι ἄνδρα τρισκατάρατον, ἐμαυτοῦ δέ, σπουδῆν ποιουμένου ἐπὶ τοιαύτῃ ἱστορίᾳ καὶ πράξεσιν ἀνθρώπου, ὃν οὐκ ἀναγινώσκεσθαι πρὸς τῶν πεπαιδευμένων ἦν ἄξιον, ἀλλ' ἐν πανδήμῳ τινὶ μεγίστῳ θεάτρῳ ὄρασθαι ὑπὸ πιθήκων ἢ ἀλωπέκων σπαρattόμενον. ἀλλ' ἦν τις ἡμῖν ταύτην ἐπιφέρῃ τὴν αἰτίαν, ἕξομεν καὶ αὐτοὶ εἰς παράδειγμά τι τοιοῦτον ἀνευγκεῖν. καὶ Ἀρριανὸς γὰρ ὁ τοῦ Ἐπικτήτου μαθητῆς, ἀνὴρ Ῥωμαίων ἐν τοῖς πρώτοις καὶ παιδεία παρ' ὅλον τὸν βίον συγγενόμενος, ὁμοῖόν τι παθὼν ἀπολογήσαιτ' ἂν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν Τιλλορόβου γοῦν τοῦ ληστοῦ κάκεινος βίον ἀναγράψαι ἠξίωσεν. ἡμεῖς δὲ πολὺ ὠμότερου ληστοῦ μνήμην ποιησόμεθα, ὅσῳ μὴ ἐν ὕλαις καὶ ἐν ὄρεσιν, ἀλλ' ἐν πόλεσιν οὗτος ἐλήστευεν, οὐ Μυσίαν μόνην οὐδὲ τὴν Ἰδην κατατρέχων οὐδὲ ὀλίγα τῆς Ἀσίας μέρη τὰ ἐρημότερα λεηλατῶν, ἀλλὰ πᾶσαν ὡς εἶπεν τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν ἐμπλήσας τῆς ληστείας τῆς αὐτοῦ.

⁹⁹ Peut-être fictive, ici, puisqu'aucune œuvre d'Arrien de cette nature n'est mentionnée par ailleurs.

¹⁰⁰ Lucien, *Vie de Démonax*, 1 : Ἐμελλεν ἄρα μηδὲ ὁ καθ' ἡμᾶς βίος τὸ παντάπασιν ἄμοιρος ἔσεσθαι ἀνδρῶν λόγου καὶ μνήμης ἀξίων.

À présent, il était juste de parler de Démonax pour deux raisons : pour que son souvenir subsistât dans l'élite, autant qu'il dépend de moi, et pour que, dans la jeunesse, les plus doués et ceux qui se tournent vers la philosophie pussent ne pas se régler d'après les seuls modèles anciens et se proposer un canon qui fût bien de notre temps, et imiter cet homme qui fut le meilleur des philosophes connus de moi¹⁰¹.

Lucien se livre ensuite à un récit organisé chronologiquement au début et à la fin, encadrant ce qui prend la forme d'une série de bons mots du philosophe. L'absence de sources plus anciennes sur Démonax, même s'il est admis que le penseur a existé, pose de nouveau la question de la part fictionnelle de ces Vies spirituelles.

À la même période, la *Vie de Secundus le Silencieux*, dont le début a tout d'un conte¹⁰² et la fin prend la forme d'un exposé philosophique avec des questions et des réponses, marque bien le caractère polymorphique de ces Vies et la multitude de leurs enjeux.

La même dynamique se retrouve, quelques décennies plus tard, au début du III^e siècle. Diogène Laërce et Philostrate écrivent chacun une biographie collective de philosophes dont la visée contraste avec les monographies de même période et, en particulier, avec la *Vie d'Apollonios de Tyane* du même Philostrate. L'œuvre de Diogène Laërce, connue sous le nom de *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, commence comme une histoire des courants philosophiques en Grèce. Les grands penseurs sont classés par écoles, les Vies sont souvent brèves et laissent inégalement place à la doctrine du héros – il n'y en a pas traces dans la Vie de Xénophon, par exemple. La *Vie des Sophistes* de Philostrate, écrivain de la Seconde Sophistique, possède des intentions plus encyclopédiques que protreptiques comparables. L'auteur rassemble 58 figures qui auraient illustré le courant sophiste depuis ses origines. Un siècle plus tard, Eunape de Sardes s'inscrit dans leur lignée avec ses *Vies des philosophes et sophistes*, même si la dimension polémique est plus marquée du fait du contexte de christianisation

¹⁰¹ Lucien, *Vie de Démonax*, 2 : περι δὲ Δημόνακτος ἤδη δίκαιον λέγειν ἀμφοῖν ἕνεκα, ὡς ἐκεῖνος τε διὰ μνήμης εἶη τοῖς ἀρίστοις τό γε κατ' ἐμὲ καὶ οἱ γενναιότατοι τῶν νέων καὶ πρὸς φιλοσοφίαν ὀρμῶντες ἔχοιεν μὴ πρὸς τὰ ἀρχαῖα μόνα τῶν παραδειγμάτων σφᾶς αὐτοὺς ρυθμίζειν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἡμετέρου βίου κανόνα προτίθεσθαι καὶ ζηλοῦν ἐκεῖνον ἄριστον ὧν οἶδα ἐγὼ φιλοσόφων γενόμενον.

¹⁰² La mère de Secundus lui dit que toutes les femmes sont prêtes à se vendre. Pour confirmer cette théorie, le philosophe se déguise et achète le droit de passer la nuit avec sa mère pour 50 pièces. Après un chaste sommeil, au matin, il lui révèle son identité. De honte, elle se pend et lui fait vœu de silence.

de l'Empire. Il s'agit, dans tous les cas, de faire autant une histoire de la philosophie ou d'un courant de pensée à travers ses représentants qu'une histoire des philosophes. Plusieurs hagiographies chrétiennes, dans le monde grec, s'inscrivent dans cette lignée, du point de vue de la construction, et relèvent du sous-genre de la biographie collective¹⁰³ : en particulier, *l'Histoire des moines en Égypte* ou *l'Histoire lausiaque*. Dans le monde latin, la *Vie des hommes illustres* de Jérôme, du fait de la brièveté des textes, apparaît plus comme une collection de notices biographiques que de Vies développées.

Le procédé de Philostrate est tout à fait différent dans la *Vie d'Apollonios de Tyane*, *Bios* de très grande longueur consacré à un seul homme. L'auteur annonce suivre une commande de l'impératrice Julia Domna, ce qui inscrit son œuvre dans le contexte de la « réaction païenne¹⁰⁴ » du III^e siècle et ouvre la possibilité d'une intention polémique anti-chrétienne¹⁰⁵, qui peut être perçue dans les parallèles narratifs avec les textes bibliques canoniques ou apocryphes¹⁰⁶.

La *Vie d'Apollonios de Tyane* possède à la fois une structure habituelle pour un *Bios*, chronologique, et une composition qui évoque le genre du roman¹⁰⁷, c'est-à-dire sous la forme d'un voyage avec des étapes et des péripéties. Après une introduction consacrée à Pythagore qui plonge le lecteur dans le contexte des Vies de philosophes, Philostrate annonce immédiatement l'enjeu de ce *Bios*, une visée apologétique :

Bien qu'il ne soit, par son époque, ni trop éloigné ni trop rapproché de nous, on ne connaît pas encore au vrai quelle fut sa philosophie, si digne d'un esprit sage et d'une âme saine ; les uns le louent d'une façon, les autres d'une autre. Quelques-uns, parce qu'il s'est trouvé en rapport avec les mages de Babylone, les Brahmanes de l'Inde et les Gymnosophistes de l'Égypte, pensent qu'il était magicien, et que

¹⁰³ Il faut attendre la fin du VI^e siècle pour trouver des équivalents dans le monde latin : la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours et les *Dialogues* de Grégoire le Grand.

¹⁰⁴ L'expression est de P. de Labriolle (Labriolle, 2005).

¹⁰⁵ Hiérocle, dont les idées sont connues par le *Contre Hiérocle* d'Eusèbe de Césarée, oppose d'ailleurs directement Apollonios de Tyane à Jésus grâce à cette Vie et considère qu'il s'agit d'un témoignage fiable sur les hauts faits d'Apollonios alors que les Évangiles ne seraient que l'œuvre d'hommes peu éduqués rapportant des actes de sorcellerie.

¹⁰⁶ Sur ce sujet, voir par exemple Van Uytfanghe, 2009.

¹⁰⁷ Terme anachronique, employé au sens de « roman grec » et « roman latin » tel qu'on le définit dans le cadre des études de littérature antique.

sa sagesse n'était que violence : c'est une calomnie qui vient de ce qu'il est mal connu¹⁰⁸.

Il s'agira donc de défendre celui qui est présenté comme un *theios aner*, un homme divin, contre les accusations de sorcellerie. Cela amène Philostrate à préciser ses sources et ses méthodes de travail¹⁰⁹ :

C'est pourquoi je me suis proposé de donner ici des détails exacts sur l'homme, sur les moments où se sont produites telles de ses paroles ou de ses actions, enfin sur le genre de vie qui a valu à ce sage la réputation d'un être au-dessus de l'humanité, d'un être divin. Ces détails, je les ai recueillis, soit dans les villes qui l'ont aimé, soit dans les temples dont il a restauré les rites tombés en désuétude, soit dans les lettres qui nous sont restées de lui : ces lettres sont adressées à des princes, à des sophistes, à des philosophes, aux Éléens, aux Delphiens, aux Indiens, aux Égyptiens, et traitent de la religion, des coutumes, des institutions, enfin des lois qu'il ne pouvait voir violer sans se plaindre. Mais j'ai trouvé des renseignements encore plus précis dans l'ouvrage d'un certain Damis¹¹⁰.

La *Vie d'Apollonios* est ensuite un vaste récit de péripéties du monde méditerranéen à l'Éthiopie et à l'Inde, marqué par des épisodes merveilleux, qui sont de véritables miracles, et par des discours théoriques philosophiques. Le rapport d'Apollonios au divin est immédiat puisque sa naissance elle-même est entourée d'événements surnaturels. Il vient au monde dans un champ, au milieu d'un cercle de

¹⁰⁸ Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, I, 2 : γενόμενον κατὰ χρόνους οὐτ' ἀρχαίους οὐτ' αὖ νέους οὐπω οἱ ἄνθρωποι γινώσκουσιν ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς σοφίας, ἦν φιλοσόφως τε καὶ ὑγιῶς ἐπήσκησεν, ἀλλ' ὁ μὲν τό, ὁ δὲ τὸ ἐπαινεῖ τοῦ ἀνδρός, οἱ δέ, ἐπειδὴ μάγους Βαβυλωνίων καὶ Ἰνδῶν Βραχμαῖσι καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Γυμνοῖς συνεγένετο, μάγον ἡγοῦνται αὐτὸν καὶ διαβάλλουσιν ὡς βιαίως σοφόν, κακῶς γινώσκοντες.

¹⁰⁹ La fiabilité de ses sources est fréquemment discutée (pour un résumé de cela, voir Hägg, 2012, p. 323-326).

¹¹⁰ Philostrate, *Vie d'Apollonios*, I, 2 : Δοκεῖ οὖν μοι μὴ περιδεῖν τὴν τῶν πολλῶν ἄγνοιαν, ἀλλ' ἐξακριβῶσαι τὸν ἄνδρα τοῖς τε χρόνοις, καθ' οὓς εἶπε τι ἢ ἔπραξε, τοῖς τε τῆς σοφίας τρόποις, ὑφ' ὧν ἔψαυσε τοῦ δαιμονίου τε καὶ θεῖος νομισθῆναι. Συνεῖλεκται δέ μοι τὰ μὲν ἐκ πόλεων, ὅποσαι αὐτοῦ ἦρων, τὰ δὲ ἐξ ἱερῶν, ὅποσα ὑπ' αὐτοῦ ἐπανήχθη παραλελυμένα τοὺς θεσμούςς ἤδη, τὰ δὲ ἐξ ὧν εἶπον ἕτεροι περὶ αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐκ τῶν ἐκείνου ἐπιστολῶν. Ἐπέστελλε δὲ βασιλεῦσι σοφισταῖς φιλοσόφοις Ἥλείοις Δελφοῖς Ἰνδοῖς Αἰγυπτίοις ὑπὲρ θεῶν ὑπὲρ ἑθῶν ὑπὲρ ἠθῶν ὑπὲρ νόμων, παρ' οἷς ὅ τι ἀμαρτάνοιτο, ἐπηνώρθου. Τὰ δὲ ἀκριβέστερα ὧδε συνελεξάμην.

Chapitre 1

cygnes chantants, alors qu'un éclair traverse le ciel, évocation d'Apollon et de Zeus¹¹¹. Il s'agit donc bien de rapporter la vie d'un être exceptionnel, objet d'une élection divine.

Plus largement, ce *Bios* montre l'importance majeure dans ces biographies spirituelles de la dimension idéologique, qui repousse l'enjeu du questionnement sur la vérité des faits rapportés : l'insistance sur les sources, qui marque la méthode historique, vient donner des garants fiables contre les attaques et défendre une figure presque non humaine contre une accusation d'exagération. Si la proximité de la *Vie d'Apollonios* avec le roman est soulignée¹¹², l'intention n'est assurément pas la même.

Cette concomitance entre Vie et doctrine se retrouve dans les Vies de philosophes des siècles suivants. La fin du III^e siècle et le début du IV^e sont marqués par plusieurs Vies néoplatoniciennes, la *Vie de Pythagore* et *Sur la Vie de Plotin et l'ordre de ses livres*, de Porphyre, de même que, peu après, de son disciple Jamblique, une œuvre connue sous le nom de *Sur la vie pythagoricienne*. Ces Vies n'étaient pas destinées à être des textes indépendants. La *Vie de Pythagore* de Porphyre vient d'une plus longue *Histoire de la philosophe d'Homère à Platon*, tandis que les deux autres textes sont aussi des introductions aux œuvres complètes des philosophes concernés¹¹³. La *Vie de Plotin* se termine même littéralement par une liste des titres de ses œuvres¹¹⁴. L'exposé de la doctrine philosophique occupe, dans chaque cas, une large partie du texte : la moitié dans la Vie de Pythagore de Porphyre (chap. 32-61), les deux tiers dans celle de Jamblique (chap. 58-267¹¹⁵), ce qui met en évidence la dimension protreptique de ces textes.

Les rubriques habituelles du *Bios* sont pour autant présentes ou, du moins, discutées, comme c'est le cas au début de la *Vie de Plotin*, dans lequel Porphyre se justifie de ne pas avoir plus d'informations sur sa famille¹¹⁶. Comme dans la *Vie d'Apollonios*, les éléments que l'on jugerait appartenir au registre du merveilleux de manière moderne (animaux domptés, prédictions...) sont soigneusement articulés avec une réflexion de forme historique, comme au début de la *Vie de Pythagore* où Porphyre confronte

¹¹¹ Philostrate, *Vie d'Apollonios*, I, 5-6.

¹¹² Sur le rapport de la *Vie d'Apollonios* à la fiction, voir Marein, 2012.

¹¹³ Sur le rôle similaire de certaines Vies de saints, voir chapitre 4 (II. 4).

¹¹⁴ Porphyre, *Vie de Plotin*, VII, 8.

¹¹⁵ À l'exception des chapitres sur la mort de Pythagore.

¹¹⁶ Porphyre, *Vie de Plotin*, I : Πλωτίνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονὸς φιλόσοφος ἔφκει μὲν αἰσχυνομένω ὅτι ἐν σώματι εἶη. Ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης διαθέσεως οὔτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ διηγεῖσθαι ἠνείχετο οὔτε περὶ τῶν γονέων οὔτε περὶ τῆς πατρίδος. (Le philosophe Plotin, qui a vécu de nos jours, paraissait honteux d'avoir un corps. Aussi ne parlait-il jamais de sa famille ni de sa patrie.)

différentes sources à propos de la naissance du philosophe¹¹⁷, ce qui donne une dimension encomiastique clairement assumée à ces *Bioi*¹¹⁸ dont le personnage principal est héroïsé. Ce portrait exceptionnel introduit la doctrine et renforce la dimension didactique. La même dynamique entre idéologie et construction biographique se retrouve dans les Vies de philosophes postérieures : la *Vie de Proclus (Proclus ou Sur le Bonheur)* de Marinus (vers 486) et la *Vie d'Isidore* de Damascios, cependant fragmentaire.

Toutes ces Vies de philosophes sont écrites dans un monde où le christianisme devient religion autorisée, puis religion de l'État, et une part de polémique anti-chrétienne, qui fait écho, en miroir, aux textes hagiographiques de même période, peut s'y déceler, ce qui correspond à l'évolution du statut de la philosophie sous l'Empire, qui prend des colorations proprement religieuses¹¹⁹. La *Vie de Proclus*, en particulier, donne une dimension sacrée aux activités du philosophe¹²⁰. Le mentor de Marinus, dont il écrit la Vie seulement un an après la mort, se caractérise par sa place singulière dans l'histoire de la philosophie, successeur élu de Socrate et Platon. Plus largement, l'objectif de Proclus est d'atteindre le bonheur par le respect de son mode de vie ascétique et de vivre ainsi comme un « dieu¹²¹ », ainsi que l'affirme le biographe citant Plotin. Il est initié à de nombreux cultes à mystères, bénéficie de la protection des dieux et est capable d'actes surnaturels : sa vie est ponctuée de visions divines. Il y a donc intensément dans cette Vie, mais aussi, même si c'est plus ponctuellement, dans les Vies de penseurs, une dimension religieuse prépondérante, indissociable du discours philosophique, qui entre en jeu dans la dimension exemplaire du *Bios*.

¹¹⁷ Porphyre, *Vie de Pythagore*, 1-10.

¹¹⁸ Surtout dans les deux *Vies* de Pythagore. La *Vie de Plotin* a un caractère plus informatif, du fait peut-être de la proximité temporelle du philosophe avec son éditeur.

¹¹⁹ Goulet, 1998, p. 240.

¹²⁰ Voir Goulet, 1998, p. 244-248.

¹²¹ Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, 25 : [...] ὅλως ζῶν, κατὰ Πλωτῖνων, οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἢ πολιτικὴ ἀρετὴ διαζῆν, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπόν, ἕτερον δὲ ἀλλαξάμενος τὸν τῶν θεῶν. Πρὸς γὰρ τούτους αὐτῶ, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἢ ὁμοίωσις. (Pour tout dire, il ne vivait plus, selon le mot de Plotin, la vie de l'homme de bien, celle que la vertu politique nous demande de mener, mais l'ayant abandonnée, il en avait pris en échange une autre, celle des dieux. En effet, c'est aux dieux qu'il cherchait à ressembler et non pas aux hommes de bien.)

I. 2. 7. Les formes biographiques bibliques

Il serait incomplet de considérer les Vies chrétiennes sans prendre en considération que leur hypotexte premier est la Bible, ce qui amène à poser la question, même brièvement, des formes biographiques dans la Bible, canonique ou apocryphe.

Il n'y a pas de Vie à proprement parler dans l'Ancien Testament, ce qui n'empêche pas que beaucoup d'écrits aient des aspects biographiques. Les récits des aventures des patriarches et des prophètes, qui suivent pendant plusieurs chapitres les actions et les paroles d'un même homme, contiennent des structures narratives qu'il est possible de rapprocher du genre de la Vie. La différence principale tient dans l'inscription de ces schémas biographiques dans une perspective plus large qui est l'histoire du peuple de Dieu ou de l'action de Dieu pour son peuple. Les figures individuelles ne sont pas alors étudiées en particulier, pour leur caractère¹²², mais pour le rôle qu'elles jouent dans cette vision d'ensemble.

Cette différence est bien mise en valeur par Philon d'Alexandrie, auteur juif du début du I^{er} siècle après J.-C. qui, entre autres textes, écrit trois œuvres qu'il est possible de rattacher au genre du *Bios*¹²³ : les *Vies* de Joseph, Abraham et surtout de Moïse, la plus développée des trois. Il explique ainsi son projet au début de ce dernier texte :

J'ai conçu le projet d'écrire la vie de Moïse que l'on considère tantôt comme le législateur des Juifs, tantôt comme l'interprète des saintes lois, un homme en tout point excellent et parfait, et ce, dans le dessein de le faire connaître à ceux qui méritent de ne pas l'ignorer. Car si la célébrité des lois qu'il a laissées s'est répandue à travers le monde entier, et a atteint les confins de la terre, bien peu savent quel il était, lui, en vérité : sans doute par jalousie à son égard et à cause de son opposition fréquente aux prescriptions des législateurs dans les diverses cités, les écrivains, chez les Grecs, n'ont pas voulu le considérer comme digne d'être mentionné. La majorité d'entre eux a fait mauvais usage des possibilités que l'éducation avait mises en eux, en composant en

¹²² Une exception possible peut être le livre de Judith qui s'arrête singulièrement sur les motivations et le portrait de l'héroïne.

¹²³ Philon est généralement oublié dans les synthèses et études sur le genre de la Vie dans l'Antiquité tardive. Globalement, la possibilité de l'existence de la biographie juive n'est même pas évoquée, peut-être du fait de son faible nombre de représentants potentiels (cf. Geiger, 2020).

vers ou en prose des comédies ou des œuvres licencieuses, dignes de Sybaris, indécence qui a fait fortune ; ils auraient dû employer leurs dons naturels à raconter la vie des hommes vertueux, pour qu'un bien de jadis ou de naguère ne fût livré au silence, ni ne disparût, alors qu'il pouvait briller de tout son éclat, et pour qu'eux aussi ne passent pas à côté des meilleurs sujets et qu'on ne les voie pas préférer les thèmes qui ne méritent aucun écho, consacrant leur zèle à faire un beau récit de mauvaises actions, afin de donner du lustre au vice. Pour ma part, m'élevant au-dessus de la méchanceté de ces gens, je révélerai le personnage de Moïse, en puisant mes informations tout à la fois dans les livres saints qu'il a laissés comme des témoignages admirables de sa sagesse, et chez les Anciens de notre nation : j'ai toujours cherché à unir en une même trame ce qu'on me disait et ce que je lisais, et il m'a semblé qu'ainsi je précisais mieux que d'autres les détails de sa vie.¹²⁴

Dans ce prologue, Philon entretient un dialogue avec les auteurs grecs païens. Il affirme vouloir rendre la figure de Moïse accessible à des lecteurs non-juifs, avant de comparer son sujet à ceux de la littérature grecque. S'il ne cite aucun auteur de *Bios* antérieur, les éléments métalittéraires de son introduction sont ceux qui figurent dans la plupart des débuts de vie : on y retrouve l'intention morale, la mention des sources, la volonté de s'arrêter sur les détails de la vie d'un personnage en particulier. Le texte, par la suite, a une structure typique d'une Vie grecque, avec un ordre chronologique et un intérêt pour la personnalité de Moïse. La nécessité qu'il éprouve de produire cet écrit souligne aussi que, bien que les éléments propres à la biographie soient présents dans le texte biblique, celui-ci ne propose pas une Vie à proprement parler.

¹²⁴ Philon, *Vie de Moïse*, I, 1 : Μουσέως τοῦ κατὰ μὲν τινὰς νομοθέτου τῶν Ἰουδαίων, κατὰ δὲ τινὰς ἑρμηνέως νόμων ἱερῶν, τὸν βίον ἀναγράψαι διανοήθην, ἀνδρὸς τὰ πάντα μεγίστου καὶ τελειοτάτου, καὶ γνώριμον τοῖς ἀξίοις μὴ ἀγνοεῖν αὐτὸν ἀποφῆναι. Τῶν μὲν γὰρ νόμων τὸ κλέος, οὗς ἀπολέλοιπε, διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης πεφοιτηκὸς ἄχρι καὶ τῶν τῆς γῆς τερμάτων ἔφθακεν, αὐτὸν δὲ ὅστις ἦν ἐπ' ἀληθείας ἴσασι οὐ πολλοί, διὰ φθόνον ἴσως καὶ ἐν οὐκ ὀλίγοις τῶν διατεταγμένων ὑπὸ τῶν κατὰ πόλεις νομοθετῶν ἐναντίωσιν οὐκ ἐβελήσαντων αὐτὸν μνήμης ἀξιῶσαι τῶν παρ' Ἑλλήσι λογίων· ὧν οἱ πλείους τὰς δυνάμεις ἃς ἔσχον διὰ παιδείας ὕβρισαν ἐν τε ποιήμασι καὶ τοῖς καταλογάδην συγγράμμασι κωμωδίας καὶ συβαριτικὰς ἀσελγείας συνθέντες, περιβόητον αἰσχύνην, οὗς ἔδει ταῖς φύσεσι καταχρήσασθαι πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν τε καὶ βίων ὑφήγησιν, ἵνα μήτε τι καλὸν ἡσυχία παραδοθὲν ἀρχαῖον ἢ νέον ἀφανισθῆι λάμπαι δυνάμενον μὴτ' αὐτὰς ἀμείνους ὑποθέσεις παρελθόντες τὰς ἀναξίους ἀκοῆς προκρίνει δοκῶσι σπουδάζοντες τὰ κακὰ καλῶς ἀπαγγέλλειν εἰς ὄνειδῶν ἐπιφάνειαν. ἀλλ' ἔγωγε τὴν τούτων βασικανίαν ὑπερβάς τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω μαθὼν αὐτὰ κακὰ βίβλων τῶν ἱερῶν, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς αὐτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων· τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον καὶ διὰ τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἐτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι.

Chapitre 1

La question se pose différemment pour le Nouveau Testament. Les études qui interrogent l'appartenance des Évangiles, au moins des Évangiles de Matthieu et de Luc, au genre de la Vie sont nombreuses¹²⁵. Les auteurs soulignent que ces textes ont pour point commun avec les *Bioi* grecs le type de sujet et la composition narrative, des origines à après la mort, la résurrection représentant cependant un important changement par rapport au modèle. Les Évangiles apocryphes, qui se concentrent sur des parties de la vie de Jésus ignorées par les textes canoniques, comme l'enfance, sont vus comme la volonté d'en compléter la dimension biographique.

Cependant, même si les Évangiles sont la principale source textuelle des Vies de saints, la reproduction des schémas narratifs qui en sont hérités ne sont pas pur héritage textuel. Il s'agit de montrer que les saints pratiquent l'*imitatio Christi*, c'est-à-dire qu'ils sont saints en ce qu'ils imitent le Christ, plus que pour les hagiographes de pratiquer littérairement une *imitatio Euangeliorum*. Le rapport que les auteurs des Vies de saints entretiennent avec les récits bibliques ne sont donc pas comparables à ceux qu'ils ont avec les représentants du genre de la Vie.

Ce qui ressort, au terme de ce parcours, est le caractère protéiforme du genre de la Vie dans l'Antiquité gréco-latine. Parent tant de l'Histoire, de l'éloge que du roman, il connaît des inflexions liées à la période d'écriture et au type de figure présenté. Ses caractéristiques formelles majeures, même, font l'objet de discussion à l'intérieur des textes. L'existence de la *Vie d'Euripide* de Satyros souligne qu'un *Bios* n'est pas forcément une narration continue. La disposition chronologique des informations est contrebalancée par des structures *per species*, à partir de Suétone au moins et les rubriques, proches de celles de l'éloge, sont elles-mêmes contestées, en particulier celle des origines dans les Vies de philosophes. Les grandes catégories qui se dessinent - biographie politique, biographie spirituelle... - apparaissent poreuses. Ce qui rassemble ces textes, c'est leur sujet : la présentation d'une personnalité, avec une visée mémorielle ou didactique, et souvent les deux, au moins partiellement. Le choix fréquent des synthèses ou des études larges sur le genre de la Vie de s'arrêter à la naissance de la Vie

¹²⁵ Voir notamment Burridge, 1992 ; Hägg, 2012, p. 148-186 ; Keener et Wright, 2016 ; Aletti, 2016 ; Aletti et Manning Meyer, 2017.

chrétienne tout en abordant des Vies de philosophes aussi tardives¹²⁶ marque essentiellement un parti pris scientifique : rien, dans la structure, dans les thématiques, dans le rapport aux autres genres, incluant fictionnel, dans la méthode de travail, ne peut séparer les Vies chrétiennes du reste des Vies antiques. La différence tient dans l'appartenance religieuse du héros et de l'auteur et dans l'inflexion que la lecture spécifiquement chrétienne du monde peut donner à la forme littéraire ici héritée.

II. Le positionnement des Vies de saints vis-à-vis de la tradition biographique

Connaisseurs de la tradition biographique au sein de laquelle leurs œuvres, avant tout par leur titre et leur type de sujet, s'inscrivent, les hagiographes des IV^e et V^e siècles ont à cœur de définir précisément les rapports qu'ils entretiennent avec ces textes précédents et tiennent un discours à double niveau, entre rejet apparent et héritage assumé.

II. 1. Un positionnement vis-à-vis de la biographie non chrétienne

Jérôme est le premier à le faire et reprend une réflexion métalittéraire ancienne qui s'interroge sur le rapport entre gloire du sujet traité et gloire littéraire de l'auteur¹²⁷. Pour cela, il cite deux phrases issues de la littérature classique. La première est de Salluste. Si la phrase ne parle pas explicitement du genre de la Vie, elle peut aisément s'y appliquer : « La vertu des hommes d'action, comme dit Crispus, atteint le degré de considération où l'a portée la puissance d'évocation des illustres génies qui en ont parlé.¹²⁸ » Le fait de citer nommément le célèbre historien permet à Jérôme de s'inclure dans une tradition de réflexion historique et de donner un garant à son étape de raisonnement : c'est usuellement le talent de l'auteur qui permet à son sujet d'accéder à la postérité méritée, position que l'hagiographe veut ici dépasser.

La deuxième citation est insérée dans une anecdote : Jérôme fait dire à Alexandre, devant le tombeau d'Achille : « Heureux es-tu, jeune homme, toi qui as bénéficié d'un

¹²⁶ C'est le cas pour H. Sonnabend (Sonnabend, 2002) qui justifie son choix de s'arrêter avant la *Vie d'Antoine* par Athanase en la présentant comme une rupture et pour T.Hägg (Hägg, 2012) qui consacre à la naissance de la Vie chrétienne un rapide épilogue (p. 380-390).

¹²⁷ Sur le projet littéraire de Jérôme, Soler, 2009.

¹²⁸ V.Hilarion. 1 : *Eorum enim qui fecere uirtus, ut ait Crispus, tanta habetur quantum eam uerbis potuere extollere praeclara ingenia.* // Salluste, *La Conjuration de Catilina*, 8, 4.

Chapitre 1

grand chantre pour tes exploits¹²⁹ ». Il prend soin d'expliquer l'allusion du roi : « signifiant évidemment Homère¹³⁰ ». Cela lui permet de se comparer à l'auteur par excellence, le fondateur de la littérature gréco-latine, celui que la tradition littéraire et scolaire de son époque place au-dessus de tous les autres.

L'idée est d'opérer un renversement vis-à-vis de la littérature classique. Si les héros antiques ou Achille accèdent avant tout à la gloire grâce au talent des auteurs qui ont parlé d'eux, Hilarion, lui, n'a pas besoin de cela : l'éclat de ses actes est inégalable, donc encore moins possible à dépasser par l'écriture.

La situation représentée est en effet paradoxale. L'auteur par excellence lui-même ne pourrait traiter du sujet que Jérôme s'apprête à aborder, Hilarion, tant ses actes dépassent ce dont même le meilleur des poètes est capable de parler, ce pourquoi Jérôme demande une aide non humaine, celle de l'Esprit Saint. Ce n'est donc plus le brio du texte qui crée la figure, mais la figure brillante que le texte doit essayer d'égaliser.

Le choix de citer Salluste et de faire référence à Homère pour montrer les limites du raisonnement du premier et celle des capacités d'écriture du second est ce qui permet à Jérôme de se placer face à la littérature classique. Son incapacité à avoir les mots capables d'égaliser les actes d'Hilarion sans aide divine sépare la littérature chrétienne de la littérature antérieure et fait d'elle, en filigrane, une littérature supérieure puisque l'Esprit saint permet à l'auteur d'atteindre par le langage des actes inatteignables.

La citation de Salluste est cependant entièrement sortie de son contexte¹³¹. En effet, la phrase est extraite d'un jugement de l'historien sur la façon d'écrire l'Histoire

¹²⁹ V.Hilarion. 1 : *Felicem te, ait, o iuuenis, qui magno frueris praecone meritorum.* // Cicéron, *Pro Archia* 10.

¹³⁰ V.Hilarion. 1 : *Homerum uidelicet significans.*

¹³¹ Salluste, *La conjuration de Catilina*, 8-9 : *Sed profecto fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex lubricine magis quam ex uero celebrat obscuratque. Atheniensium res gestae, sicuti ego aestumo, satis amplae magnificaeque fuere, uerum aliquanto minores tamen quam fama feruntur. Sed quia prouenere ibi scriptorum magna ingenia, per terrarum orbem Atheniensium facta pro maximis celebrantur. Ita eorum qui fecere uirtus tanta habetur, quantum eam uerbis potuere extollere praeclara ingenia. At populo Romano numquam ea copia fuit, quia prudentissimus quisque maxime negotiosus erat, ingenium nemo sine corpore exercebat, optumus quisque facere quam dicere, sua ab aliis bene facta laudari quam ipse aliorum narrare malebat. Igitur domi militiae que boni mores colebantur; concordia maxuma, minuma auaritia erat [...] ciues cum ciuibus de uirtute certabant.* (Mais la fortune est maîtresse souveraine ; c'est elle qui, au gré de son caprice plus que suivant le vrai mérite, donne la gloire ou condamne à l'obscurité. Les exploits des Athéniens ne manquèrent, sans doute, ni de grandeur ni d'éclat ; je les crois néanmoins sensiblement inférieurs à leur renommée. Mais comme leur cité vit naître des écrivains de génie, par toute la terre, les actions des Athéniens sont célébrées comme les plus belles. Ainsi le mérite des grands hommes se mesure au talent de ceux qui ont su exalter leur génie. Le peuple Romain n'eut jamais cette ressource ; les plus sages étaient aussi les plus pris par les affaires ; le travail de l'esprit n'excluait point celui du corps ; les meilleurs citoyens préféraient l'action à la parole, et aimaient mieux voir louer leurs hauts faits par d'autres que de raconter eux-mêmes ceux d'autrui. Aussi, dans la paix et dans la guerre, les

des Grecs en comparaison avec les Romains : si les héros athéniens sont considérés comme les meilleurs, c'est parce que leurs historiens étaient les meilleurs de leur société. À ces Grecs, il oppose les Romains dont les hauts faits apparaissent moins brillamment dans la littérature pour une seule raison : les meilleurs d'entre eux agissaient et n'écrivaient pas, laissant cette tâche à d'autres. Chez les Romains, donc, les historiens ne sont pas à la hauteur des meilleurs des hommes.

Paradoxalement, la position que décrit Jérôme pour lui-même face à Hilarion est celle que Salluste attribuait aux auteurs latins face à leur sujet. Salluste, de plus, explique par la suite que cette organisation latine est plus vertueuse et plus sobre que ce qui se passe dans le monde grec.

Jérôme ne s'oppose donc pas à Salluste autant qu'il le laisse paraître et, du moins, le rapport entre la littérature chrétienne et la littérature païenne n'est pas aussi discordant qu'il le laisse entendre. L'écart dessiné, en plus d'honorer le topos traditionnel de modestie, est volontaire et trahit bien l'attitude ambiguë de Jérôme vis-à-vis de la littérature classique : entre rejet apparent et véritable appréciation.

Sulpice Sévère ouvre sa *Vita Martini* par une réflexion du même ordre mais qui se concentre plus sur la question de l'écriture de Vies :

Bien des humains, s'étant vainement consacrés à l'étude et à la gloire mondaines, ont cru immortaliser le souvenir de leur nom s'ils illustraient par la plume la vie des hommes célèbres. Certes, à défaut de l'immortaliser ainsi, ils recueillaient pourtant quelque minuscule fruit des espérances qu'ils avaient conçues; car non seulement ils prolongeaient leur souvenir, si vainement que ce fût, mais, en proposant l'exemple des grands hommes, ils suscitaient une émulation considérable chez leurs lecteurs. Pourtant, de tels soucis n'avaient aucun rapport avec l'autre vie, la vie bienheureuse et éternelle. De quoi leur a servi, en effet, la gloire de leurs écrits, destinée à disparaître avec ce monde ? Et quel profit la postérité a-t-elle retiré à lire les combats d'Hector ou les entretiens philosophiques de Socrate, puisque ce n'est pas seulement une sottise de les imiter, mais encore une folie de ne pas

vertus étaient-elles en honneur ; la concorde était grande ; nulle, la soif de l'or. [...] Entre citoyens, c'était de vertu qu'on rivalisait.)

Chapitre 1

les combattre avec la dernière énergie ? Car, n'estimant la vie humaine que d'après les actions présentes, ils ont livré leurs espérances aux fables et leurs âmes aux tombeaux. Ils n'ont, en effet, confié le soin de les perpétuer qu'à la seule mémoire des hommes, quand le devoir de l'homme est de chercher à acquérir une vie immortelle plutôt qu'un souvenir immortel, non point en écrivant, en combattant ou en philosophant, mais en vivant pieusement, saintement, religieusement¹³².

L'hagiographe commence ici par s'inscrire dans la lignée des biographes antiques pour mieux les rejeter à un double niveau qui compare, à chaque fois, vie terrestre et vie céleste : il souligne la vanité de leurs espoirs littéraires et, en rappelant la visée didactique classique de la biographie, insiste sur le tort que leur choix de héros fait au lecteur. Ce n'est donc pas le genre littéraire qui est à condamner pour Sulpice, malgré ce discours très négatif, mais l'ambition des auteurs et les figures qu'ils ont désiré exalter. Il propose alors ce qui apparaît comme une amélioration du genre : un auteur modeste qui, surtout, choisit un homme digne d'être imité à ses yeux dans le cadre d'une vision différente du monde : en vue de la vie après la mort.

Les exemples d'Hector et Socrate ne sont pas choisis au hasard. Les deux font référence, tout d'abord, à l'éducation scolaire classique reçue par les jeunes Romains, nourrie par les textes littéraires célèbres et les *exempla* mettant en scène les grandes figures de la poésie et de l'Histoire. Hector représente l'épopée et la littérature très travaillée, que Sulpice Sévère ne considère pas qu'il soit pertinent d'imiter pour écrire une Vie de saint. Il est également une image de combattant, comme a pu l'être Martin dans sa jeunesse, ainsi qu'ensuite, en devenant *miles Christi*, selon la célèbre expression du chapitre 4 de la *Vita*. En choisissant Hector, représentant de la *uirtus* militaire,

¹³² I V.Mart. 1: *Plerique mortales, studio et gloriae saeculari inaniter dediti, exinde perennem, ut putabant, memoriam nominis sui quaesierunt, si uitas clarorum uirorum stilo inlustrassent. Quae res utique non perennem quidem, sed aliquantum tamen conceptae spei fructum adferebat, quia et suam memoriam, licet incassum, propagabant, et propositis magnorum uirorum exemplis non parua aemulatio legentibus excitabatur. Sed tamen nihil ad beatam illam aeternamque uitam haec eorum cura pertinuit. Quid enim aut ipsis occasura cum saeculo scriptorum suorum gloria profuit ? aut quid posteritas emolumentum tulit legendo Hectorem pugnantem aut Socraten philosophantem, cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam impugnare dementia, quippe qui, humanam uitam praesentibus tantum actibus aestimantes, spes suas fabulis, animas sepulcris dederint ? Siquidem ad solam hominum memoriam se perpetuandos crediderunt, cum hominis officium sit perennem potius uitam quam perennem memoriam quaerere, non scribendo aut pugnando uel philosophando, sed pie sancte religioseque uiuendo.*

l'hagiographe veut proposer un contraste net avec Martin, une juxtaposition entre deux types de combat, le combat du monde et le combat spirituel.

Socrate, en plus de son intérêt historique et culturel, permet vraisemblablement à Sulpice de faire écho à une pratique littéraire semi-contemporaine : l'écriture de Vies de philosophes. En prenant la figure du plus célèbre d'entre eux, il cherche à se distancer nettement d'une des évolutions du genre de la *Vita* dans l'Antiquité tardive dont il a conscience des points communs avec son œuvre (miracles, vertus notamment¹³³). Cette fois, ce n'est pas le combat, donc les actes, mais les pensées qui sont mises en contraste, ce qui lui permet de proposer un nouveau rôle à la littérature : il ne s'agit plus seulement d'offrir un modèle pour la vie terrestre, mais de sauver les âmes des lecteurs.

Sulpice entend donc proposer une évolution du genre du *Bios* qui serait une amélioration, à travers une spiritualisation des enjeux moraux de la biographie. Sans rejeter les instruments rhétoriques et narratifs antérieurs, il propose un déplacement de l'utilité du texte. Son discours est repris par Venance Fortunat, pour qui il est un modèle, en particulier au début de la deuxième partie de la *Vie d'Hilaire de Poitiers* :

Alors que c'est parce qu'ils étaient imbus d'eux-mêmes que les auteurs anciens des livres païens se sentaient appelés à montrer à tous l'emphase de leur éloquence – les noces et les funérailles des rois, c'est-à-dire des événements heureux et malheureux, d'une certaine manière, ils semblaient les chanter et les pleurer en même temps, dans un désordre de voix, de telle sorte que ceux dont ils parlaient de même qu'eux-mêmes qui écrivaient vivaient au moins dans les livres même s'ils mourraient vainement après des actes futiles -, pourquoi, moi qui suis poussé par l'élan d'une espérance plus grande, devrais-je supporter de taire les mérites bien vivants et les victoires d'un si grand confesseur ? [...] Les païens veulent ancrer le fruit de leur travail dans des félicitations vaines tandis que nous, il nous faut le planter dans l'intercession des hommes bienheureux, grâce à qui, si nous suivons leurs paroles ici-bas, nous obtiendrons des joies au ciel¹³⁴.

¹³³ La *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate, en particulier, est sans doute la Vie de philosophe la plus proche d'une Vie de saint.

¹³⁴ V.Hil.Pict. II, 1: *Cum ueteres et infidelium conditores uoluminum, eloquentiae suae pompam cunctis ostendere, causa prouocauerit opinionis inflatae: dum regnum uota seu funera, id est prospera uel aduersa, confuso uocis ordine, quodam modo uisi sunt cantare pariter et plorare, ut tam qui dixerunt uel*

Nous retrouvons ici une opposition entre littérature païenne et littérature chrétienne qui s'appuie sur les actes qu'inspire le texte : des actes vains pour les auteurs antiques – comme les *Vies* de combattants et de philosophes pour Sulpice Sévère –, des actes qui inspirent la vie éternelle pour les hagiographes.

II. 2. Un positionnement vis-à-vis de l'éloge

Cette attitude ambiguë, entre reconnaissance de l'inscription dans une tradition littéraire plus ancienne et volonté de proposer un type de texte nouveau, se retrouve dans les réflexions sur la pertinence des outils de composition des textes. Comme le rappelle L. Pernot¹³⁵ pour l'éloge et E. Cizek¹³⁶ pour la biographie surtout suétonienne, ces genres littéraires s'appuient sur un catalogue de *topoi* attendus qui servent de support et de grille de composition à ceux qui veulent les écrire.

S'inscrivant dans la lignée de Sulpice Sévère qui est l'adaptation de la visée exemplaire du *Bios* à la conception chrétienne de la vie, plusieurs hagiographes s'interrogent sur la pertinence de la survivance de ces *topoi* rhétoriques dans le genre différent qu'est la Vie de saint¹³⁷.

Les hagiographes des *Vies* d'Honorat et d'Hilaire d'Arles¹³⁸ montrent particulièrement clairement cet aspect de leur travail. En effet, ils prennent le temps de se situer par rapport au genre de l'éloge, et, en particulier, de l'éloge funèbre, dans la *Vie d'Honorat* qui en est, techniquement, un. Hilaire d'Arles définit précisément son choix littéraire en se positionnant vis-à-vis de l'articulation classique d'un éloge tel qu'il est défini dans les traités rhétoriques¹³⁹ :

Et telle est la règle connue de tout orateur formé à l'éloquence :
entreprind-on de louer la vie d'un homme, on commence par
mentionner son pays et ses origines, afin que les imperfections de ses
vertus personnelles semblent avoir été comblées par avance par la

de quibus locuti sunt saltim in libris uiuerent, etsi uacuis actibus inaniter defecissent : cur ergo melioris spei sollicitatus instinctu patiar reticere de summi confessoris uiuentibus meritis et uictoriis ? [...] Gentiles fructum laboris sui in inanitatum fauore uoluerunt consistere, nos autem oporteat in beatorum uirorum intercessione plantare, quibus hic uerba si soluimus, illic gaudia comparamus.

¹³⁵ Pernot, 1993.

¹³⁶ Cizek, 1977.

¹³⁷ Le détail de cette étude apparaîtra dans la partie II.

¹³⁸ Honorat de Marseille, l'auteur de la *Vie d'Hilaire d'Arles*, a lu la *Vie d'Honorat d'Arles* d'Hilaire, il propose une réécriture du même argument.

¹³⁹ Pernot, 1993.

gloire de ses pères. Pour nous, nous sommes « tous un dans le Christ » ; la plus haute des noblesses, c'est d'être « compté parmi les fils de Dieu », et notre dignité ne peut s'accroître en rien par l'honneur de notre origine terrestre, si ce n'est par l'indifférence éprouvée à son égard. Nul n'est plus heureux au séjour des cieux que celui qui, après avoir répudié le noble lignage de ses pères, a choisi de se réclamer de la seule ascendance du Christ. C'est pourquoi je ne m'attarde pas à rappeler les marques distinctives des honneurs du siècle qui furent celles de ses ancêtres et – dignité enviable et tenue presque pour le bien suprême aux yeux du monde – la noblesse de sa famille, élevée jusqu'aux consulats, et devenue, pour son cœur plus généreux encore, un objet de dédain : il ne se complaisait pas dans les vains honneurs des siens, lui qui, par amour pour la vérité, ne les désirait plus pour lui-même¹⁴⁰.

Hilaire mentionne les *topoi* du début d'un éloge (pays et origines, ancêtres et noblesse de la famille¹⁴¹) pour mieux les rejeter tous (et les remplir partiellement par prétérition). Il adopte ainsi une attitude ambiguë vis-à-vis de la littérature antérieure dont le rejet, affirmé, n'est cependant pas total.

Le hiatus entre la position revendiquée (mettre la topique à l'écart) et la pratique réelle (sa reprise par prétérition) montre le poids des genres antiques chez les hagiographes qui, tout en marquant leur désir de proposer un modèle nouveau, peinent à s'affranchir des codes culturels classiques en grande partie partagés par leurs lecteurs. Cela pose, par ailleurs, la question de l'influence du lectorat souhaité dans le choix des hagiographes de conserver des attendus littéraires liés au genre.

¹⁴⁰ V.Hon. 4 : *Et illud notum est omnibus oratoriae disciplinae, quorum laudandam receperint uitam, patriam prius et originem praedicare, ut quod in propriis uirtutibus deest, in patrum gloria praecessisse uideatur. Nos autem in Christo omnes unum sumus et fastigium nobilitatis est inter Dei filios computari, nec addere nobis quicquam ad dignitatem terrenaе originis decus nisi contemptu suo potest. Nemo est in caelestibus gloriosior quam qui repudiato patrum stemmate, elegit sola Christi paternitate censerī. Praetermitto itaque commemorare auita illius saecularium honorum insignia et, quod concupiscibile ac paene summum habet mundus, usque ad consulatus propectam familiae suae nobilitatem, maiore generositate pectoris fastiditam ; nec placuisse illum sibi de superuacuis suorum honoribus, qui pro amore ueritatis iam suos non optabat.*

¹⁴¹ Pernot, 1993.

III. La création d'un nouveau genre

III. 1. La formation d'un canon

Chez les hagiographes, particulièrement chez ceux du V^e siècle, apparaît la volonté de montrer qu'ils sont les acteurs de la création d'un nouveau genre littéraire. Cela passe par la reconnaissance des autres textes qui doivent être considérés comme des représentants du genre, donc d'un canon, à l'image de ce que font d'autres genres antiques, ce qui permet d'élever la *Vita* au rang des grands genres littéraires. De fait, Paulin de Milan, au début de la *Vie d'Ambroise*, commence par retracer l'histoire, encore très brève, de la Vie de saint pour se placer en continuateur de ce genre en particulier :

Tu m'engages à prendre à mon tour la plume pour retracer la vie du bienheureux Ambroise, évêque de Milan, tout comme les bienheureux Athanase, évêque, et Jérôme, prêtre, ont retracé, de leur plume, les vies des saints Paul et Antoine, retirés au désert, de même aussi que Sévère, au service de Dieu, a brossé dans une prose superbe celle du vénérable évêque de Tours, Martin¹⁴².

Possidius entame également la *Vie d'Augustin* par une inscription dans une lignée d'auteurs de Vies chrétiennes en particulier, quoiqu'il ne mentionne pas leurs noms : « Car mes lectures et recherches m'ont montré que des personnes très religieuses, attachées à notre sainte mère l'Église catholique, ont fait cela maintes fois avant nous¹⁴³ ».

De telles généalogies montrent que ces hagiographes désirent situer leurs œuvres dans une catégorie nouvelle, dont les représentants et fondateurs sont clairement définis. La définition ne passe plus, alors, par une différenciation mais par l'adhésion¹⁴⁴.

Ce discours prend la forme, dans les textes suivants, de la mention des lectures hagiographiques des auteurs comme autant de modèles littéraires ou, du moins, de sources

¹⁴² V.Ambr. 1 : *Hortaris, uenerabilis pater Augustine, ut sicut beati uiri Athanasius episcopus et Hieronymus presbyter stylo prosecuti sunt uitas sanctorum Pauli et Antonii in eremo positorum, sicut etiam Martini uenerabilis episcopi Turonensis Ecclesiae Seuerus seruus Dei luculento sermone contexuit; sic etiam ego beatissimi Ambrosii episcopi Mediolanensis Ecclesiae meo prosequar stylo.*

¹⁴³ V.Aug. 1 : *Id enim etiam ante nos factitatum fuisse a religiosissimis sanctae matris Ecclesiae catholicae uiris legimus et comperimus.*

¹⁴⁴ Sur le catalogue d'auteurs comme moyen de fixation d'un genre littéraire antique, voir S. A. Adams 2020 sur le *Bios/la Vita*. Même si Athanase et la *Vie d'Antoine* occupent une place de choix, il n'y a cependant pas de *πρωτος εὑρετής* du genre constamment mis en valeur et désigné comme tel, ainsi que peut l'être Homère pour l'épopée.

d'inspiration et, nous pouvons le supposer, de guides rhétoriques. Ainsi, Honorat de Marseille évoque sa lecture de la *Vie d'Honorat d'Arles*¹⁴⁵, Eugippe d'une *Vie de Bassus* perdue aujourd'hui¹⁴⁶, Paulin et Venance Fortunat des œuvres de Sulpice Sévère, Aunaire de la *Vie de Germain d'Auxerre*¹⁴⁷, Grégoire de Tours d'une multitude de Vies¹⁴⁸.

Ce discours de définition du genre par la parenté avec certains de ses représentants antérieurs, sans disparaître totalement donc, n'est pas pour autant constamment explicite dans les Vies du VI^e siècle¹⁴⁹, malgré des éléments intertextuels incontestables, signe de la circulation abondante de ces textes. Le genre de la Vie de saint ne semble donc plus apparaître comme une nouveauté, mais comme une pratique littéraire qui a déjà ses codes et qui peut même être commandée, à la manière des éloges. Dans la mesure où la définition d'un canon permet l'établissement de normes littéraires, la diminution de sa présence dans les préfaces et prologues au VI^e siècle¹⁵⁰ montre que ces normes sont désormais implicites, ce qui souligne l'avancée dans le processus de fixation et d'institutionnalisation du genre.

¹⁴⁵ V.Hil.Arel. 2 : *etiam ipse in laudibus uenerandi propinqui [...]* (lui-même, dans l'éloge d'un parent vénérable [...]).

¹⁴⁶ Lettre d'Eugippe à Paschase 1 : *epistola [...] oblata est ad legendum, continens uitam Bassi monachi*. (une lettre à lire nous a été apportée contenant la vie du moine Bassus).

¹⁴⁷ Il demande à Etienne l'Africain d'en faire une réécriture en vers dans sa lettre de commande.

¹⁴⁸ Par exemple, V.Patr. VIII, prol. : *De cuius uita retenetur quidem exinde libellus nobiscum [...]* (Nous possédons déjà un petit livre sur sa vie [...]).

¹⁴⁹ L'exception est le prologue de la *Vie d'Hilaire de Poitiers* de Venance Fortunat qui se compare à Jérôme. Néanmoins, il évoque tant Ambroise que Jérôme, ce qui laisse penser qu'il utilise, pour développer le motif rhétorique de l'incapacité stylistique, des auteurs reconnus qui auraient vécu au bon moment pour écrire une vie d'Hilaire, étant ses contemporains, plus que des hagiographes.

¹⁵⁰ Le catalogue de modèles littéraires antérieurs ne disparaît pas pour autant et se poursuit dans les siècles suivants. Voir, par exemple, au VII^e siècle, la *Vie de Colomban* de Jonas de Bobbio s'ouvre ainsi : *Rutilantem atque eximio fulgore micantem sanctorum praesulum atque monachorum patrum solertia nobilium condidit uitam doctorum, scilicet ut posteris alma redolerent priscorum exempla. Egit hoc a saeculis rerum sator aeternus, ut suorum famulorum famam commendaret perennem utque praeterita gesta linquerent futuris exempla et de praecedentium meritis uel imitando exemplo uel memoriae commendando uentura sobolis gloriaretur. Quorum beatus Athanasius Antonii, Hieronimus Pauli et Hilarionis vel ceterorum quos cultus bonae uitae laudabiles reddebat, Postumianus uero, Severus et Gallus Martini egregiae nostris eorum memoriam dimisere saeculis. [...]. Quorum nos exempla temerario conatu secuti [...]* (La vie des saints maîtres et pères des moines, brillante et resplendissante d'un éclat extraordinaire, de fameux savants ont eu l'habileté de l'écrire pour que les bons exemples des anciens viennent embaumer ceux qui les suivent. Le Père éternel du monde en a disposé ainsi depuis l'origine des siècles, afin que la réputation de ses serviteurs devienne éternelle, que les actes du passé soient transmis comme modèles aux générations futures et qu'en imitant ce modèle ou en se le remémorant, leur descendance à venir tire gloire des mérites de ceux qui l'ont précédée. Parmi eux, le bienheureux Athanase pour Antoine, Jérôme pour Paul et Hilarion, et tous les autres dont il a fait l'éloge en l'honneur de leur vie exemplaire, sans oublier Postumien, Sulpice Sévère et Gallus pour la vie remarquable de Martin spécialement : ils ont transmis la mémoire de ces saints jusqu'à notre époque. [...] C'est l'exemple de ces auteurs que nous nous apprêtons à suivre dans un élan téméraire [...]).

Chapitre 1

Les auteurs prolifiques de la fin du VI^e siècle, Grégoire de Tours et Grégoire le Grand¹⁵¹ achèvent ce processus de spécification en proposant, dans leurs œuvres, une véritable définition de l'hagiographie et, en particulier, de la Vie de saint.

Les réflexions de Grégoire de Tours portent sur la sainteté en général et se centrent sur la question des saints confesseurs, par différenciation avec les martyrs. Ses prologues non narratifs développent différents aspects, qui pourraient être le lieu d'interrogations théologiques¹⁵², qu'il illustre ensuite dans les Vies. En cela, son œuvre teste les limites du genre en se concentrant non sur un homme ou une femme en particulier mais sur un panel de témoins qu'il veut représentatif de la variété des formes de sainteté car, souligne-t-il dans son prologue, « si leurs mérites et leurs miracles sont divers, c'est cependant pour tous une seule et même vie qui soutient leur corps en ce monde¹⁵³ ». Cette phrase, qui vient expliquer le choix du titre : *Vita patrum*, et non *Vitae patrum*, propose une vision d'ensemble de son œuvre et, par extension, de tout le genre de la Vie de saint : malgré leurs diversités, les Vies de saints forment un ensemble impossible à séparer car elles racontent toutes la même chose : une vie pour Dieu. Grégoire étend ainsi la définition de la sainteté à toute forme de vie chrétienne, que les lecteurs de toute sorte pourront s'approprier.

Le terme de *Patres* pour désigner les saints qu'il a choisis n'est pas anodin non plus et peut être interprété dans le même sens. Ce titre, *Vita patrum*, fait écho à *Vita (sanctorum) Patrum*, nom donné à des recueils de textes hagiographiques et monastiques orientaux qui circulent en traduction latine en Gaule aux V^e et VI^e siècles et qui correspondent peut-être à *l'Historia monachorum* traduite par Rufin ou à la circulation de plusieurs Vies ensemble, incluant au moins la *Vie d'Antoine*¹⁵⁴. En choisissant un titre qui fait écho aux moines égyptiens pour une œuvre qui aborde des figures plus variées (un des Pères est même une femme, Monégonde), Grégoire montre une évolution de l'acceptation de la sainteté et, par extension, des centres d'intérêt du discours bio-hagiographique. Le terme de Pères, qui suppose un engendrement spirituel facile à

¹⁵¹ Le colloque de 2004 « Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo » est revenu de manière étendue sur la place prépondérante de l'œuvre de Grégoire le Grand dans l'hagiographie de l'Antiquité Tardive (Degl'Innocenti *et al.*, 2007).

¹⁵² Par exemple, la question de l'élection à la sainteté dès avant la naissance (*Vie de Nizier de Lyon*), le remplacement du martyr par l'ascèse (*Vie d'Ildius*, *Vie de Friard*), l'importance du pardon (*Vie de Mars*).

¹⁵³ V.Patr. prol. : *Cum sit diuersitas meritorum uirtutumque, una tamen omnes uita corporis alit in mundo.*

¹⁵⁴ Par exemple, cette œuvre est citée dans la *Vie des Pères du Jura*, 11 : *librum Vitae sanctorum Patrum.*

percevoir dans le cadre d'une communauté monastique dirigée par un abbé, est appliqué ici à toutes formes de sainteté.

Grégoire de Tours propose également un élément de définition littéraire de la Vie de saint en la différenciant du recueil de miracles, genre qu'il connaît bien pour l'avoir pratiqué également : « J'avais décidé, il est vrai, d'écrire seulement ce qui s'est accompli par intervention divine aux tombeaux des très bienheureux martyrs et confesseurs, mais, comme j'ai récemment découvert des informations au sujet de ceux que le mérite d'une bienheureuse conversion a élevés jusqu'au ciel, j'ai pensé qu'un ouvrage faisant connaître, par des témoignages assurés, la vie de ces derniers servirait l'édification de l'Église¹⁵⁵ ». Cette distinction porte sur le contenu, mais également sur la valeur des deux genres : Grégoire présente la *Vita* comme supérieure à la collection de miracles car elle est plus profitable aux destinataires.

L'expression *aedificare ecclesiam* (édifier l'Église), qui désigne évidemment l'élévation morale des fidèles, peut être également prise au sens propre. En effet, il s'agit de construire spatialement et spirituellement la communauté grâce aux Vies de saint. Le récit de la Vie, inscrite dans sa durée dans un lieu, imprègne l'endroit, et non juste l'emplacement de la mort, de son souvenir et de sa présence, ce qui sanctifie cet espace, ce qui revêt d'autant plus d'importance en cette période d'éclatement géographique. Du point de vue spirituel, le récit des hauts faits d'une figure locale soude la communauté autour de traditions ou de valeurs communes¹⁵⁶. Grégoire de Tours pointe donc ici, grâce à cette expression qui peut être lue à plusieurs niveaux, les visées tant morales qu'ecclésiologiques du genre de la Vie.

Les réflexions de Grégoire le Grand portent autant sur la sainteté que sur la façon d'écrire une hagiographie. Grâce au choix de la forme du dialogue, il peut mettre dans la bouche de son interlocuteur, Pierre, des questions qui interrogent le genre même de la Vie de saint et lui permettent de justifier ses choix, offrant ainsi une définition.

Après une évocation mélancolique des saints comme ceux qui ont eu la chance de pouvoir se tenir à l'écart des affaires du monde¹⁵⁷, Grégoire fait réclamer à Pierre le récit

¹⁵⁵ V.Patr. prol. : *Statueram quidem illa tantum scribere, quae ad sepulcra beatissimorum martyrum confessorumque diuinitus gesta sunt: sed quoniam quaedam de iis nuper reperi quos beatae conversationis meritum euexit ad coelum, quorumque uitae tramitem certis relationibus cognitum Ecclesiam aedificare putavi [...].*

¹⁵⁶ Cette question sera développée plus loin, au chapitre 2.

¹⁵⁷ Greg., *Dialogues*, I, prol. : *Nonnumquam uero ad augmentum mei doloris adiungitur, quod quorundam uita, qui praesens saeculum tota mente reliquerunt, mihi ad memoriam reuocatur, quorum*

Chapitre 1

de vies de saints, puis souligne l'abondance de ce qu'il y a à dire sur le sujet. C'est la réponse suivante de Pierre qui contient le plus d'éléments de l'ordre de la définition : définition du projet d'écriture et définition du genre de la Vie de saint :

Je voudrais qu'à ma demande tu me racontes quelques histoires concernant [les saints d'Italie]. Ne tiens pas pour fâcheuse l'interruption de tes commentaires scripturaires, car le rappel de miracles ne s'avère pas moins édifiant. Dans les commentaires sur l'Écriture, on reconnaît comment la vertu doit être acquise et gardée ; dans le récit de miracles, nous connaissons comment, une fois acquise et gardée, elle est mise en lumière. Certains sont plus embrasés d'amour pour la patrie céleste par des exemples vivants que par des énoncés. Très souvent, en tout cas, l'esprit de l'auditeur trouve un double avantage dans les exemples des Pères, car il se sent embrasé d'amour pour la vie future par la comparaison de ses devanciers, et s'il estime être quelque chose, il s'humilie en apprenant que d'autres ont agi mieux que lui.¹⁵⁸

Dans cette unique réplique, tout en rappelant la valeur exemplaire de la Vie, Grégoire expose un point majeur de ce genre littéraire : le rapport des Vies avec l'Écriture sainte, qu'il définit d'une double manière. Les Vies de saints sont prolongation des textes bibliques, une idée qui traverse tous les textes hagiographiques et qui était particulièrement clairement formulée, auparavant, dans la *Passion de Perpétue et Félicité* qui voit les hagiographies comme des *noua documenta* qui ont la même fonction que les *uetera fidei exempla*¹⁵⁹. Les Vies de saints sont également définies comme des

dum culmen aspicio, quantum ipse in infimis iaceam agnosco. Quorum plurimi conditori suo in secretiori uita placuerunt, qui ne per humanos actus a nouitate mentis ueterescerent, eos omnipotens Deus huius mundi laboribus noluit occupari. (Parfois, en surcroît de douleur, vient s'ajouter le souvenir qui me revient de la vie de certains qui ont abandonné de tout cœur le siècle présent. Quand je les vois dans les hauteurs, je connais combien moi-même je croupis dans les bas-fonds. Beaucoup d'entre eux, par une vie retirée, ont plu à leur Créateur : de peur qu'ils ne perdent leur jeunesse de cœur dans les affaires humaines qui font vieillir, Dieu tout-puissant n'a pas voulu qu'ils s'occupent des travaux de ce monde.)

¹⁵⁸ Greg., *Dialogues*, I, prol. : *Vellem quaerenti mihi de eis aliqua narrares, neque hac pro re interrumpere expositionis studium graue uideatur, quia non dispar aedificatio oritur ex memoria uirtutum. In expositione quippe qualiter inuenienda atque tenenda sit uirtus agnoscitur, in narratione uero signorum cognoscimus inuenta ac retenta qualiter declaratur. Et sunt nonnulli quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt. Fit uero plerumque in audientis animo duplex adiutorium in exemplis patrum, quia et ad amorem uenturae uitae ex praecedentium conparatione accenditur, et iam si se esse aliquid aestimat, dum de aliis meliora cognouerit, humiliatur.*

¹⁵⁹ *Passion de Perpétue et Félicité*, 1 : *Si uetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta ut lectione eorum quasi repensatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et noua documenta aequae utrique causae conuenientia et digerantur ?* (Si les anciens exemples de foi, qui attestent de la grâce de Dieu et travaillent

illustrations de l'Écriture qui visent à la rendre plus accessible et imitable pour les destinataires. Grégoire souligne particulièrement le rôle du miracle dans ce processus d'actualisation du texte biblique, même si le choix du mot *uirtus* plutôt que *miracula* n'écarte pas totalement les Vies qui n'en contiennent justement pas.

Les deux Grégoire, en décrivant la nature globalisante de leur projet d'écriture et leur rapport aux modèles bibliques anciens, montrent leur désir de constituer une Histoire sainte¹⁶⁰ nouvelle comme parallèle à celle de l'Ancien Testament, dont les héros ne sont plus les patriarches ou les prophètes, mais les saints, héritiers de leur charisme¹⁶¹.

III. 2. Une explosion des formes

Si un canon et donc des modèles littéraires du genre de la Vie se forment au cours des IV^e et V^e siècles, pour aboutir, à la fin du VI^e siècle, aux définitions de Grégoire de Tours et de Grégoire le Grand, qui sont ceux qui s'approchent le plus de théoriciens de la Vie, le genre s'affranchit aussi, de plus en plus, de manière formelle, des structures héritées du *Bios* et de l'éloge classiques. Il y a, de fait, comme un processus de glissement selon lequel les anciens modèles sont remplacés par de nouveaux modèles qui sont les premières Vies de saints et, en particulier, la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère.

Les tâtonnements génériques, dont nous avons vu l'expression dans la partie II de ce chapitre, encore très tributaires de l'esthétique classique, permettent une première fixation des codes du genre et un développement de variantes formelles en son sein. Cette diversité n'est cependant pas à considérer comme une particularité de l'Antiquité tardive et de l'hagiographie puisqu'une telle variété existe pareillement dans les textes non chrétiens : Vie sous forme de dialogue (*Vie d'Euripide de Satyros*), Vies associées à un catalogue d'œuvres (*Vies de philosophes*), Vies collectives (*Vies des douze Césars* par exemple) ... Ce foisonnement formel témoigne néanmoins d'innovations du genre de la Vie ou, quand le texte n'a pas eu d'héritage littéraire marquant, de tentatives d'innovation.

Parmi ces alternatives, la plus ancienne est la Vie en vers, dont le premier exemple est la *Vie de Martin* de Paulin de Périgueux, réécriture de la *Vita Martini* et du *Dialogue*

à l'édification des hommes, ont été consignés par écrit pour que cette lecture, comme par un nouvel examen des événements, serve à honorer Dieu et à redonner force aux hommes, pourquoi ne pas consigner aussi les témoignages récents qui répondent également à ces deux fins ?)

¹⁶⁰ Sur les Vies et l'Histoire au Haut Moyen Âge, voir Isaïa, 2023. Sur l'importance des schémas bibliques dans la *Vie de Benoît*, voir Mähler, 1973.

¹⁶¹ Nous reviendrons plus en détail sur les modèles bibliques dans la Partie II.

Chapitre 1

de Sulpice Sévère. Ce texte n'est pas la première hagiographie versifiée. En effet, il existe une poésie chrétienne à la gloire des martyrs depuis le IV^e siècle : *l'epyllion*¹⁶² hagiographique de Paulin de Nole à la gloire du martyr Félix (pièces 15 et 16), le *Peristephanon* de Prudence dans le domaine de la poésie hymnique et lyrique. La particularité de l'œuvre de Paulin, toutefois, est de proposer une Vie, pas une Passion ou des Actes, et de le faire dans une œuvre d'une si grande ampleur (six chants) au modèle épique avoué¹⁶³.

Venance Fortunat, bien que ses choix littéraires soient différents, s'inscrit dans sa lignée un siècle plus tard et écrit lui aussi une *Vie de Martin* versifiée. L'ouverture de son œuvre, consacrée à ses prédécesseurs poètes, tout en reconnaissant sa dépendance à Sulpice Sévère, place sa *Vita* dans la lignée de l'épopée chrétienne :

Le premier, en effet, qui coupa le récit sacré en lignes régulières et usa de la technique du vers pour chanter l'œuvre de la majesté fut Juvencus. Ensuite brillèrent du même éclat les remarquables poèmes de Sedulius et les préceptes concis qu'Orientius condensa dans une langue ornée. Prudence, savant poète, dédia aux pieux martyrs en une sainte offrande les poèmes savants qui racontent leurs actes. Paulin que distinguent la noblesse de la naissance et du cœur, la foi et le talent, développa en vers l'enseignement du maître Martin. Le poète Arator à l'éloquence abondante retraça ce qu'on appelle les faits et les actes du groupe des Apôtres. Et l'évêque Alcimus reprit avec un esprit insigne ce que jadis l'auteur de la Genèse avait déroulé dans la suite du Livre saint¹⁶⁴.

¹⁶² Cette qualification générique est de J. Fontaine (Fontaine, 1981, p. 173).

¹⁶³ Labarre, 1998.

¹⁶⁴ III V.Mart. I, 14-25 : *Primus enim docili distinguens ordine carnem, Maiestatis opus metri canit arte Iuencus. Hinc quoque conspicui radiavit lingua Seduli, Paucaque perstrinxit florente Orontius ore, Martyribusque piis sacra haec donaria mittens, Prudens, prudenter Prudentius immolat actus. Stemmate, corde, fide pollens Paulinus et arte, Versibus explicuit Martini dogma magistri. Sortis apostolicae, quae gesta uocantur, et actus, Facundo eloquio uates sulcauit Arator. Quod sacra explicuit serie genealogus olim, Alcimus egregio digessit acumine praesul.*

Ce choix montre bien l'appartenance générique double de la *Vita Martini* et donc l'inflexion qu'il entend donner au genre de la Vie. La raison que Fortunat suggère presque explicitement est la suivante : le vers sied mieux aux esprits cultivés que la prose.

Cette réflexion se retrouve dans la lettre d'Aunaire à Etienne quand il lui commande une réécriture de la *Vie de Germain d'Auxerre* en vers :

Tu connais, très cher frère, combien sont divers les esprits humains et comment non seulement le peuple ignorant mais aussi l'ensemble de la noblesse sont partagés par des goûts contraires. Certains aiment la prose tandis que d'autres disent apprécier les mètres et les rythmes des poèmes en vers. Afin donc d'exaucer les souhaits de tous et que personne ne soit frustré dans son désir, il me plairait d'avoir écrites certaines Vies des bienheureux confesseurs en langue libre et d'en faire paraître d'autres contraintes par la règle du vers. Pour cette raison, je te prie, par l'amitié et l'affection qui t'unit à moi, de ne pas refuser de passer en vers la Vie du très bienheureux évêque Germain et d'écrire en prose celle de saint Amâtre¹⁶⁵.

L'enjeu est donc le plaisir de tous les publics. Nous n'avons cependant pas cette Vie versifiée qu'Etienne n'a peut-être pas écrite et il faut attendre Bède (ca. 672-735) et sa double *Vie de saint Cuthbert* pour retrouver une hagiographie versifiée, ce qui montre le peu de succès de cette forme, adressée à un lectorat spécifique et dépourvue d'utilisation liturgique.

Une autre innovation de la forme de la Vie, à partir du VI^e siècle, réside dans le groupement de plusieurs Vies pour former un ensemble hagiographique dont l'unité tient à un lieu. C'est le cas de la *Vie des Pères du Jura* (vers 515) et de la *Vie des Abbés d'Agaune* (523-526). La première regroupe les Vies de Romain, Lupicin et Oyend, formant un triptyque qui retrace, autant que la vie des abbés, l'histoire des abbayes du

¹⁶⁵ Aun., Epist. ad Steph. : *Cognitum tibi est, karissime frater, quæ sit humanarum mentium diuersitas, et quemadmodum studia in contraria non solum inane uulgus, uerum etiam uniuersa scindatur nobilitas; et quidam quidem prosaico oblectantur stilo, quidam autem numeris se rithmisue ac cantibus uersuum delectari fatentur : ergo ut omnium uotis occurrerem, et nullus suo desiderio fraudaretur, placuit michi, ut uitas beatissimorum confessorum quasdam pede libero describerem, quasdam uero lege metrica impeditas digererem; ob quam rem obsecro unitam michi tuæ dilectionis amicitiam, ut beatissimi Germani episcopi uitam in uersuum qualitatem commutare non desistas, sancti uero Amatoris prosaica modulatione describas [...].*

Chapitre 1

Jura. La seconde se pense encore plus comme un ouvrage de mémoire communautaire et géographique. Elle comprend trois Vies de saints, celles des trois premiers abbés d'Agaune, Hymnemode, Ambroise et Achivus, et s'achève sur une évocation du quatrième, Tranquillus. La Vie a été très tôt agrandie de fragments hagiographiques supplémentaires : les épitaphes, en prose et en vers, des quatre abbés et, par la suite, une courte Vie versifiée de Probus, ce qui confirme que ce texte était vu comme une Histoire de l'abbaye autant, sinon plus, que comme une biographie. L'attention portée par l'hagiographe à l'épisode de la fondation, qui occupe une large part de la Vie d'Hymnemode, la plus développée des trois, souligne que cette intention mémorielle était prévue dès l'origine. La commande de la *Vie d'Amâtre* à Etienne par l'évêque Aunaire à la toute fin du VI^e siècle laisse entendre que ce texte jouera un rôle similaire : en effet, il vient compléter le discours déjà tenu par la *Vie de Germain* de Constance tout en remontant plus avant dans l'histoire du diocèse, ce qui donne au texte un enjeu de politique ecclésiale et de quête des origines plutôt que biographique.

Une autre évolution, qui a une réelle postérité, est une inclinaison des Vies vers le genre hagiographique du recueil de miracles qui se développe concomitamment. La place des miracles *post-mortem* dans les Vies tend à augmenter tout au long de notre période, en accord avec le développement du culte local des saints. Dès le milieu du V^e siècle, Paulin de Périgueux adjoint à ses cinq premiers livres qui sont des reprises des œuvres de Sulpice Sévère un sixième livre de miracles survenus après la mort de Martin. La *Vie d'Hilaire de Poitiers* de Venance Fortunat met en évidence ce changement dans sa forme même. En effet, le texte est composé de deux parties. La première est la Vie à proprement parler, avec sa structure chronologique d'ensemble, de la naissance à la mort, et quelques étapes explicitement marquées : l'accession à l'épiscopat, le départ en exil, le retour d'exil. La seconde est purement une collection de miracles survenus après la mort d'Hilaire. Les deux parties sont complémentaires puisque la *Vita* se finit de manière abrupte par la mention de la mort de l'évêque de Poitiers. Certaines des Vies de la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours laissent plus de place au merveilleux *post mortem* qu'au récit de l'existence terrestre : c'est le cas de la *Vie d'Allyre de Clermont* (V.Patr. II) et de la *Vie de Nizier de Lyon* (V.Patr. VIII).

Les structures temporelles, déjà lâches, des textes tendent à s'atténuer à tel point que quelques Vies de la fin du VI^e siècle sont presque totalement des recueils de miracles. C'est le cas de la *Vie de Germain de Paris* de Venance Fortunat et de la Vie de Médard,

d'un de ses imitateurs¹⁶⁶. L'une et l'autre commencent et finissent par des chapitres à dimension chronologique, c'est-à-dire le récit des premières années (chap. 1 à 3 pour la *Vie de Germain*, 1 à 2 pour Médard) et de la mort (chap. 76 pour la *Vie de Germain*, 10 pour celle de Médard – ce chapitre est aussi le seul qui rapporte son épiscopat) de leur héros. Le reste des chapitres consiste en une liste de miracles, articulée sans réelle chronologie, de telle sorte que chacun pourrait se lire séparément, comme dans des *miracula*, non plus uniquement survenus après la mort mais du vivant du saint.

Une dernière innovation formelle, quant à elle peu suivie, est le Dialogue. Si l'on sait qu'au moins la *Vie d'Euripide* de Satyros était un dialogue, ce n'en est pas moins un choix stylistique rare pour une biographie. Au début du V^e siècle, le *Dialogue ou Gallus* de Sulpice Sévère, tout en étant un texte hagiographique, n'est pas réellement une Vie. Le texte, en effet, joue le rôle de complément de la *Vita Martini*, donne des compléments sur l'existence du saint et, surtout, vient le défendre contre les critiques. Si un lecteur n'a pas connaissance de la *Vita*, il ne pourra pas apprendre la structure globale de la vie de l'évêque de Tours.

À la fin du VI^e siècle, en revanche, les Dialogues de Grégoire le Grand sont le lieu d'une véritable *Vita*. En effet, tout en proposant une série de courtes Vies ou de notices bio-hagiographiques dans les livres I, III et IV, l'hagiographe s'arrête plus longuement sur la vie du fondateur de son ordre religieux, Benoît, à laquelle il consacre l'ensemble du livre II. Le parcours est globalement chronologique, au moins au début et à la fin, et suit les différentes étapes de l'existence du saint. Il s'agit d'une véritable *Vita* sous la forme d'un dialogue. Cette particularité permet à Grégoire d'insérer des explications sur son processus d'écriture ainsi que des digressions théologiques sur la sainteté à l'intérieur d'un texte normalement narratif grâce à la discussion entre les deux protagonistes. Cette forme, très littéraire, n'est pas adaptée à une utilisation liturgique des Vies et est destinée avant tout à un lectorat intéressé par ce type de thématiques réflexives.

Ces diverses variations formelles sont le signe d'un genre littéraire qui cherche sans cesse à s'adapter à son sujet et qui s'efforce, tout en réutilisant les codes d'écriture d'autres genres, de s'écarter de la structure relativement codifiée du *Bios* pour exprimer

¹⁶⁶ Il n'est pas possible de dater plus tardivement la *Vie de Médard* sur le simple argument de sa structure peu chronologique puisque la *Vie de Germain*, assurément de Fortunat, possède la même. Pour un développement plus long sur la date de la *Vie de Médard*, voir Annexe « MÉDARD ».

Chapitre 1

des conceptions de la sainteté : héroïque, part de l'Histoire communautaire et locale ou lieu du merveilleux dans le monde terrestre.

Le genre littéraire de la Vie, dès ses débuts, s'est défini en s'écartant des genres voisins comme l'Histoire ou le panégyrique sans, toutefois, toujours s'en différencier vraiment. Les difficultés d'une étude diachronique du genre, liées au nombre d'œuvres perdues à la période hellénistique, n'empêchent cependant pas de percevoir l'immense variété formelle des textes classés sous le nom de *Bios* ou de *Vita* et dont le point commun semble tenir uniquement au rapport intime avec le sujet personnel choisi.

Le plus grand nombre de représentants conservés, à la période romaine, permet de voir plusieurs évolutions presque concomitantes du genre de la *Vita* qui jouent sur ses différentes composantes. En effet, les Vies politiques ont le souci de se différencier de l'historiographie et de rappeler l'objectif moral du texte tandis que les Vies de philosophes prennent la forme de véritables biographies spirituelles où la visée exemplaire est entremêlée avec la représentation d'un homme si exceptionnel et capable de miracles qu'il en est inimitable.

Malgré l'absence de théorie antique de la littérature sur ce genre, il est suffisamment défini dans l'esprit des premiers hagiographes pour leur permettre de positionner leur travail face à lui. Il s'agit à la fois d'adapter leur style d'écriture à leur nouveau sujet saint, mais de montrer la supériorité de leur pratique sur celle de leurs prédécesseurs en changeant de perspective : l'objectif est de permettre à tous d'atteindre la vie éternelle au ciel, comme le saint.

Pour ce faire, les auteurs des *Vitae* les plus anciennes discutent tant le fond que la forme de leurs textes et, notamment, le recours à la structure littéraire des Vies et des éloges classiques, en rubriques semi-chronologiques. Ils témoignent alors d'un désir de s'affranchir des modèles anciens qu'ils estiment, pour des raisons théologiques, peu appropriés aux hommes dont ils narrent la vie et, dans le même temps, continuent largement à les honorer, satisfaisant un lectorat qui les attend et conférant à leurs héros des dignités qui étaient celles des grands hommes de l'époque classique, ce qui pose la question de la vision de la sainteté véhiculée par ces textes. L'étude détaillée du traitement complexe de ces briques narratives sera l'objet de la deuxième grande partie de ce travail.

Dès le V^e siècle, les auteurs de notre corpus participent à la formation d'un canon du genre de la Vie en mentionnant les *Vitae* qui les ont précédés. Ils reconnaissent ainsi

Un genre en cours de définition jusqu'à la fin du VI^e siècle

comme leurs principaux modèles littéraires les œuvres hagiographiques précédentes, processus d'autodéfinition du genre qui aboutit, à la fin du VI^e siècle, à une théorisation chez Grégoire de Tours et Grégoire le Grand. L'accent mis par ces deux auteurs sur le rôle de la Vie dans l'édification à la fois des fidèles et de l'Église comme institution, voire des Églises locales, ne s'oppose aucunement à l'apparition de différentes formes, parentes avec d'autres genres que la *Vita*, qui tentent de s'adapter au mieux au sujet complexe qu'est le saint qui doit être imité tout en étant l'auteur d'actes exceptionnels.

CHAPITRE 2

L'essor du genre dans son contexte historico-religieux

Tout en se désignant comme des *Vitae* et en entretenant un rapport encore étroit avec le genre tel qu'il existe avant elles, les Vies de saints tardo-antiques ne peuvent être considérées comme une simple variation du modèle biographique classique. Comme elles parlent d'hommes contemporains ou presque de l'époque de leur rédaction, elles s'inscrivent dans une intime dépendance avec les évolutions politiques et religieuses de l'époque à laquelle elles se développent : l'officialisation du christianisme dans l'Empire romain en 313, ce qui entraîne la fin des persécutions, le développement, en conséquence, du mouvement monastique, la partition de l'espace méditerranéen occidental en plusieurs entités étatiques différentes suite à ce que l'on appelle généralement les invasions barbares au V^e siècle.

I. La Passion et la Vie

I. 1. Les débuts de l'hagiographie chrétienne

S'il existe dans la Bible des textes consacrés à la vie d'une seule personne à la piété remarquable (livres d'Esther, de Ruth...), l'hagiographie spécifiquement chrétienne naît au II^e siècle¹ et le premier genre littéraire proprement hagiographique est la Passion. La *Passion de Polycarpe de Smyrne*² et celle des martyrs de Lyon, sous la forme d'une lettre³ conservée dans *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, sont souvent considérées comme les premiers exemples de ce genre⁴ en Orient et en Occident. Elles ont été rédigées

¹ Certains textes du Nouveau Testament, en particulier les Évangiles, ont été étudiés sous l'angle de leurs rapports avec la biographie gréco-romaine (cf. Chapitre 1), mais les intentions de leurs auteurs – présenter Jésus comme Dieu – les distinguent des écrits sur les « simples » saints. Les Actes des apôtres, canoniques comme apocryphes, peuvent être plus largement compris comme des proto-hagiographies chrétiennes.

² Camelot, 2007.

³ « Lettre des Églises de Lyon et de Vienne », dans Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, 1- 4.

⁴ F. Scorza Barcellona, 2001 ; H. Delehaye 1912.

entre 155⁵ et 180 et sont suivies rapidement par *La Passion de Justin, Chariton, Charitô et leurs compagnons*. La première passion rédigée en langue latine est très probablement⁶ la *Passion des martyrs Scilitains*, en Afrique, à la fin du II^e siècle, puis la *Passion de Perpétue et Félicité* (début du III^e siècle⁷). Ce qui les distingue des autres textes évoquant des chrétiens mis à mort pour leur foi est la place centrale qui est donnée au martyr et la visée apologétique qui se dégage du récit. Ces Passions se concentrent sur la toute fin de la vie de leur héros, elles sont un récit de ses derniers jours et même, parfois, plus spécifiquement de son procès qui conduira à sa mise à mort.

En cela, la *Vie ou Passion de Cyprien* de Pontius, écrite dans la deuxième moitié du III^e siècle, constitue un cas particulier. Il s'agit bien d'une Passion du fait de la mort pour sa foi que connaît l'évêque de Carthage, mais, pour la première fois, une place bien plus importante est accordée à sa vie avant la persécution qui conduira à son exécution que dans les autres Passions : 10 chapitres narratifs sur 17⁸. Cyprien est saint par sa mort mais il l'est aussi par sa vie antérieure. Ce double aspect fait du texte de Pontius une véritable transition entre le genre de la Passion et celui de la Vie de saint. Ce texte n'a cependant probablement pas eu une influence importante sur la littérature chrétienne antique, ni sur le développement du genre de la Vie de saint⁹.

I. 2. Le contexte historique de naissance de la Vie

Le IV^e siècle correspond à un tournant dans l'histoire de l'hagiographie occidentale. En effet, alors que le christianisme avait, jusque-là, un statut illégal dans l'Empire romain, il acquiert, en 313, la position de religion autorisée grâce au rescrit de Milan des Augustes Constantin et Licinius¹⁰. Cette décision met fin à des siècles de

⁵ *La Passion de Polycarpe* est contemporaine du martyre du saint qui a eu lieu en 155 ou 156 (Camelot, 2007, p. 197-199).

⁶ Fialon, 2018, p. 40-41, avec un état des problèmes de datation de ce texte.

⁷ Fialon, 2018, p. 45.

⁸ Et ce en considérant que le songe que fait Cyprien en exil se serait trouvé dans une « pure » passion, par comparaison avec les songes présents dans la *Passion de Perpétue et Félicité*.

⁹ Saxer, 1995. Il ne repère que deux allusions à la *Vie de Cyprien* dans la littérature tardo-antique : dans la liste Cheltenham qui énumère les œuvres de Cyprien (Rome, 359) et dans le *De uiris illustribus* de Jérôme.

¹⁰ Lactance, *La mort des persécuteurs*, 48, 2 : [...] *in tractatu haberemus, haec inter cetera quae uidebamus pluribus hominibus profutura, uel in primis ordinanda esse credidimus, quibus diuinitatis reuerentia continebatur, ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluisset* [...] ([...] Nous avons cru devoir régler en tout premier lieu, entre autres dispositions de nature à assurer, selon nous, le bien de la majorité, celles sur lesquelles repose le respect de la divinité, c'est-à-dire, donner aux chrétiens comme à tous, la liberté et la possibilité de suivre la religion

persécutions récurrentes, de Néron à Dioclétien, le plus virulent vis-à-vis des chrétiens, dont les émules continuent de sévir en Orient plusieurs années après lui. Il n'est dès lors, malgré la restauration païenne ponctuelle de Julien, plus dangereux d'être chrétien et il devient plus difficile de mourir en martyr aux mains de représentants de la loi, même si le rescrit de Milan ne signifie pas (et loin de là) que l'intégralité de la population de l'Empire romain se convertit immédiatement au christianisme.

Avec l'avènement de Gratien et de Théodose, cependant, la position officielle de la religion chrétienne se modifie encore. Plusieurs édits¹¹ favorisent le catholicisme par rapport aux courants dits hérétiques et, dans le même temps, les mesures prises à propos de la religion traditionnelle romaine se durcissent : de 382 à 396, les lieux et les manifestations du culte païen sont peu à peu interdits sous peine de châtiments par les empereurs, fortement influencés par les actions et l'enseignement d'Ambroise de Milan¹².

À ce moment-là, il est possible de considérer que le christianisme est la religion d'état de l'Empire romain, reléguant notamment l'ancestral paganisme au rang de pratique illégale, au mieux tolérée, même s'il existe sans doute de grandes disparités régionales et sociologiques dans la progression de la nouvelle religion. Dès lors, il n'est pas seulement autorisé d'être chrétien, mais c'est même théoriquement obligatoire, les Juifs restant la seule exception. Le processus de conversion du peuple, déjà bien engagé depuis quelques décennies, se trouve fortement accéléré.

La période des « invasions barbares » ne change que peu la situation religieuse. En effet, la plupart des peuples germaniques qui entrent en Gaule puis dans le reste de l'Europe de l'Ouest et de l'Afrique du Nord ne sont pas païens mais déjà chrétiens. C'est notamment le cas des Wisigoths, des Burgondes et des Vandales ariens. Les autres se convertissent assez rapidement, l'exemple le plus célèbre étant le baptême de Clovis et de ses guerriers francs vers 496¹³. Les seules exceptions sont les Angles, Saxons et Jutes, qui sont limités à la Grande-Bretagne et ne font reculer qu'un temps le christianisme, et les Huns, qui ne font que passer par le territoire de l'Empire et qui, vaincus, ne s'installent jamais dans l'Occident latin. Les conflits religieux sont donc majoritairement limités à des disputes doctrinales entre chrétiens, dans la suite de ce qui existait déjà sous l'Empire.

de leur choix [...]). Nous avons discuté les problèmes que représentent ce texte et cette date dans l'introduction générale, p. 11.

¹¹ Édits de Gratien en 379, édits de Théodose entre 380 et 382. (cf. Maraval, 2015, p. 19).

¹² Maraval, 2015, p. 19-20.

¹³ Mais nous pouvons citer également les Suèves qui se convertissent en 448.

Dans ce contexte où les persécutions de martyrs par les instances politiques¹⁴ et judiciaires romaines ne sont plus possibles, le genre de la Passion, bien qu'encore beaucoup pratiqué, a un statut ambigu. Il parle d'actes et d'une mort héroïque qui appartiennent désormais au passé et exalte des figures antérieures qui ne peuvent plus être imitées par les lecteurs du IV^e siècle. Le martyr reste un modèle de sainteté vénéré, mais qui ne peut rester l'unique, sans quoi les hommes et les femmes d'un Empire christianisé ne pourraient espérer accéder à la vie éternelle près de Dieu.

I. 3. L'héritage des Passions dans les premières Vies

C'est dans ce contexte historique qu'apparaissent les premières Vies de saints à proprement parler.

La toute première¹⁵ est écrite en Égypte par Athanase d'Alexandrie vers 357-358¹⁶. Il s'agit de la *Vie d'Antoine*, moine ermite du désert qui, bien qu'il ait vécu à une période où les persécutions de chrétiens avaient encore lieu¹⁷, n'a pas été martyr. Cette Vie, très diffusée, connaît rapidement deux traductions en latin, ce qui la rend accessible aux lecteurs occidentaux non-hellénophones : une première traduction, anonyme et globalement très littérale, antérieure à la traduction d'Évagre d'Antioche, de 373 au plus tard, plus littéraire, plus libre et également plus répandue, comme en atteste le nombre de manuscrits conservés. De ce fait, elle a rapidement des émules. En 376, Jérôme rédige sa première Vie de moine, la *Vie de Paul*, suivie en 388 par la *Vie de Malchus* et, avant 392¹⁸, de la *Vie d'Hilarion*. En 397, le premier depuis la moitié occidentale de l'Empire, Sulpice Sévère, quant à lui, écrit la *Vie de Martin*. Ces premières *Vitae* latines sont très fortement inspirées par la *Vie d'Antoine*¹⁹. Elles partagent le point commun de faire de leur saint, qui n'a pas été physiquement martyr, un martyr dans le désir, un martyr de cœur.

¹⁴ Il peut y avoir des violences entre chrétiens tenant de doctrines différentes, mais elles arrivent après une période sans vraiment de martyrs.

¹⁵ Le cas de la *Vie de Constantin* d'Eusèbe de Césarée a été discuté au chapitre 1.

¹⁶ Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index de G.J.M. Bäterlink, Sources chrétiennes 400, Paris 2004. À propos de la datation, voir plus spécifiquement p. 27.

¹⁷ Il s'agit des persécutions commises en Orient par Maximin Daïa entre 306 et 313 et, particulièrement, de la persécution des Églises d'Égypte en 311-312 (Mimoumi et Maraval, 2006, p. 352-353).

¹⁸ Leclerc et Vogüé, 2007, p. 13 à 20.

¹⁹ Nous développons ce point plus loin dans ce chapitre (II. 1 et II. 2).

En effet, dans la *Vie d'Antoine*, Athanase consacre le chapitre 46 à montrer les actions d'Antoine lors de la persécution de Maximin Daïa à Alexandrie. Le saint, nous assure son hagiographe à deux reprises²⁰, souhaite être, comme ses coreligionnaires emprisonnés, martyr et il fait des choix qui visent à le faire identifier comme chrétien par les autorités politiques : il tient compagnie aux futures victimes durant tout le processus judiciaire (46, 2) et, interdit de continuer et même de rester en ville, il se place en évidence, manteau lavé – fait exceptionnel pour lui –, sur un promontoire pour être vu (46, 4) et, si possible, bien qu'Athanase ne le dise pas explicitement, arrêté. La conclusion est sa déception affichée de ne pas l'avoir été : « il donnait l'impression de s'attrister parce qu'il n'était pas devenu martyr²¹ ».

Ce même mécanisme se retrouve dans les Vies de Jérôme et, en particulier, dans la *Vie de Paul*. En effet, après une introduction qui annonce ses intentions d'écriture (chapitre 1), l'hagiographe commence sa *Vita Pauli* par l'évocation des persécutions qui ont eu lieu à une époque qui correspond à la jeunesse de Paul (« Sous la persécution de Dèce et de Valérien²² »), dans le lieu de vie du saint (« en Égypte et en Thébaïde²³ »). Les chapitres 2 et 3 posent un contexte, certes utile puisqu'il explique pourquoi il est ensuite nécessaire à Paul de s'enfoncer dans le désert, mais très détaillé par rapport à la longueur de la Vie. Le chapitre 3, en particulier, quitte le discours général pour présenter deux exemples de martyrs, le premier avec un grand luxe de précisions sur les méthodes employées²⁴, le second²⁵ en narrant une véritable petite anecdote d'inspiration bucolique,

²⁰ Ath., V.Ant. 46, 2 : Καὶ πόθον μὲν εἶχε μαρτυρῆσαι (Il avait le désir d'être martyr) et 46, 6 : Ἦχeto γὰρ καὶ αὐτὸς μαρτυρῆσαι, καθὰ προεῖπον (Il souhaitait en effet lui aussi subir le martyre, comme je l'ai déjà dit).

²¹ Ath., V.Ant. 46, 6 : Αὐτὸς μὲν οὖν λυπομένῳ ἐφκει, ὅτι μὴ μεμαρτύρηκεν .

²² V.Paul. 2 : *Sub Decio et Valeriano persecutoribus.*

²³ V.Paul. 2 : *apud Aegyptum et Thebaidam.*

²⁴ V.Paul. 3 : *Perseuerantem in fide martyrem, et inter eculeum laminasque uictorem, iussit melle perungi, et sub ardentissimo sole, religatis post tergum manibus, reponi, scilicet ut muscarum aculeis cederet, qui ignitas sartagine ante superasset.* (Un martyr qui demeurait ferme dans la foi, vainqueur entre le chevalet et les lames ardentes, il ordonna de lui enduire tout le corps de miel et de l'exposer aux plus ardents rayons du soleil, les mains liées derrière le dos, évidemment pour le faire céder aux dards des mouches, lui qui venait de surmonter les brûlures des poêles.)

²⁵ V.Paul. 3 : *Alium iuuenali aetate florentem in amoenissimos hortulos praecepit adduci ; ibique inter candentia lilia et rubentes rosas, cum leni iuxta murmure serperet riuus, et molli sibilo arborum folia uentus stringeret, super structum plumis lectulum supinari, et ne se inde posset excutere, blandis sertorum nexibus inretitum relinqui. Quo cum, recedentibus cunctis, meretrix speciosa uenisset, coepit delicatis stringere colla complexibus, et quod dictu quoque scelus est, manibus adtractare uirilia, ut corpore in libidinem concitato, se uictrix impudica superaceret. Quid ageret miles Christi, quo se conferret ? Quem tormenta non uicerant, superabat uoluptas. Tandem coelitus inspiratus, praecisam mordicus linguam in osculantis se faciem expuit ; ac sic libidinis sensum succedens doloris magnitudo calcauit.* (Un autre, à la fleur de l'âge, fut amené sur son ordre dans les jardinets les plus délicieux. Là, au milieu des lys éclatants

Chapitre 2

avec un *locus amoenus* et une tentative de séduction, construite tout en suspens, grâce à la question rhétorique : *Quid ageret miles Christi, quo se conferret ?* (« Que ferait le soldat du Christ, de quel côté se tournerait-il ? »), pour rendre la résistance violente du jeune chrétien plus spectaculaire.

Dans ce contexte, Paul mène une vie semi protégée, du fait de l'éloignement géographique : il vit dans une *uilla remotior*, un domaine éloigné de la ville et, s'il est menacé de persécution, c'est par la cupidité de son beau-frère, Paul étant, par ailleurs, l'héritier des biens de ses parents. Il ne recherche pas le martyre et part vivre à l'abri rapidement.

Dès lors, le récit détaillé des souffrances de chrétiens alexandrins apparaît comme un moyen, pour Jérôme, de rapprocher sa Vie des récits de passions en en proposant deux modèles réduits avant de commencer l'existence de Paul. Le lecteur est ainsi amené à voir en Paul un successeur des martyrs quand bien même il n'en est pas vraiment un.

La *Vie de Malchus* présente déjà une évolution du modèle du martyr. Le héros, devenu esclave, vit une existence monastique en dehors d'un monastère. Au chapitre 6, il se voit imposer une contrainte par son maître : prendre pour compagne une femme, prisonnière elle aussi, dont le mari, de plus, n'est pas mort. Jérôme rapproche cette situation du martyr en mettant en scène un véritable dilemme intérieur : il faut, pour Malchus, soit perdre sa virginité en consommant l'union, ce qui ferait qu'il ne serait plus moine, soit la conserver par la mort²⁶. Trois fois, Jérôme met dans la bouche du saint les mots de « martyr » et « martyr²⁷ », même si ce qu'envisage Malchus est, techniquement, un suicide, ce qui a pour effet d'étendre la situation de martyr potentiel : toute mort pour

de blancheur et des roses rouges, près d'un ruisseau qui serpentait tout près avec un doux murmure, sous des frondaisons que le vent frôlait de ses tendres sifflements, on le fit s'étendre sur un lit de plumes qui avait été dressé, et, pour qu'il ne pût s'en arracher, on le lia d'un réseau de douces guirlandes, puis on l'abandonna. Une fois tout le monde parti, vint une belle courtisane qui d'abord se jeta à son cou dans de suaves embrassements ; puis, ce qui est aussi scandaleux à dire, elle se mit à lui caresser de ses mains les parties viriles pour exciter en son corps le désir et, impudique, le vaincre en se jetant sur lui. Que ferait le soldat du Christ ? De quel côté se tournerait-il ? Lui que les supplices n'avaient pu vaincre, la volupté le dominait. Enfin, par une inspiration du ciel, il se trancha la langue avec ses dents et la cracha au visage de celle qui le couvrait de baisers. Et ainsi la violence de la douleur qui en résulta terrassa l'attrait du plaisir.)

²⁶ Jérôme juge acceptable le suicide pour préserver sa virginité : Laurence, 1996.

²⁷ V.Malch., 6 : *Habet et pudicitia seruanda martyrium suum. (La préservation de la chasteté implique elle aussi un martyr qui lui est propre.) - [...] ipse mihi ero et persecutor et martyr. (C'est moi qui serai, pour moi-même, à la fois bourreau et martyr). - [...] habeto me martyrem potius quam maritum. (Tu m'auras pour martyr plutôt que pour mari.)*

éviter de rompre un vœu prononcé peut être un martyr²⁸. Malchus, lui aussi, devient un martyr en puissance dont le geste sera dramatiquement arrêté *in extremis* par sa nouvelle compagne.

Sulpice Sévère, bien que parlant d'un saint légèrement postérieur (316-397), s'efforce de faire de Martin un martyr potentiel et même un « martyr militaire²⁹ », comme le montre Jacques Fontaine. En effet, bien que le moine-évêque de Tours ne vive plus à l'époque des martyrs et ne risque jamais réellement de mourir pour sa foi – en tout cas, lors d'une persécution officielle –, il devient leur égal sous la plume de son hagiographe. La lettre 2, envoyée à Aurèle après la mort du saint, présente explicitement ce paradoxe du martyr non sanglant (*sine cruore martyr*³⁰). Après avoir rappelé les contraintes de la situation (« Car les circonstances actuelles ont beau n'avoir pu lui assurer le martyr, il n'en sera point dépourvu pour autant de la gloire du martyr [...] »³¹), Sulpice Sévère propose une double justification à l'honneur dont il pare Martin : il dépeint un véritable « martyr de Martin à l'irréel du passé³² », grâce à de nombreuses comparaisons avec des martyrs célèbres comme Paul³³, ce qui fait du saint un martyr de désir, puis il développe le thème du moine successeur du martyr par ses pratiques ascétiques et sa charité³⁴. Cette explicitation donnée dans la lettre 2 n'est cependant pas une idée nouvelle de Sulpice Sévère : la scène de Worms, quand Martin manque de se retrouver seul face à l'armée barbare³⁵, au chapitre 4 de la *Vita*, porte les marques d'une stylisation de Martin en martyr militaire³⁶. On y retrouve la transformation du puissant en *tyrannus*, l'affrontement entre les deux hommes, l'emprisonnement de Martin, sans armes, voué à la mort. Bien évidemment, le parallèle s'arrête au dernier moment puisque Martin ne mourra pas ainsi. Dans la structure dramatique ainsi que dans le choix de certaines expressions, le chapitre

²⁸ Jérôme est particulièrement attaché au vœu monastique de chasteté et de virginité, il en fait un éloge développé dans son épître 22 destinée à Eustochium.

²⁹ Fontaine, 1963.

³⁰ Sulpice Sévère, Epist. ad Aurel., 12 : *impleuit tamen sine cruore martyrium*.

³¹ Epist. ad Aurel., 9 : *Nam licet ei ratio temporis non potuerit praestare martyrium, gloria tamen martyris non carebit [...]*.

³² Fontaine, 1963, p. 33.

³³ Sulpice Sévère, Epist. ad Aurel., 9-11. Notamment : *Si uero, gentium doctoris exemplo gladio deputatus, inter alias, ut saepe prouenit, uictimas duceretur, primus omnium, carnifice conpulso, palmam sanguinis occupasset*. (Mais si, à l'exemple du docteur des gentils, on l'avait destiné au glaive, et conduit au supplice parmi d'autres victimes, comme il est souvent arrivé, il eût été le premier de tous à bousculer le bourreau pour s'emparer avant les autres de la palme du sang.)

³⁴ Sulpice Sévère, Epist. ad Aurel., 12-14.

³⁵ I V. Mart., 4.

³⁶ Cette analyse s'appuie sur l'article de J. Fontaine « Sulpice Sévère a-t-il travesti Martin en martyr militaire ? » (Fontaine, 1963).

évoque les Passions de soldats africains et, en particulier, celle de Typasius de Tigava qui pourrait éventuellement être un hypotexte de la *Vita Martini*³⁷.

Dans l'œuvre de Sulpice Sévère, ainsi, la *militia Christi*³⁸ dont parle Paul dans ses épîtres³⁹ connaît donc un infléchissement⁴⁰. Du combat pour Dieu, où le modèle militaire est métaphorique, on passe à une image du soldat chrétien, qui, en se disant *miles Christi*, refuse d'être *miles Caesaris*. La *militia Christi* s'oppose donc à une *militia imperatoris* qui, elle, n'a rien de métaphorique et correspond à une situation sociale. La déclaration de Martin, comme celle du martyr Typasius, oppose donc le pouvoir temporel, représenté par le service du général au pouvoir spirituel, le service du Christ, qui doit être préféré. Le martyre militaire devient donc l'occasion d'exposer une hiérarchie des puissances. Cela introduit dans le genre hagiographique la possibilité d'exprimer un contenu politique et social⁴¹.

La *Vie de Martin* contient, ainsi, toutes les formes de subsistance du modèle du martyr dans les Vies des siècles suivants.

I. 4. La persistance du modèle du martyr

Par la suite, l'immense majorité des Vies de saints latines proposent une référence au martyr et se veulent les égales des Passions.

I. 4. 1. La structure narrative des Passions

Les Passions restent des hypotextes et des modèles de schéma narratif pour plusieurs *Vitae* qui, à l'instar de la *Vita Martini*, contiennent des Passions en modèle réduit, où la motivation des mauvais traitements, autre que religieuse, est transformée en

³⁷ Cf. Fontaine, 1963, p. 45. Le parallèle le plus frappant tient dans la manière dont les deux saints se définissent juste après avoir refusé de combattre. Typasius dit : *Ego miles Christi sum, tibi militare non possum*. Et Martin : *Christi ego miles sum, pugnare mihi non licet*. On retrouve les quatre mêmes mots dans un ordre différent. La question de la possibilité chronologique d'une telle dépendance est discutée dans Leoni et Mattei, 2020, p. 238-247 : sans être extrêmement probable, elle n'est pas impossible, mais il est difficile de savoir si les deux textes n'ont pas simplement été inspirés par une thématique chrétienne populaire.

³⁸ Sur le *topos* de la *militia Christi* et le martyr, voir Saxer, 1991.

³⁹ Ep. 6, 11-17.

⁴⁰ Cet infléchissement est comparable à celui que l'on trouve dans l'hymne ambrosienne en l'honneur de Félix et Nabor ou dans le *Peristephanon* de Prudence.

⁴¹ Ce point sera plus développé dans les parties suivantes. (Essentiellement, la troisième partie).

motivation religieuse face à des opposants variés : les païens, bien sûr, quand il y en a encore, mais aussi les Juifs, les hérétiques ou les mauvais chrétiens en général.

De manière constante dans les Vies, les saints vont au devant d'ennemis potentiels qui leur font subir, ou menacent de leur faire subir, des sévices physiques, ce qui les amène, comme Martin, à se trouver dans des situations où ils auraient pu être martyrs si, précisent leurs hagiographes, Dieu l'avait voulu. Le tableau suivant récapitule les scènes de dangers pour la vie du saint ou son intégrité physique, que le saint y échappe finalement complètement ou qu'il subisse malgré tout une peine, comme l'exil ou des coups de fouet.

Vie (dans l'ordre chronologique d'écriture⁴²)	Danger de mort et persécuteur potentiel
Vie d'Ambroise	Chap. 13 (ariens, menace collective pour les chrétiens)
Vie d'Augustin	Chapitre 12 (circoncellions)
Vie de Germain d'Auxerre	Chapitre 18 (Saxons)
<i>Vie de Martin par Paulin</i>	<i>Scènes de l'œuvre de Sulpice Sévère</i>
Vie d'Aignan	Chapitre 9 (Attila)
Vie de Geneviève	Chapitre 13 (Parisiens mécontents)
Vie de Fulgence de Ruspe	Chapitres 20-21 (ariens)
Vie de Loup	Chapitre 5 (Attila)
Vie d'Apollinaire de Valence	Chapitre 3 (Roi mécontent)
Vie de Césaire d'Arles	Livre I, Chapitre 21 (vil secrétaire), Livre I, chapitre 29 (traître et Juifs)
Vie de Paterne	Chapitre 3 (pratiquants d'un culte païen)
Vie d'Hilaire de Poitiers	Chapitre 5 (ariens)
Vie de Germain de Paris	Chapitre 2 (tante empoisonneuse)
<i>Vie de Martin par Venance Fortunat</i>	<i>Scènes de l'œuvre de Sulpice Sévère</i>
Vie des Pères	Abraham, chapitre 1 (des païens) ; Nizier de Trèves, chapitre 2 (gens puissants qu'il a incommodés)

⁴² Cf. Annexe pour les dates de rédactions.

Chapitre 2

Vie de Benoît	Chapitre III, 4 (moines mécontents empoisonneurs)
---------------	---------------------------------------------------

Tableau 1: Martyres potentiels

Dans cette liste, la *Vie de Geneviève*, au début du VI^e siècle, présente la particularité de la montrer exposée non à de véritables ennemis, alors qu'Attila est en approche, mais à ses concitoyens en furie :

Les citoyens en étaient donc à discuter pour savoir s'ils condamneraient Geneviève à être assommée de pierres ou à être noyée dans un gouffre sans fond quand arriva depuis la ville d'Auxerre un archidiacre qui avait jadis entendu saint Germain rendre à Geneviève un témoignage magnifique : il trouve ici et là des citoyens réunis en conciliabules qui débattaient de l'assassinat de Geneviève.⁴³

Il est possible de considérer que le passage joue un rôle de remplacement. Face à l'impossibilité historique de recréer, dans un rapport d'intertextualité avec la *Vie de Martin*⁴⁴, une scène de martyr militaire potentiel, l'auteur décale la menace de mort que doit affronter la sainte. Il veut nous faire ressentir une menace de mort concrète et imminente en proposant deux méthodes d'exécution. L'arrivée impromptue de l'archidiacre d'Auxerre apparaît comme une intervention miraculeuse qui vient sauver la sainte *in extremis* et donc, puisqu'il s'agit d'un religieux, comme la volonté de Dieu que ce « martyr » n'ait pas lieu.

À la fin du siècle, Venance Fortunat est probablement l'auteur le plus particulièrement friand de ce type de scène. Par exemple, c'est ainsi qu'il présente les mésaventures d'Hilaire de Poitiers confronté à l'arianisme, au chapitre 5 de sa *Vie* :

C'est pourquoi, au temps de l'empereur Constance, comme l'hérésie arienne prospérait comme une fleur empoisonnée à partir d'une racine vénéneuse, alors le très saint homme, dépouillé de peur mais revêtu de la ferveur de sa foi comme un guerrier porte-enseigne au milieu des combats parmi le grondement des ennemis, se jetait,

⁴³ V.Gen. 13 : *Tractantibus ergo ciuibus, ut Genouefam aut lapidibus obrutam aut uasto gurgite mersam punirent, interea adueniente ab Alceoderense urbe arcediacono, qui olim audierat, sanctum Germanum magnificum testimonium de Genouefa dedisse, inuenit per loca ciues conuenticola facere ac de interemptione Genouefe contionari.*

⁴⁴ Sur la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère comme hypotexte de la *Vie de Geneviève*, voir notamment Heinzelmann et Poulin, 1986.

intrépide, entre les glaives hérétiques, assuré par l'amour du Christ, ne craignant pas sa propre mort⁴⁵.

L'emploi du lexique militaire (*timore nudus, fidei feruore uestitus, quasi signifer belligerator per medias acies inter hostiles fremitus, inter haereticos gladios se ingerebat intrepidus. Christi caritate securus, nihil de sua morte formidans*) transforme cette opposition doctrinale en une véritable lutte pour la survie d'Hilaire qui se termine non par la mort mais par l'exil.

De manière plus classique, Paterne d'Avranches et son compagnon se mettent en danger face à un culte païen présenté comme « diabolique⁴⁶ » par Venance Fortunat⁴⁷. Les deux ascètes arrivent dans la grotte où se déroule le culte et tentent de convertir en vain les adeptes. À partir de ce moment-là, le modèle qu'est la *Vita Martini* se fait très sensible et donc, indirectement, celui du martyr militaire également, avec la métaphore filée du *miles Dei*. Paterne et son ami sont décrits comme « armés tant de la ferveur de la foi que de l'étendard de la croix⁴⁸ » et leur désir est explicite : ils deviennent de « courageux soldats désirant le martyr⁴⁹ ». Comme dans la *Vie de Martin*, l'épisode semble être « travesti » en Passion miniature. En effet, malgré l'intensité narrative de l'épisode où Fortunat insiste sur l'issue funeste potentielle des deux hommes pieux (« qui auraient pu être massacrés⁵⁰ »), les païens n'ont jamais de gestes vraiment violents à leur égard, l'action la plus offensante se déroulant au chapitre suivant, quand une femme se dénudera devant les saints (et sera punie par une maladie d'un an). Le recours à la mécanique narrative de la passion et au lexique du martyr militaire relève donc bien du choix de Fortunat.

À la même époque, Grégoire de Tours, grand connaisseur de la *Vita Martini*, montre son intérêt pour ces Passions manquées en les faisant vivre à plusieurs des saints de sa *Vie des Pères*. Ainsi Abraham (V.Patr. III) rencontre-t-il des païens qui lui font subir des supplices physiques et l'emprisonnent « pour le nom du Christ⁵¹ ». Grégoire opère une simplification volontaire de la scène par rapport à sa source, qu'il mentionne en fin

⁴⁵ V.Hil.Pict. I, 5, 14.

⁴⁶ V.Pat. 4, 14: *diabolica*.

⁴⁷ V.Pat., 5, 15-17.

⁴⁸ V.Pat. 5, 17 : *tam feruore fidei quam uexillo crucis armati*.

⁴⁹ V.Pat. 5, 17 : *fortes milites [...] desiderantes martyrium*.

⁵⁰ V.Pat. 5, 17 : *qui potuerunt trucidari*.

⁵¹ V.Patr. III, 1 : *pro Christi nomine*.

Chapitre 2

de *Vita*⁵², la lettre VII, 17 de Sidoine Apollinaire qui contient un bref éloge d'Abraham en vers. En effet, Sidoine précise qu'Abraham fait l'objet de la persécution du roi perse⁵³ contre les chrétiens : « échappé au roi cruel du royaume de Suse. »⁵⁴ Cette transformation du roi en des païens indéfinis permet à Grégoire de faire vivre à Abraham une Passion « traditionnelle », en retenant uniquement les éléments essentiels du schéma narratif : il est puni par des païens parce qu'il est chrétien.

La *Vie de Nizier de Trèves* (V.Patr. XVII) est l'occasion, pour Grégoire, de réinvestir encore plus fortement le thème du martyr tenté tel qu'il est hérité de la *Vita Martini*. Nizier, en effet, en réponse à la haine suscitée par son franc parler à l'égard des puissants pécheurs, n'hésite pas à réclamer littéralement le supplice, tout en conservant le même comportement :

En effet, à plusieurs reprises, il alla jusqu'à s'offrir lui-même aux persécuteurs et il tendit sa nuque au glaive dégainé, mais le Seigneur ne permit pas qu'il lui fût fait du mal ; car lui serait volontiers mort pour la cause de la justice, s'il avait trouvé un persécuteur plus acharné. Il disait en effet : « Je mourrais volontiers pour la justice ». Il excommunia aussi à plusieurs reprises le roi Clotaire pour ses actions injustes et il ne fut jamais effrayé de l'exil dont celui-ci le menaçait.⁵⁵

Grégoire a donc recours au vocabulaire du genre de la Passion et à la description du supplice final pour évoquer une situation qui n'est, finalement, que de l'ordre du désaccord politico-religieux, ce qui lui fait regretter, presque paradoxalement, le manque de violence des persécuteurs en puissance. De fait, au chapitre suivant, Nizier se retrouve bien en exil, mais peut retourner dans son Église dès que le roi qu'il avait offensé meurt.

Parallèlement à ces décalques de la structure des scènes de martyr des Passions, le genre de la Vie de saint invente une nouvelle forme de martyr qui passe par l'ascèse.

⁵² V.Patr. III, 1: *Huius uero sancti epitaphium beatus Sidonius scripsit, in quo aliqua de his quae locutus sum praefatus.* (Au reste, le bienheureux Sidoine a composé l'épithaphe du saint, dans laquelle sont mentionnés quelques-uns des faits dont je viens te parler.).

⁵³ Yazdegerd II (438-457), roi sassanide de Perse, prend en effet des mesures très sévères contre les chrétiens après une vague de conversion dans l'armée (cf. Le Coz, 1995 p. 38-39).

⁵⁴ Sid.Apo. Epist. VII, 17 : *elapsus regi truculento Susidis orae.*

⁵⁵ V.Patr. XVII, 2 : *Vnde aduersus eum saepius odii uirus exarsit, quod tam ueraciter multorum facinora publicaret. Nam plerumque se persecutoribus ultro obtulit et gladio exserto ceruicem praebuit, sed nocere eum Dominus non permisit; uoluit enim pro iustitia mori, si persecutor fuisset infestior. Agebat enim: "Libenter moriar pro iustitia". Sed et Chlotharium regem pro iniustis operibus saepius excommunicauit, exiliumque minitanti numquam est territus.*

I. 4. 2. « *La paix aussi a ses martyrs* »

Ces menaces physiques ne sont en effet pas présentes dans toutes les Vies et, en dehors des cas de violence, la subsistance du modèle du martyr est particulièrement sensible dans le vocabulaire employé pour désigner le saint.

Le martyr du cœur, le *martyr sine cruore* exposé par Jérôme, Sulpice Sévère et Paulin de Nole, remplace le martyr du corps et se matérialise moins dans les menaces de mort subies par le saint que, de plus en plus, dans la pratique constante de l'ascétisme. « *La paix aussi a ses martyrs*⁵⁶ », dit Hilaire d'Arles presque à la fin de son éloge d'Honorat. Dans la lignée de Sulpice Sévère, c'est ainsi que Constance de Lyon présente la vie quotidienne de Germain d'Auxerre. Aux chapitres 3 et 4, il ouvre l'exposé du peu de nourriture et de l'absence de confort dans laquelle vivait le saint par les mots suivants : « [...] exposer en détail [...] quels tourments ou quels supplices il imposa à son corps dont il était le propre persécuteur⁵⁷ », il clôt ainsi son propos : « j'en conclus sans hésiter que le bienheureux Germain a subi un long martyre au milieu de tant de croix⁵⁸. » L'ascétisme est explicitement le renouvellement du martyr, dans la continuité de la *Vie de Martin*, le bourreau n'est plus nécessaire, seule la souffrance l'est.

Dans les Vies suivantes, au VI^e siècle, l'assimilation entre vie monastique essentiellement ascétique et gloire du martyr apparaît comme une évidence pour les hagiographes. La continuité n'est plus forcément explicitée mais transparaît dans le vocabulaire employé. Ainsi, dans la *Vie d'Oyend*, le saint mourant fait la recommandation suivante à ses moines : « La règle des Pères, inviolable en tous points, que vous avez reçue, qui vous a été transmise, faites ma joie, faites celle de tous les saints et la vôtre en l'observant jusqu'au bout, jusqu'à la palme de la victoire⁵⁹ », usant ainsi du vocabulaire militaire et athlétique typiquement utilisé pour les martyrs.

La plupart des Vies d'ascètes de ce siècle ne comportent plus d'allusion au martyr mais regorgent de détails quant aux conditions de vie difficiles du saint, ce qui laisse penser que la transition entre le martyr et l'ascète, comme modèle de sainteté, est

⁵⁶ V.Hon. 37, 3 : *Habet et pax martyres suos* [...].

⁵⁷ V.Germ.Autiss. 3: [...] *enarrari [...] quas cruces quaeue supplicia corporis sui persecutor induerit.*

⁵⁸ V.Germ.Autiss. 4 : [...] *absolute definitio beatum Germanum, inter tot cruces, longum traxisse martyrium.*

⁵⁹ V.Patr.Iur. 177 : *accepta ac tradita patrum in omnibus inuolabiliter instituta ad gaudium meum sanctorumque omnium ac uestrum ad palman uictoriae perducatis.*

considérée comme accomplie par leurs auteurs et que la souffrance intérieure a accédé à la même valeur que la souffrance extérieure.

La reprise explicite de cette continuité entre martyr et ascèse par Grégoire de Tours dans plusieurs prologues des *Vies des Pères* confirme le succès constant de cette idée au cours de notre période et son caractère constitutif du genre de la Vie de saint.

Nous pouvons citer en ce sens le prologue de la *Vie d'Illidius* :

C'est pourquoi les confesseurs du Christ, que le temps de la persécution n'a point menés jusqu'au martyr, ceux-là, se faisant leur propre persécuteur afin d'être jugés dignes de Dieu, se sont infligés les diverses croix de l'abstinence et ce, afin de vivre, par la mortification de leurs membres, pour celui-là seul dont le même apôtre [Paul] a dit : Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. [...] ⁶⁰.

Ou, de même, le prologue de la *Vie de Grégoire de Langres* où Grégoire de Tours offre une véritable définition de la sainteté en donnant des équivalents au martyr :

Les hommes d'une sainteté remarquable, arrachés à la terre par la palme de la parfaite béatitude pour être élevés jusqu'aux cieux, sont ceux qu'une charité véritable enchaîne de ses liens ou ceux que les fruits de l'aumône enrichissent ou ceux que la fleur de la chasteté vient orner, ou enfin ceux qu'une lutte acharnée ceint de la couronne du martyr ⁶¹.

Cette démonstration est complétée par le prologue de la *Vie de Friard*. Étant les égaux des martyrs, les ascètes ont besoin du même secours de Dieu :

Or cette assistance [de Dieu] a été ardemment recherchée non seulement par les martyrs mais aussi par ceux que leur soumission à la discipline d'une vie consacrée a confortés, et qui sont ainsi parvenus dans l'allégresse à ce qu'exigeait l'ardeur de leur soif spirituelle ⁶².

Cette équivalence qui forme une véritable définition de la sainteté telle qu'elle est et doit être pensée à la fin du VI^e siècle est même mise en scène par Grégoire le Grand

⁶⁰ V.Patr. II, 1 : *Ergo Confessores Christi, quos tempus persecutionis ad martyrium non lacessuit, ipsi sibi persecutores effecti, modo ut digni Deo haberentur, diversas abstinentiae cruces adhibuerunt; et ut mortificatis membris soli illi uiuerent, de quo idem Apostolus dixit: Iam non uiuo ego, uiuit autem in me Christus [...].*

⁶¹ V.Patr. VII, 1 : *Egregiae sanctitatis uiri, quos palma perfectae beatitudinis e terris editos euexit ad coelos, hi sunt quos aut non fictae charitatis uinculum ligat, aut eleemosynarum fructus ditat, aut flos castitatis adornat, aut martyrii agonizatio certa coronat [...].*

⁶² V.Patr. X, 1 : *Quod adiutorium, non modo martyres, uerum etiam et illi quos sacrae uitae roborauit auctoritas iugiter inquirentes, ad hoc quod sitis desiderii spiritalis promebat alacres peruenerunt.*

dans sa *Vie de Benoît*. Au chapitre 16, un possédé est envoyé par son évêque sur les tombeaux de martyrs pour être guéri. Il ne l'est pas en ces lieux, mais est libéré du démon par Benoît, ce que l'hagiographe explique ainsi : « les saints martyrs ne voulurent pas lui faire don de la santé pour montrer ce qu'il y avait de grâce en Benoît⁶³ ». Le saint moine amène donc le miracle que les martyrs auraient dû amener. Le récit fait ainsi de Benoît un intercesseur comparable aux martyrs, leur égal.

L'héritage des Passions et de la figure du martyr, ainsi visible dans les structures textuelles et l'application du vocabulaire de la persécution à l'ascèse, peut aussi passer par une mise en scène interne centrée autour du culte des martyrs.

I. 4. 3. Le culte des martyrs

Une autre manière à laquelle ont recours les hagiographes pour résoudre la tension entre la nécessité, pour le saint, d'imiter en tout le Christ et de participer, par conséquent, à son sacrifice, et l'impossibilité d'être physiquement martyr est le redoublement de la figure de sainteté grâce à la présence, dans le texte, d'un martyr auquel le saint rend un culte. Les Vies de notre période relatent un certain nombre de récits d'invention de martyrs, écho de la piété effective dans l'Antiquité tardive⁶⁴. Si la toute première scène d'invention dans les Vies latines se fait à l'envers puisque Martin identifie un mort auquel est rendu un culte comme un faux martyr⁶⁵, peu de temps après, la *Vie d'Ambroise* insiste sur cet aspect de son héros : le milanais découvre l'emplacement des corps des martyrs Gervais et Protas (chap. 14), de Vital et Agricola (chap. 29) ou encore de Nazaire (chap. 32) et Celse (chap. 33). La formulation choisie par l'hagiographe, Paulin de Milan, laisse paraître un contact direct entre l'évêque et les martyrs ; ce sont les morts pour leur foi qui s'adressent directement à Ambroise pour qu'il connaisse l'emplacement de leur corps : « Dans le même temps, les saints martyrs Protas et Gervais se révélèrent à l'évêque⁶⁶ » et « si les saints martyrs ne s'étaient pas révélés à l'évêque de cette Église⁶⁷ ». À chaque fois, Paulin choisit une formule pronominale qui tisse un lien serré entre Ambroise et les défunts. Les martyrs choisissent Ambroise pour laisser éclater au monde leur passion.

⁶³ Greg., Dial. II 16 : *Dei martyres noluerunt ei sanitatis donum tribuere, ut quanta esset in Benedicto gratia demonstrarent.*

⁶⁴ Delehaye, 1912 ; Van Uytfanghe, 1996 ; Brown, 1996 ; Beaujard et Vauchez, 2000.

⁶⁵ I V.Mart. 11.

⁶⁶ V.Ambr. 14 : *Per idem tempus sancti martyres Protasius et Geruasius se sacerdoti reuelauerunt [...].*

⁶⁷ V.Ambr. 14 : *[...] nisi se sancti martyres sacerdoti ipsius Ecclesiae reuelassent.*

Chapitre 2

L'hagiographe construit ainsi une scène en redoublement de l'Évangile : les martyrs, qui sont morts pour leur foi, apparaissent comme un redoublement du Christ, et Ambroise, choisi pour être leur témoin, se place dans la position des apôtres : il n'est pas mort, mais il est assez digne d'être élu par ces hommes saints pour être celui qui fera connaître leur décès héroïque et permettra qu'un culte leur soit rendu.

Être inventeur des martyrs devient donc un critère de sainteté en ce que le héros de l'hagiographie devient, à ce moment-là, un médiateur de celui qui est déjà auprès de Dieu comme son type de mort l'indique.

Ce type de résolution du paradoxe qu'est le désir du martyr à une époque chrétienne se retrouve dans plusieurs autres Vies de saints de notre période. Après la *Vie d'Ambroise*, il est présent sous une forme similaire dans deux Vies : la *Vie de Séverin du Norique*, quand le saint connaît, à l'avance, l'arrivée des reliques de Jean-Baptiste, spécialement qualifié de martyr⁶⁸, et va à leur rencontre aux chapitres 22 et 23, et la *Vie des Pères du Jura* où Oyend, au chapitre 154, parle en songe avec les saints Pierre, André et Paul qui lui annoncent la venue de leurs reliques, venue effective au chapitre 155. Viventiole place dans la bouche de son héros un rappel du martyr qu'ont subi les apôtres : « Comment se fait-il, seigneurs, que je vous voie dans ces campagnes, au milieu des forêts, vous dont les corps, lisons-nous, sont ensevelis depuis votre saint martyr, dans les grandes villes de Rome et de Patras ?⁶⁹ ». La réponse des martyrs, dans le songe, est clairement une reconnaissance de la dignité équivalente d'Oyend puisqu'ils le considèrent comme un compagnon de séjour désirable : « nous voulons séjourner ici⁷⁰ », disent-ils à l'abbé. Le passage, de plus, est entièrement mis sous le signe du chiffre trois, qui se réfère à la Trinité, ainsi que l'auteur l'écrit dans le prologue, mais aussi à l'organisation du texte : ce n'est pas une Vie, mais un triptyque de Vies de saints qui est destiné au lecteur. Le fait que les martyrs soient trois, Pierre, André et Paul, deux frères, ainsi qu'ils le rappellent eux-mêmes⁷¹, et un apôtre plus tardif mais apparenté spirituellement aux autres⁷², que les moines qui apportent les reliques insistent sur le chiffre trois (*sub trina martyrum*), évoque les trois pères du Jura, deux frères biologiques

⁶⁸ Les habitants de la ville recherchent des reliques de martyrs (*martyrum reliquiae*) pour leur nouvelle basilique. Jean-Baptiste, dont les reliques vont être utilisées pour consacrer l'édifice, est donc explicitement considéré comme un saint martyr.

⁶⁹ V.Patr.Iur. 154 : *Et quid est [...] domini, quod uos in haec rura cerno siluestria, quos in magnis urbibus Romae ac Patras post sanctum martyrium legimus corpore contineri ?*

⁷⁰ V.Patr.Iur. 154 : *hic [...] habituri.*

⁷¹ V.Patr.Iur. 154 : *Ego, ait, Petrus ast hic germanus meus Andreas [...]*

⁷² V.Patr.Iur. 154 : *et iste frater noster est Paulus.*

également, Romain et Lupicin, et une recrue plus tardive, Oyend, qui entre dans la filiation spirituelle des premiers⁷³. Le thème du martyr sert donc ici à créer un effet de miroitement entre l'époque apostolique et le moment de la vie de saint, entre les temps primitifs de l'Église et le temps présent, entre la foi éprouvée des apôtres et celle des nouveaux saints appelés à leur tour à devenir modèles pour les croyants.

Il est également possible d'analyser comme un développement de ce motif l'organisation concrète du culte des martyrs par les saints même quand le martyr est déjà connu. Ainsi, Germain d'Auxerre, au chapitre 16 de sa *Vita*, va spécifiquement prier le « bienheureux martyr Alban⁷⁴ » pour le remercier de sa victoire face aux pélagiens en Italie et lui demander une traversée de retour vers la Gaule sans encombre. Constance de Lyon associe son héros (et Loup qui l'accompagne) au saint martyr et les met à égalité au chapitre 18 puisqu'il attribue le temps clément pour prendre la mer à « leurs mérites propres et à l'intercession de saint Alban⁷⁵ », ce qui fait passer les évêques du rang d'adorateurs du martyr au rang d'équivalent du martyr. Il n'y a donc, à ce moment-là, plus de différence entre les deux types de saints, ce qui offre sa consécration à la figure du confesseur tout comme au genre de la *Vita*. De manière plus étendue, au début du VI^e siècle, les chapitres 17 à 21 de la *Vie de Geneviève*⁷⁶ donnent à voir la sainte en pleine action pour faire construire une basilique en l'honneur de Denis, martyr de Paris, saint au lieu de repos duquel elle porte « une profonde vénération et un profond amour⁷⁷ ». C'est l'occasion, alors, pour son hagiographe, de rappeler en quelques lignes l'histoire de Denis qu'il relie directement aux premiers papes et donc à l'apôtre et martyr Pierre lui-même :

À l'évidence, saint Denis fut le premier évêque de la cité des Parisiens et ses persécuteurs lui firent rendre le témoignage suprême à quatre milles de cette cité ; d'après ce que j'ai appris de la tradition des anciens et du récit de sa passion, il fut ordonné évêque à Rome par saint Clément, fils dans le baptême de l'apôtre Pierre, qui l'envoya dans cette province. L'histoire nous enseigne que le premier évêque de Rome fut Lin, le second Clet, tous

⁷³ Le parallèle est d'autant plus fort que Pierre et André sont des figures de fondateurs, Pierre en Occident et André en Orient, comme Romain et Lupicin, fondateurs de plusieurs monastères dont ils vont chacun être abbés. Paul et Oyend peuvent être aussi encore plus comparables en ce qu'ils viennent tous deux de familles socialement établies (le père d'Oyend est prêtre) et cultivées, ainsi que le prouve la correspondance de Paul et les lectures variées d'Oyend.

⁷⁴ V.Germ.Autiss., 16 : *beatum Albanum martyrem*

⁷⁵ V.Germ.Autiss., 18: *Tranquillam nauigationem merita propria et intercessi Albani martyris parauerunt [...]*.

⁷⁶ Il n'y a pas de preuve que son auteur ait lu la *Vie d'Ambroise* mais il est absolument certain qu'il a lu la *Vie de Martin*.

⁷⁷ V.Gen. 17: *quanta ueneratione et amore*.

Chapitre 2

deux ordonnés par l'apôtre Pierre pour assumer, comme cela fut écrit, la charge de l'épiscopat, cependant que Pierre remplirait la charge de l'apostolat ; quant au troisième, ce fut Clément que Pierre établit lui-même dans sa chaire quelques jours avant sa passion⁷⁸.

La révérence de Geneviève pour Denis et le zèle qu'elle déploie ensuite pour faire construire sa basilique, incluant plusieurs miracles⁷⁹, permettent d'inscrire la sainte dans la lignée de ces grands saints et martyrs et de créer une filiation spirituelle entre Pierre, Clément, Denis, reconnus de tous, et l'héroïne de la *Vita*, vouée par son hagiographe au même destin⁸⁰.

Durant la même décennie, un phénomène semblable est présenté dans la *Vie des abbés d'Agaune*. L'hagiographe insiste fortement sur la fondation de l'abbaye dans la *Vie d'Hymnémode*, le premier abbé, et s'attarde sur le choix du lieu, célèbre pour ses martyrs, la fameuse légion thébaine. Là encore, il n'est pas question d'inventer le corps des saints, dont l'emplacement est déjà connu, mais d'organiser leur culte et de souligner la dévotion particulière des héros de l'hagiographie. Ainsi, l'auteur écrit, au chapitre 3 :

L'évêque de Genève, Maxime, fit naître au cœur de Sigismond le vœu de débarrasser Agaune de la présence des habitants du peuple profane établi pêle-mêle en ce lieu. Les martyrs thébains, par leur précieux trépas et lors de l'effusion de leur sang illustre, l'avaient en effet orné de bienheureuses taches et de rouges bigarrures. Il voulait que là où l'horreur de la passion avait apporté la splendeur de la vie, les habitants retrouvent leur ancien éclat et qu'une fois dissipé le pouvoir des ténèbres, le jour dure perpétuellement. Il pensait que, grâce à la protection de ces mêmes martyrs, il obtiendrait en toute sécurité la royauté et la totalité du Royaume, à condition que ces desseins ne s'écartent absolument pas du chemin de la piété et de la justice, parce que les saints protègent ce qu'ils savent ne dévier en aucune façon du bon ordre. Il méritait d'exercer la royauté dans

⁷⁸ V.Gen. 17 : *Vtique sanctus Dionisius primus episcopus ciuitatis Pariseorum fuit, a persecutoribus in quarta ab eadem urbem martirium consummauit; ut conperi iuxta tradicionem seniorum uel relationem Passionis sue, a sancto Clemente, filio in baptismo sancti Petri apostoli, Romae episcopus ordinatus et in hac prouincia ab eo directus est. Docet nos leccio, quod primus episcopus Rome Linus, secundus Cletus fuit, utrique a sancto Petro apostolo ordinati, quatenus illi, sicut scriptum est, episcopatus curam gererent, porro sanctus Petrus apostolatus impletet officium; tercius uero Clemens, quem ante dies aliquod passionis suae in sua ipse cathedra conlocauit [...].*

⁷⁹ Découverte miraculeuse de la chaux nécessaire à la construction (chap. 18 et 19), remplissage de la « tonne » des ouvriers du chantier quand la boisson vient à manquer (chap. 21).

⁸⁰ Cela rejoint le désir de faire une Histoire de l'Église par l'hagiographie (cf. Partie III, Chapitre 11, II).

l'abondance et la prospérité la plus grande et il l'aurait certes exercée plus longtemps encore si, à la suite de crimes surabondants des peuples, l'hostilité de l'antique Ennemi ne l'avait emporté.

Donc, ayant tenu conseil, par l'inspiration de Dieu et avec l'assentiment de tous, il lui sembla judicieux d'écarter de ce même lieu toutes les femmes. Une fois les familles séculières éloignées, il y établirait la famille de Dieu, c'est-à-dire celle des moines pour que, à l'instar du monde céleste, ils s'appliquent jour et nuit au chant divin⁸¹.

Les abbés d'Agaune apparaissent donc comme les successeurs des martyrs, installés sur le lieu même de leur passion, et ont vocation à émuler par leur ascèse et leur psalmodie la mort sainte de leurs prédécesseurs. Ils sont dignes de pouvoir vivre dans le lieu même où la sainte légion thébaine est morte car, de même que les martyrs sont auprès de Dieu, les moines sont une imitation terrestre de la vie céleste, par opposition aux simples laïcs, forcés au déménagement.

À la fin du VI^e siècle, une scène comparable se retrouve dans la *Vie de Maxime de Riez* de Dynamius aux chapitres 8 et 9. Le saint fait construire une basilique en l'honneur du martyr Alban. Comme dans la *Vie de Geneviève*, un miracle se produit lors de la construction⁸², mais l'événement le plus parlant intervient une fois la tâche accomplie, lors du transport des reliques du saint dans la basilique. Au cours de la procession, Dynamius note la concomitance, lors du chant du psaume 117, du verset : *Haec porta Domini : iusti intrabunt per eam* (« Voici la porte du Seigneur : par elle, les justes entreront ») et du passage de la porte de la ville⁸³. Il tire de cette coïncidence une analyse sur le rôle de patron et protecteur de Maxime pour la cité de Riez :

⁸¹ V.Abb.Acaun. 3 : *Eo tempore Maximus Genauensis urbis antistes [...] ad hanc deuotionem Sigismundi praecordia incitauit, ut de loco illo, quem pretiosa morte Thebaei martyres et effusione sanguinis incliti felicibus maculis rosea uarietate ornauerant, promiscui uulgi commixta habitatio tolleretur, et illic, ubi splendor uitae per passionis atrocitatem fuerat adquisitus, nitor habitantium remearet, exclusisque actionibus tenebrarum, dies perpetuus haberetur: ita fore, ut, hisdem patrocinantibus, et regno et regni integritate tutissime potiretur, eo pacto, si cogitatio eius a pietate et iustitiae itinere minime deuiaret, quia hos sancti tuentur, quos sciunt a bono ordine nullatenus declinare. Quod tamen cum omni habundantia et prosperitate habere promeruit et adhuc tempore longiore habuerat, si non, exundantibus populorum delictis, antiqui hostis inuidia ualuisset.*

Igitur, habito consilio, quod uniuersitate Dei instinctu conplacuit, uisum est, ut omnes mulieres de loco eodem tollerentur, et remotis familiis secularibus, Dei inibi, hoc est monachorum, familia locaretur, qui die noctuque caelestia imitantes, cantionibus diuinis insisterent.

⁸² V.Max. 8 : Le diable empêche des bœufs qui tirent les colonnes de la future basilique d'avancer, mais, par sa prière, Maxime le met en fuite.

⁸³ Ce verset de psaume qui arrive au moment opportun n'est pas sans évoquer l'élection de Martin (I V.Mart. 9).

Chapitre 2

Que tous sachent donc que, comme l'a prédit la foule chantant les psaumes, c'est grâce aux faveurs divines, par l'entremise de son défenseur Maxime, que la citadelle de Riez a été protégée dans tous les cas. Il ne peut permettre que des bataillons ennemis réussissent à envahir ce lieu où lui, on le sait, a combattu pour le Christ⁸⁴.

La transition entre martyr et saint confesseur se fait ainsi en douceur et le martyr s'efface pour laisser place au saint, avec une récurrence, encore, du lexique militaire, associé de manière topique à l'évocation du martyr, pour représenter la protection contre des menaces armées plutôt indéfinies, ce qui donne une portée très généralisante au texte.

La part croissante donnée à l'organisation du culte des saints non martyrs dans les *Vitae* du VI^e siècle (culte de Martin⁸⁵, part importante du *post-mortem* dans l'ensemble des textes⁸⁶, ajout de recueils de miracles récents⁸⁷) montre que l'égalité entre saints martyrs et non martyrs est atteinte dans l'esprit de nombreux hagiographes et que la persistance de structures narratives proches des Passions et transmises par les *Vitae* antérieures tient autant du topos littéraire que de la conception profonde de la sainteté. C'est notamment le cas chez Venance Fortunat, grand lecteur de Sulpice Sévère, pour qui le *martyrium sine cruore* ne peut pas être considéré comme un critère absolu de sainteté (il n'en parle pas dans les *Vies* de Seurin de Bordeaux et de Marcel), ce qui laisse penser que l'hagiographie s'inscrit plutôt dans une dynamique d'imitation textuelle. La reprise du schéma du martyr est devenue un topos littéraire de la *Vita* plus qu'un élément de réflexion théologique conscient.

La Vie de saint, donc, tout en s'inscrivant dans la continuité de la biographie antique, est donc dépendante de son contexte historique et se place comme une héritière et une actualisation du genre de la Passion. Au lieu de présenter des martyrs physiques, tués par un oppresseur, elle propose à son lecteur un renouveau du modèle, adapté à un empire chrétien : le saint est un martyr de cœur, désirant mourir pour sa foi, choisissant

⁸⁴ V.Max. 9 : *Omnes ergo diuinitate propitia nouerint, sicut psallentium turba praedixit, castellum Regense per defensorem Maximum in omnibus esse munitum, nec permittere potest ut locum illum hostiles cunei ualeant irrumpere, ubi ille Christo dinoscitur militasse.*

⁸⁵ Sur le culte de Martin et l'influence de la *Vita Martini* sur le genre de la Vie de saint, voir paragraphe suivant.

⁸⁶ Grégoire de Tours, en particulier, consacre beaucoup de chapitres, dans chacune de ses *Vies*, aux événements *post mortem*. Plus largement, voir le dernier chapitre de la grande partie II.

⁸⁷ Nous pouvons penser aux recueils de miracles de Martin (par Perpetuus de Tours), au Livre sur les miracles d'Hilaire que Fortunat rédige en plus de sa *Vita*.

un mode de vie qui lui permette de vivre la souffrance du martyr malgré tout. Cette quête d'un moyen aussi extrême que la mort, par l'ascèse intensive, et le désir de ne pas pratiquer un christianisme affaibli par son acceptation publique et sociale est l'une des raisons des débuts du mouvement monastique, qui naît en Égypte au III^e siècle autour de la figure d'Antoine⁸⁸, indissociable du succès du genre de la *Vita* dans le monde latin.

II. Les Vies et le mouvement monastique : un développement en interdépendance

Le genre de la Vie de saint est lié au monachisme dès ses origines : le moine y est présenté comme le successeur logique du martyr et, donc, la vie monastique apparaît comme le nouveau moyen d'atteindre la sainteté. La première Vie de saint non martyr est donc, logiquement, une Vie de moine : la *Vie d'Antoine* d'Égypte⁸⁹. À partir de la découverte de ce texte par les auteurs occidentaux, genre littéraire et choix de la vie monastique vont grandir en influence conjointe : les *Vitae* louent et promeuvent le courant monastique en le présentant comme une condition quasi nécessaire de la sainteté et le développement du monachisme fournit de nouveaux sujets (ascètes exceptionnels, abbés fondateurs...) aux hagiographes en devenant autant qu'il amène des lettrés à avoir envie de louer ce nouveau mode de vie.

L'Orient reste le modèle de ce monachisme en développement et les écrits monastiques et hagiographiques orientaux sont sources d'inspiration pour les écrivains occidentaux. À l'échelle du genre de la Vie de saint, la *Vie d'Antoine*, grâce notamment à sa double traduction, joue un rôle majeur sur l'essor de ce nouveau type de littérature. De manière secondaire, le même rôle est joué par la traduction en latin de plusieurs autres textes, tous monastiques, signe du désir des non hellénophones de découvrir la vie des Pères grecs : c'est le cas de *l'Histoire des moines en Égypte*, traduite par Rufin à la fin du IV^e siècle, de la *Vie de Mélanie la Jeune* au V^e siècle et de celle de Pacôme, par Denys le Petit au début du VI^e siècle.

⁸⁸ Il n'est assurément pas le seul premier moine, même en écartant Paul de Thèbes, dont l'existence a pu être contestée (Delehay, 1926), mais il est le plus emblématique du développement du monachisme grâce à la popularité que lui a accordée sa Vie écrite par Athanase d'Alexandrie.

⁸⁹ Sur l'innovation que représente la figure d'Antoine, voir, notamment, Alexandre, 1996.

II. 1. Les Vies orientales de Jérôme

Les Vies de moines de Jérôme, et en particulier la *Vie de Paul* et la *Vie d'Hilarion*, sont imprégnées de l'influence de la *Vie d'Antoine*. La *Vie de Paul* est, à proprement parler, en dialogue constant avec son hypotexte. Jérôme veut, dès le prologue, concurrencer littérairement Athanase en proposant la Vie d'un saint qui serait antérieur à Antoine et qui, en plus d'être le tout premier moine d'Égypte, serait son mentor et son objet d'admiration. Dans le prologue, fortement inspiré du début de l'Évangile de Luc, Jérôme se lance dans une véritable quête des origines du monachisme où il réfute deux hypothèses : une hypothèse biblique (Elie et Jean-Baptiste) et une hypothèse qui introduit le débat entre les deux textes : le premier moine ne serait pas Antoine, mais Paul⁹⁰. À partir de là, chaque élément de la *Vie d'Antoine* dans le domaine ascétique se trouve repris et amplifié par Jérôme. Paul est « meilleur⁹¹ » qu'Antoine, il vit « plus à l'intérieur⁹² » du désert et plus longtemps dans la solitude⁹³, il peut se permettre de fermer sa porte à Antoine⁹⁴ qui a fait une longue route pour le rejoindre.

⁹⁰ V.Paul. 1 : *Inter multos saepe dubitatum est a quo potissimum monachorum eremus habitari coepta sit. Quidam enim altius repetentes, a beato Elia et Ioanne principia sumpserunt. Quorum et Elias plus nobis uidetur fuisse quam monachus, et Ioannes ante prophetare coepisse quam natus est. Alii autem, in quam opinionem uulgus omne consentit, adserunt Antonium huius propositi caput, quod ex parte uerum est. Non enim tam ipse ante omnes fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia. Amathas uero et Macarius, discipuli Antonii, e quibus superior corpus magistri sepeliuit, etiam nunc adfirmant, Paulum quemdam Thebaeum principem rei istius fuisse, non nominis, quam opinionem nos quoque probamus.* (Nombreux sont ceux qui se sont souvent demandé quel moine fut le tout premier à habiter le désert. Certains en effet, remontant assez loin, ont pris comme initiateurs de cette pratique le bienheureux Élie et Jean [Baptiste] ; mais Élie nous semble avoir été plus qu'un moine et Jean avoir commencé à prophétiser avant sa naissance. D'autres, et tout le monde se range à leur opinion, assurent qu'Antoine fut l'initiateur de ce style de vie, et c'est en partie vrai, car s'il ne fut pas le précurseur de tous, il stimula le zèle de tous. Mais Amathas et Macaire, disciples d'Antoine - le premier ensevelit le corps de son maître - affirment encore aujourd'hui qu'un certain Paul de Thèbes fut à l'origine de la chose, sinon du mot, et cette opinion est aussi la nôtre.)

⁹¹ V.Paul. 7 : *melioem*

⁹² V.Paul. 7: *interius*

⁹³ Plus d'une centaine d'années! V.Paul. 7: *cum iam centesimo tertio decimo aetatis suae anno beatus Paulus coelestem uitam ageret in terris.* (comme c'était déjà la cent treizième année que le bienheureux Paul menait sur terre une vie céleste).

⁹⁴ V.Paul. 9: *Tandem per caecae noctis horrorem procul lumen intuitus, dum auidius properat, offensum pede lapidem in strepitum concitauit. Post cuius sonitum beatus Paulus ostium, quod patebat, recludens, sera obfirmauit. Tunc uero Antonius pro foribus conruens, usque ad sextam et eo amplius horam, aditum precabatur, dicens : « Qui sim, unde, cur uenerim, nosti. Scio me non mereri conspectum tuum, tamen nisi uidero, non recedam. Qui bestias suscipis, hominem cur repellis ? Quaesiui, et inueni, pulso ut aperiat ; quod si non impetro, hic, hic moriar ante postes tuos : certe sepelies uel cadauer. »* (Enfin, dans l'horreur de cette nuit obscure, il aperçut au loin une lumière. Dans sa trop ardente précipitation, il heurta une pierre avec son pied et fit du vacarme. À ce bruit, le bienheureux Paul ferma la porte qui était ouverte et la bloqua au verrou. Alors Antoine se jeta à terre devant la porte ; jusqu'à la sixième heure et même au-delà, il suppliait Paul de le laisser entrer en disant : « Tu sais qui je suis, d'où je suis venu, pourquoi je suis venu. Je sais que je ne suis pas digne de te voir : cependant je ne repartirai pas sans t'avoir vu. Toi qui reçois

La rivalité littéraire est particulièrement perceptible dans la représentation de la dispute entre Paul et Antoine au moment du repas pour savoir qui des deux aura l'honneur de couper le pain :

Mais qui procéderait à la fraction du pain ? Cette dispute les tint occupés toute la journée presque jusqu'au soir : Paul insistait, au nom de l'hospitalité, pour que ce fût Antoine qui, de son côté, lui opposait le privilège de l'âge. Enfin, ils résolurent que chacun de son côté prendrait le pain et, le tirant à soi, en retiendrait la portion qui lui resterait entre les mains.⁹⁵

Le sujet de la discorde n'est pas choisi au hasard par Jérôme : il s'agit de rompre le pain, donc de reproduire les gestes du Christ au moment de la Cène, moment de la transmission par excellence puisque ce sont ceux que le prêtre fait de nouveau à chaque messe. La dispute entre les deux moines – et sa longueur ! – est donc à interpréter d'un point de vue symbolique : celui qui aura le privilège de procéder à la fraction du pain sera le maillon précédent dans la chaîne de transmission de la foi. Cela rejoint le problème posé par Jérôme au début de la *Vita* : qui est le plus ancien des moines, qui est le *πρῶτος ἀνὴρ* ? En faisant tirer chacun des hommes de son côté, Jérôme les place exceptionnellement sur un pied d'égalité. Par extension, cela lui permet indirectement de hisser sa *Vie de Paul* au même niveau littéraire que la *Vie d'Antoine*.

Malgré ce moment d'équilibre apparent, tout au long du texte, Antoine est « rétrogradé » au rang de disciple, héritier et imitateur de Paul, et implicitement la *Vie de Paul* cherche à prendre la préséance sur l'œuvre d'Athanase.

La *Vie d'Hilarion* est dépendante de la *Vie d'Antoine* d'une manière différente. Le héros de la *Vita* n'est pas un rival d'Antoine, mais s'inscrit dans sa lignée. Sa vocation monastique trouve son origine dans le récit des hauts faits d'Antoine au désert⁹⁶, comme

les bêtes, pourquoi repousses-tu un homme ? J'ai cherché et j'ai trouvé : je frappe pour qu'on m'ouvre. Si je ne l'obtiens pas, c'est ici, ici que je mourrai, devant ta porte ; sûrement, tu enseveliras même un cadavre. »)

⁹⁵ V. Paul. 11: *Hic uero quis frangeret panem oborta contentio, pene diem duxit in uesperam. Paulus more cogebat hospitii, Antonius iure refellebat aetatis. Tandem consilium fuit, ut adprehensio e regione pane, dum ad se quisque nititur, pars sua remaneret in manibus.*

⁹⁶ V. Hilarion. 2, 4-5 : *Audiens autem tunc celebre nomen Antonii, quod per omnes Aegypti populos ferebatur, incensus uisendi eius studio perrexit ad eremum. Et statim ut eum uidit, mutato pristino habitu, duobus fere mensibus iuxta eum mansit, contemplan ordinem uitae eius morumque grauitatem [...].* (Entendant alors parler d'Antoine dont le nom célèbre retentissait chez tous les peuples de l'Égypte, brûlant du désir d'aller le voir, il prit le chemin du désert. Aussitôt qu'il l'eut vu, il abandonna son ancienne conduite et il resta près de deux mois avec lui, contemplant sa règle de vie et la gravité de ses mœurs.)

la vocation littéraire hagiographique de Jérôme a pu venir de la lecture de l'œuvre d'Athanase. L'écrivain se pose ainsi ici en double – certes imparfait – du saint. Jérôme nous expose alors immédiatement la visite d'Hilarion à Antoine et il fait brièvement l'éloge de la vie monastique en Thébàide à travers la figure de son fondateur : « Quelle continuité dans la prière, quelle humilité dans l'accueil de ses frères, quelle sévérité à les corriger, quelle ardeur à les exhorter ! Jamais aucune faiblesse ne vint briser sa continence et l'austérité de sa nourriture⁹⁷ ». Tous les éléments énumérés dans ces quelques exclamations peuvent être lus comme un programme pour l'existence d'Hilarion et, pour la rédaction de la *Vita*, chacun se retrouvera appliqué par Hilarion, et ce, même de manière à surpasser Antoine, dans les chapitres suivants : ainsi, il lutte contre le diable (chap. 3), mène une vie d'ascète (chap. 4), attire à lui des frères moines (chap. 15), représente une autorité pour eux (chap. 17). Jérôme continue à utiliser la symbolique du vêtement comme représentation matérielle de l'idéal monastique qu'il a théorisée à la fin de la *Vie de Paul* : Hilarion porte « une tunique de peau que lui avait donnée le bienheureux Antoine à son départ⁹⁸ ».

L'admiration d'Hilarion pour Antoine continue tout au long de la *Vita*, de même que la dépendance de l'œuvre de Jérôme de celle d'Athanase. Comme Antoine pour Paul, Hilarion connaît à distance, par une révélation prophétique, la mort d'Antoine, qu'il pleure (chap. 19⁹⁹). Au cours de son voyage dans la seconde partie de la *Vita*¹⁰⁰, il fait un véritable pèlerinage sur les traces d'Antoine à l'occasion de sa fête, à l'anniversaire de sa mort. Au terme d'un périple dans le désert, il parvient dans le lieu de vie d'Antoine, dont Jérôme offre une description idyllique. Hilarion prend soin de marcher littéralement sur

⁹⁷ V.Hilarion. 2 : [...] *quam creber in oratione, quam humilis in suscipiendis fratribus, seuerus in corripiendis, alacer in exhortandis esset, et ut continentiam cibique eius asperitatem nulla umquam infirmitas frangeret.*

⁹⁸ V.Hilarion. 3 : *pellicum habens ependyten quem illi beatus Antonius proficiscenti dederat.*

⁹⁹ V.Hilarion. 19 : *Cumque ita duxisset lugens biennium, Aristaenete illa, cuius supra fecimus mentionem, praefecti uxor sed nihil de ambitu praefecti habens, uenit ad eum, uolens etiam ad Antonium pergere. Cui ille flens : « Vellem, ait, ipse quoque ire, si non carcere huius monasterii clausus tenerer et si eundi fructus esset ; biduum enim hodie est, quod totus mundus tali parente orbatus est. » Credidit illa et substitit. Et post paucos dies ueniente nuntio Antonii dormitionem audiuit. (Après qu'il eut ainsi passé deux ans en se lamentant, cette femme dont nous avons parlé plus haut, Aristénète, épouse du préfet mais qui n'avait rien de ses ambitions, vint le voir, dans l'intention de poursuivre son chemin jusqu'à Antoine. Hilarion lui dit en pleurant : « J'aimerais aussi y aller moi-même, si je n'étais retenu prisonnier de ce monastère et si le voyage servait à quelque chose. En effet, voici deux jours aujourd'hui que le monde entier est privé d'un tel père. » Cette femme le crut et s'arrêta là. Et elle apprit d'un messager qui arriva peu de jours après la dormition d'Antoine.)*

¹⁰⁰ V.Hilarion., 20 : *confessus est fratribus instare diem dormitionis beati Antonii et peruigilem noctem in ipso, quo defunctus fuerat, loco a se ei debere celebrari. (il déclara aux frères qu'approchait le jour où le bienheureux Antoine s'était endormi et qu'il devait célébrer pour lui une nuit de veille sur le lieu de sa mort.)*

les pas d'Antoine et de l'imiter en tout, refaisant chacun de ses gestes (« Hilarion s'allongeait sur le lit du bienheureux¹⁰¹ »). Les disciples d'Antoine se chargent de la visite, jouent le rôle de l'hagiographe en décrivant sa vie et en narrant des anecdotes à valeur mémorielle¹⁰².

En cela, Jérôme décrit le mode de composition et le rôle des *Vitae* telles qu'elles existent dans les premiers temps : œuvres de disciples du saint ou collation des souvenirs des proches du héros, elles possèdent une valeur mémorielle dont la dimension personnelle s'élargit pour devenir collective, communautaire, voire universelle. La conséquence d'un tel récit est aussi abordée. Hilarion, qui écoute les témoignages des compagnons d'Antoine, refait tous ses gestes, ce qui correspond à la visée exemplaire de la *Vita*. Finalement, il se rend là où le corps d'Antoine a été enseveli, accomplissant ainsi le pèlerinage auquel invite le texte littéraire. Jérôme étend donc la dimension reproductible de la Vie : Hilarion imite Antoine et doit à son tour être imité, Jérôme imite Athanase et doit lui aussi être imité.

Le pèlerinage s'achève sur le tombeau d'Antoine, enveloppé de mystère car caché : le héros de la *Vita* complète son image d'héritier d'Antoine en ayant, lui, le droit de savoir où il est enterré, contrairement à Jérôme qui ne peut être plus précis, et contrairement au lecteur qui n'a que le témoignage de l'hagiographe.

Ainsi, Hilarion devient le premier moine de Palestine, seul avant d'attirer à lui une communauté, comme Antoine dans le désert, il est autant son égal que son successeur.

¹⁰¹ V.Hilarion. 21: *Iacebat in stratu eius.*

¹⁰² V.Hilarion. 21: *Videtis, inquit Isaac, hoc pomarium arbusculis consitum et oleribus uirens ? Ante hoc ferme triennium cum onagrorum grex uastaret, unum e ductoribus eorum stare iussit, baculoque tundens latera : ' Quare, inquit, comeditis, quod non seminastis ? '. Et exinde exceptis aquis, ad quas potandas uentitabant, numquam eos nec arbusculam nec olera contigisse. (Isaac reprit : « Vous voyez ce verger planté d'arbustes et verdoyant de légumes ? Il y a environ trois ans, un troupeau d'onagres y faisait des ravages ; Antoine ordonna à une des têtes du troupeau de s'arrêter, puis, lui frappant les flancs de son bâton, il lui dit : ' Pourquoi mangez-vous ce que vous n'avez pas semé ? '. Et par la suite, à l'exception des eaux auxquelles ils venaient souvent se désaltérer, jamais ils ne touchèrent ni un arbrisseau ni un légume. ».*

II. 2. Le modèle oriental dans les Vies de moines occidentaux

II. 2. 1. Reproduire le désert des anachorètes en Occident

Sulpice Sévère, quand il rédige la *Vie de Martin*, a lu la *Vie d'Antoine*¹⁰³ et il se propose de rivaliser avec Athanase d'une manière qui possède quelques différences avec celle de Jérôme. Antoine, tout d'abord, n'est pas mentionné dans le corps de la *Vita*, de même que ne le sont pas les moines d'Égypte en général. Martin, cependant, fait écho à Antoine à différents moments de son existence.

Les deux hommes, en effet, vivent dans des environnements très ressemblants malgré la différence géographique. Ce sont des lieux très difficiles d'accès¹⁰⁴, montagneux¹⁰⁵, agrémentés d'eau¹⁰⁶. Sulpice Sévère complète le parallèle en soulignant que la résidence de Martin « n'a rien à envier à la solitude du désert¹⁰⁷ ».

Martin et Antoine partagent également nombre d'expériences de vie : ils ont des habitudes très similaires¹⁰⁸, accomplissent des miracles thaumaturgiques¹⁰⁹, occupent la même posture de père et mentor¹¹⁰ et, ce qui est le plus frappant, voient leur existence ponctuée par des luttes, visibles, contre le diable. Dans les deux Vies, le diable prend toutes sortes d'apparences pour tromper le saint et le tenter de la même manière : le diable

¹⁰³ En traduction, probablement. Il est probable qu'il ne connaissait pas le grec (cf. Fontaine, 2003²).

¹⁰⁴ Ath., V.Ant.50 : τῆς χαλεπῆς ἐκενῆς ὁδοῦ (cette route difficile) ; I V.Mart. 10 : *una tantum eademque arta admodum uia aderi poterat*. (une seule route très difficile permettait d'accéder à ce lieu).

¹⁰⁵ Ath., V.Ant.49 : ὄρος λίαν ὑψηλόν (une très haute montagne) ; I V.Mart. 10 : *praecisa montis excelsi rupe ambiebatur*. (elle était entourée par la falaise à pic d'un mont élevé).

¹⁰⁶ Ath., V.Ant.49 : ὕδωρ διειδέστατον (une eau extrêmement limpide) ; I V.Mart. 10 : *fluuius reducto paululum sinu*. (dans une boucle du fleuve).

¹⁰⁷ I V.Mart. 10 : *ut eremi solitudinem non desideraret*.

¹⁰⁸ En plus de la rigueur de leurs privations alimentaires, les moines de Martin s'habillent de « poil de chameau » (I V.Mart. 10), ce qui évoque la tunique velue d'Antoine (Ath., V.Ant.47) : Ἐωήσεντε γὰρ αἰεὶ, τὸ δὲ ἔνδον αἶχεν ἔνδον μὲν τρίχινον, ἐπάνω δὲ δερμάτινον. Les deux hommes ont également à cœur de dormir au sol : *nuda humo accubare consueuerat* (Sulpice Sévère, Epist. ad Eus.) ; Εἰς δὲ τὸν ὕπνον ἤρκειτο ψαθίῳ· τὸ δὲ πλεῖστον καὶ ἐπὶ γῆς μόνῃς κατέκειτο. (Ath., V.Ant.7).

¹⁰⁹ Parmi toutes ces guérisons, celles des jeunes filles paralysées de Busiris (Ath., V.Ant.58) et de Trèves (I V.Mart. 16), tout en empruntant au même modèle évangélique, se font écho. De même, les deux saints guérissent à distance, à l'aide de documents, deux vierges : Polycratia (Ath., V.Ant.61) et la fille vierge non nommée d'un homme important (I V.Mart. 19).

¹¹⁰ Ath., V. Ant., chapitres 16 à 45 : Antoine fait un long sermon didactique à ses moines. Martin, sans s'exprimer aussi longtemps, est le référent à qui ses moines demandent conseil et dont il est le « bienheureux maître » (I V.Mart. 10).

fait miroiter devant eux la richesse¹¹¹, se transforme en femme désirable¹¹² et essaie de se faire passer pour une apparition divine même¹¹³. La scène s'achève de la même manière à chaque fois : le saint est clairvoyant et le diable est vaincu.

Martin devient alors le premier moine d'Occident¹¹⁴ comme Antoine était celui d'Orient et il est voué à tout autant servir de modèle. Grâce à sa *Vita*, Sulpice Sévère propose une première adaptation de la vie monastique au monde occidental, hors du désert géographique de la Thébàide, et il plonge son lecteur dans le quotidien des communautés monastiques de Ligugé et Marmoutier, incitant à la vie ascétique qu'il mène déjà lui-même. Inspirée par le monachisme oriental, la *Vie de Martin* est donc clairement une œuvre de propagande monastique qui, par son succès, joue un rôle dans la diffusion de cet idéal de vie en occident¹¹⁵.

Un phénomène comparable se lit dans la *Vie d'Honorat* d'Hilaire d'Arles. Comme Martin, Honorat apparaît comme un fondateur du monachisme, en Provence cette fois, et sa *Vie* présente des points communs thématiques avec la *Vie d'Antoine*, ainsi qu'avec les *Vies* de moines de Jérôme qu'Hilaire avait lues, puisqu'il cite la *Vie de Malchus* au chapitre 23 : *uici pessima uictoria*¹¹⁶. Les ressemblances entre Antoine et Honorat se rencontrent essentiellement au moment de la fondation du monastère de Lérins : les deux ont à cœur de l'installer dans des lieux reculés et mettent en fuite les serpents, figures du diable, désignés par la même expression dans la traduction d'Évagre et dans la *Vie d'Honorat : turba serpentium* (*V.Hon.* 15¹¹⁷ et *V.Ant.* 12¹¹⁸), ce qui laisse penser qu'Hilaire d'Arles l'avait lue. Il est également possible de relever l'importance du motif de l'abandon des possessions et attaches humaines pour suivre le Christ, en application de la phrase de l'Évangile (Mt 19, 21) : *Si uis perfectus esse uade uende quae habes et da*

¹¹¹ Il devient de « l'or véritable » (Ath., V.Ant.12 : ληθινὸν δὲ χρυσὸν) devant Antoine, se couche de pierreries (I V.Mart. 24 : *diademate ex gemmis auroque redimitus, calceis auro inlitis*) face à Martin.

¹¹² Il se fait femme pendant la nuit pour Antoine (Ath., V.Ant.5 : ὡς γυνή σχηματίζεσθαι νυκτὸς, καὶ πάντα τρόπον μιμεῖσθαι) et prend « souvent » le visage de Vénus pour Martin (I V.Mart. 22 : *personam [...] saepe etiam Veneris*).

¹¹³ Il dit à Antoine (Ath., V.Ant.40) : Ἐγὼ εἰμι ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ· καὶ, Ἐγὼ εἰμι ἡ πρόνοια. ('Moi, je suis la puissance de Dieu' et 'Moi, je suis la Providence') et affirme deux fois à Martin (I V.Mart. 24) : *Christus ego sum* (Moi, je suis le Christ).

¹¹⁴ Sur Martin et le monachisme occidental d'un point de vue général, Biarne, 1997. Sur les premières communautés martinienues, Bord, 2012.

¹¹⁵ G. Jarousseau (Jarousseau, 2020) se penche sur l'appropriation que Grégoire de Tours fait de cette figure de précurseur. B. Judic propose une synthèse sur les modèles martinienues en Gaule (Judic, 2014).

¹¹⁶ V.Hon. 23/V.Malch. 3: « J'ai vaincu par la pire des victoires. »

¹¹⁷ V.Hon. 15 : [...] *cedit turba serpentium*. (La foule des serpents cède la place.)

¹¹⁸ Ath., V.Ant.12 traduite par Evagre : *Statim ad eius aduentum ingens turba serpentium [...] profugit*. (À son arrivée, aussitôt, la foule des serpents prit la fuite.)

pauperibus et habebis thesaurum in caelo et ueni sequere me (Si tu veux être parfait, va, vends tes biens et donne-les aux pauvres. Tu auras un trésor dans les cieux, puis viens, suis-moi). Antoine décide de devenir ermite en entendant ces mots¹¹⁹ et Hilaire exprime à deux reprises l'application d'Honorat à la mise en pratique de cette phrase : au chapitre 5, « il concevait déjà le projet de se détacher de tout et de faire don aux autres de tous ses biens d'un seul coup¹²⁰ » et, plus explicitement, au chapitre 20, « il avait, en effet, répondu de grand cœur à l'appel : Vends tous tes biens et donne-les aux pauvres, puis viens, suis-moi.¹²¹ ». Honorat de Marseille, quand il écrit la *Vie d'Hilaire d'Arles*, évoque lui aussi cet épisode évangélique fondateur pour le mouvement monastique quand il évoque la conversion du saint à l'ascétisme sous la houlette d'Honorat d'Arles :

Il l'emporta par ses mérites sur le questionneur de l'Évangile, le vainquit par son courage, le dépassa par l'accomplissement de la perfection. L'un ne voulut pas vendre, l'autre se débarrassa de tous ses biens ; l'un s'en alla tout triste, l'autre se hâta d'entrer tout joyeux dans le paradis d'ici-bas¹²².

La *Vie I^a de Just*, qui ne cite pas la *Vie d'Antoine* mais est marquée par les œuvres hagiographiques orientales, propose, quant à elle, un mouvement inverse. Au lieu de montrer le développement du monachisme en Occident, elle propose le modèle d'un homme qui a fait ce dont les autres saints ont rêvé : partir en Égypte. L'hagiographe, prenant à témoin un prêtre voyageur, parle de Just en Orient ainsi :

Il rapportait qu'il avait séjourné longtemps dans ces parties du désert, que, non seulement, il avait vu Just au nom très bienheureux, mais aussi qu'il avait fait partie de son entourage proche, et qu'il lui était apparu magnifique parmi ceux qui, alors, brillaient dans le désert comme de grandes lumières par

¹¹⁹ Ath., V.Ant.2, traduite par Evagre : *intrauit ecclesiam, et accidit ut tunc euangelium legeretur, in quo Dominus dicit ad diuitem: Si uis perfectus esse, uade, uende omnia tua quaecunque habes, et da pauperibus, et ueni, sequere me, et habebis thesaurum in caelo. Quo audito, [...] statimque regressus, possessiones quas habebat uendidit.* (Il entra dans l'église et il se trouva qu'on lisait justement l'Évangile dans lequel le Seigneur dit au riche : Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans le ciel. À ces mots [...], aussitôt revenu chez lui, il vendit toutes ses possessions.

¹²⁰ V.Hon. 5 : [...] *praemeditans cuncta contemnere et sua simul uniuersa largiri.*

¹²¹ V.Hon. 20 : *Nam qui libenter audierat : Vende omnia tua et da pauperibus et ueni, sequere me ».*

¹²² V.Hil.Arel. 2 : *Illum euangelicum percontatorem meritis superans, uirtute uincens, perfecta consummatione transcendens. Ille uendere noluit, hic uniuersa distraxit, ille tristis abscessit, hic laetificatus saeculi paradysum festinanter intrauit.*

leurs révélations et leurs vertus : saints Macaire, Paphnuce et les autres dont la réputation de sainteté est vigoureuse à travers l'Orient. Notre Just, donc, prenait part à leur vie, s'adonnant jours et nuits à la prière et au jeûne [...].¹²³

Le fait de mentionner les moines du désert par leur nom suppose, dès le tout début du V^e siècle, leur célébrité chez les lecteurs occidentaux, ainsi que leur valeur paradigmatique pour ce qui est de la vie monastique. La réécriture courte de la *Vita* au cours du V^e siècle conserve ce passage¹²⁴, ce qui souligne son importance même pour un auteur qui cherche à produire un texte bref. Dire que Just les surpasse est gage de sainteté et de perfection sans même avoir besoin de rappeler leurs mérites.

Plus largement, les Orientaux, du fait de leur aura en Occident, jouent un rôle de garants de la sainteté des bienheureux Occidentaux. L'exemple le plus explicite se trouve dans la *Vie de Geneviève* quand son hagiographe atteste de ses relations avec Syméon le Stylite :

Dans les régions de l'Orient vivait un saint, vigoureux contempteur du monde, appelé Syméon : il s'était installé quarante ans environ sur une colonne, là où la Syrie touche à la Cilicie, loin d'Antioche. On dit qu'il s'enquerrait de Geneviève avec empressement auprès des marchands qui allaient et venaient, qu'il la saluait même avec une révérence appuyée et réclamait qu'elle se souvienne de lui dans ses prières – c'est ce qu'on dit. Voici pour nous, chrétien ni fervent, ni froid, un sujet d'admiration, que la science de Dieu permette aux serviteurs très fidèles du Christ, comme s'ils avaient l'intelligence du Seigneur en partage, de se reconnaître mutuellement par son truchement alors que tant de provinces les séparent¹²⁵.

¹²³ I V.Iust. 1. 67-72 : *Referebat se in illis heremi partibus diu moratum fuisse, nec solum uidisse beatissimi nominis Iustum, sed etiam familiaritate eius usum fuisse; ac magnificum apparuisse inter illos, qui tunc in heremo reuelationibus atque uirtutibus tamquam magna luminaria rifulgebant, sanctum Macharium, Pafnutium ceterosque, quorum sanctitatis fama per Orientem uigebat. Horum itaque particeps uitae Iustus noster, continuans noctes diebus orationibus et ieiuniis [...].*

¹²⁴ II V.Iust. 4.

¹²⁵ V.Gen. 27 : *Fuit quidam sanctus in partibus Orientis ualde contemptor seculi nomine Simeon in Siria Ciliciae eminens ab Anthiociae constitutus in colonna annis fere quadraginta. Quem aiunt sedole negotiatores euntes ac redeuntes de Genouefa interrogasse, quam etiam ueneratione profusa salutasse et, ut eum in orationibus suis memorem haberet, poposcisse ferunt. Admirabile istud apud nos nec calidus nec frigidus christianus habetur, quod ita scientia Dei Christi fidelissimi famuli, ueluti sensum Domini cognuscentes, tantas inter se positas prouentias, semet ipsos ab administratione sua conperiant.*

Chapitre 2

L'auteur prend le temps de s'arrêter sur la description de Syméon : il précise longuement son lieu de vie à grand recours de noms propres pour l'inscrire dans un univers bien précis : Syméon est un représentant des moines d'Orient. La description de son ascèse atypique, la colonne, crée, sans invention de la part de notre hagiographe certes, un portrait extrême en comparaison avec les moines occidentaux, faisant de l'Orient le lieu des pratiques intensives. Dès lors, l'intérêt que cet ermite surprenant a pour Geneviève, intérêt tout d'abord à sens unique avant que l'auteur ne précise qu'ils se reconnaissent mutuellement, élève la sainte à son niveau, voire la place en position supérieure, égale ou concurrente des moines d'Orient.

À moindre échelle, le récit de la vénération de Vivien dans l'Est grâce à un marchand (*de partibus Orientis quidam negotiator*¹²⁶) joue un rôle de reconnaissance universelle de sa sainteté.

Le voyage de Just rappelle aussi que l'Égypte est vue par les Occidentaux comme le paradis des moines. Le départ de l'évêque de Lyon fait écho au désir général, présent dans toutes les Vies de moines tardo-antiques, de partir en Orient, dans la Thébaïde d'Antoine, pour vivre l'existence monastique la plus pure. On retrouve cette envie dans la *Vie de Martin*¹²⁷ et dans la *Vie d'Honorat*¹²⁸. Dans cette dernière, Hilaire d'Arles évoque explicitement la vague de départ vers l'Orient des aspirants moines gaulois¹²⁹ pour rencontrer les Pères du désert : « Il en est d'autres qui se tournent vers les rivages de l'Orient et vers toute autre contrée riche en saints pour y prendre un exemple à suivre¹³⁰ ». Cette velléité topique, liée à la place de l'Orient, et surtout de l'Égypte, dans le système de représentation monastique reste souvent au stade du désir pieux à cause de la complexité du voyage, mais permet de faire des moines d'Occident les égaux des moines d'Orient.

On la retrouve sous une forme relativement semblable au VI^e siècle. En effet, l'influence de la *Vie d'Antoine* et des écrits hagiographiques et monastiques orientaux se fait sentir sur l'unique *Vie* de saint africain du VI^e siècle : la *Vie de Fulgence*. Fulgence,

¹²⁶ V.Viu. 8 : quelque marchand venu des régions orientales.

¹²⁷ I V.Mart. 2 : *eremum concipiuit* (il désira le désert).

¹²⁸ V.Hon. 10 : *heremi amore flagrabant*. ([Honorat et Venance] brûlaient de l'amour du désert). Les deux frères partent ensuite en voyage vers l'Est.

¹²⁹ Hilaire d'Arles pense peut-être à son ami Eucher qui émit ce désir mais ne le mena pas jusqu'au bout.

¹³⁰ V.Hon. 12 : *Alii ad Orientis oras et quaecumque alia plena sanctis loca accipiendi exempli gratia accedunt*.

bien que déjà moine, ne rêve que de partir au désert égyptien, ce qu'il essaie avant d'apprendre que ce n'est plus possible :

C'est alors que, tout à coup, venant à lire la vie si admirable des moines d'Égypte et faisant sa méditation habituelle des *Institutions* et des *Conférences*, Fulgence sent croître sa ferveur et se décide à embarquer pour l'Égypte¹³¹.

Ce désir de pèlerinage en Orient se retrouve dans la *Vie d'Abraham* de Grégoire de Tours mais avorte, également, puisque le saint se fait capturer : « [...] il conçut l'ardent désir d'aller dans les déserts de l'Égypte pour rendre visite aux ermites. Tandis qu'il faisait route, il est appréhendé par des païens [...]»¹³². Le modèle idéalisé du désert égyptien persiste donc jusqu'à la fin de notre période, même s'il est devenu impossible, ce qui laisse sa place à une forme du monachisme plus proche des lecteurs occidentaux.

II. 2. 2. Renouveler Antoine : le développement du monachisme régulier

Au début du VI^e siècle, le modèle de la *Vie d'Antoine* et des moines d'Orient est toujours bien présent dans les *Vitae* latines. Antoine est nommé et présenté comme le modèle originel du moine, même si la vision de la vie consacrée connaît des infléchissements liés à l'évolution de l'organisation de l'Église et du monde profane. La principale différence tient dans la différence de place accordée aux deux modèles de vie monastique : l'anachorétisme (et le semi-anachorétisme) et le cénobitisme en Orient et en Occident. La vie solitaire, qui est celle que pratique ou, quand il ne le peut pas, désire Antoine, reste un modèle à l'est du bassin méditerranéen qui voit fleurir différentes mises en place de cette existence, la plus visible étant celle des Stylites¹³³. En Occident, ce mode de vie est largement désapprouvé par la hiérarchie de l'Église, car les ermites sont en dehors de tout contrôle ecclésiastique contrairement aux moines cénobites. Le modèle du

¹³¹ V.Fulg. 8 : [...] *donec subito beatus Fulgentius Aegyptiorum monachorum uitas admirabiles legens, Institutionum simul atque Collationum spiritali meditatione succensus, memoratas terras nauigio petere statuit.*

¹³² V.Patr. III, 1: [...] *ad uisitendos heremitas adire Aegypti solitudines concupiuit. Quod iter dum teneret, a paganis comprehensus [...].*

¹³³ Le plus célèbre d'entre eux est Siméon le Stylite (c.389-459) resté 37 ans sur son pilier pour se soustraire au monde. De manière plus discrète, certaines Règles monastiques orientales, même au VI^e siècle, prônent un semi-anachorétisme (chacun moine doit vivre dans sa cellule et ne fréquente que peu les autres). C'est le cas, par exemple, de la *Règle d'Abraham de Kashkar* dans le monde syriaque (Garsoïan, 1998). Il n'y a pas d'équivalent occidental.

Chapitre 2

monastère où les moines mènent une vie commune est favorisé comme en témoigne la multiplication des Règles¹³⁴ qui fixent des normes à la vie ascétique¹³⁵.

C'est le cas dans la *Vie d'Antoine de Lérins* d'Ennode de Pavie. Cette *Vie*, beaucoup plus brève que la *Vie d'Épiphane*, est consacrée à un ascète alpin qui, après bien des années de solitude ou presque dans la montagne, termine son existence comme moine régulier au sein de l'abbaye de Lérins. La structure de la *Vie d'Antoine de Lérins* évoque fortement celle d'Antoine d'Égypte et d'Hilarion, par ses reculs progressifs loin du monde¹³⁶ et par leur motivation : fuir l'orgueil¹³⁷. Le recours au modèle de la *Vie d'Antoine* contribue à valoriser le type de vie monastique bien précis dont Ennode fait l'éloge : la vie en communauté¹³⁸. Si, de plus, comme S. Gioanni¹³⁹, l'on suppose qu'Antoine de Lérins n'a peut-être jamais existé, le parallèle avec le saint d'Égypte est encore plus appuyé par le choix du nom. Ainsi, la référence au texte fondateur du genre de la Vie de saint est un atout pour Ennode afin de réinventer le modèle monastique. L'objectif est de présenter la supériorité du cénobitisme sur l'anachorétisme, évolution majoritaire du monachisme en Europe occidentale et plus contrôlée par l'Église.

À la même époque, Antoine est également mentionné comme un modèle de moine et de fondateur dans la *Vie des Pères du Jura*. Viventiole, son auteur, a lu la traduction faite par Évagre de la *Vie d'Athanase* dont il cite même une phrase presque exacte dans la *Vie d'Oyend* au chapitre 168 : *Nunquam iste, ut de Antonio refertur, aut ira subita*

¹³⁴ Biarne, 1998.

¹³⁵ Les Vies de saints contribuent à la fixation de certaines de ces normes monastiques. Nous y reviendrons plus loin (Partie III, Chapitre 10, I. 3).

¹³⁶ De la Pannonie au nord de l'Italie, puis en haut d'une montagne des Alpes, près du Larius (chap. 18). Quand il est rejoint par trop de monde à son goût, il gagne des « lieux plus retirés » (chap. 31).

¹³⁷ V.Ant.Lerin. 35 : *Sed potioribus insidiis, ne per adrogantiam hostis subriperet, fortiori consilio manus opposuit, ne iam grandaeuus perderet, quod inter tirocinia uirtute seruasset.* (Mais pour éviter que l'Ennemi ne le surprenne par la vanité, il s'opposa à ces embûches croissantes en prenant une décision énergique, afin de ne pas perdre, dans son grand âge, ce qu'il avait préservé en ses débuts par sa vertu.)

¹³⁸ Les moines sont comparés à une armée victorieuse contre le diable grâce à leur union (chap. 37) : *Sanctorum petamus exercitum, et illam Lirinensis insulae cohortem inriguo inquiramus ardore ! Quern solum hactenus pulsauit aduersarius, timebit inter inimicam sibi multitudinem constitutum. Instructa proeliis acies ilia semper inuigilat et uariis perfossum ictibus abigit infestantem. Quot bella illis diabolus intulit, numerant tot triumphos. Non metuunt, quotiens adesse Satanam, ut dimicantes acuant, classico fuerit stridente nuntiatum. Semper emditos et fortes reddidit quotidiana decertatio, quomodo prolixior pax solutos.* Grâce à la métaphore de la lampe, Ennode souligne que sa brillante le fait moins remarquer au milieu d'autres lumières (chap. 38) : *Mixtus grandaeuis et praecipuis gestoram suorum lampadam non minori intellexit igne rutilare.*

¹³⁹ Gioanni, 2007.

*patientiam rupit, aut humilitatem erexit in gloriam*¹⁴⁰ (« Jamais en lui, comme il est rapporté d'Antoine, un accès de colère ne vint rompre la patience ; jamais il ne tira gloire de l'humilité »). Comme les héros de Jérôme ou de Sulpice Sévère, les moines du Jura imitent le moine de la Thébaïde et rivalisent avec lui de sorte qu'ils sortent supérieurs de la comparaison pour ce qui est de l'intensité de l'ascétisme. Romain, le premier, est présenté comme un nouvel Antoine dans son choix de la vie monastique : *prisci imitator Antonii*¹⁴¹ (« imitateur de l'antique Antoine »), où l'adjectif *priscus* souligne le fait que Romain renouvelle le modèle désormais ancien.

Les débuts ascétiques du premier père du Jura sont également marqués par une comparaison, plus rare dans les *Vitae*, avec le Paul de Jérôme (*V.Paul.* 5¹⁴²) :

Le nouvel hôte, cherchant une demeure répondant à ses vœux, trouva du côté de l'Orient, au pied d'une montagne rocheuse, un sapin très épais, écartant en cercle sa ramure et qui, déployant sa large chevelure, couvrit le disciple de Paul comme autrefois le palmier avait couvert Paul lui-même. En dehors du périmètre couvert par l'arbre, une source s'épanchait et offrait ses ondes glacées : ses eaux vives, aujourd'hui, encore, conduites jusqu'au monastère par des tuyaux de bois, sont mises à la disposition de ses chers enfants comme un signe visible de l'héritage qu'il leur a laissé¹⁴³.

¹⁴⁰ V.Patr.Iur. 168 / Ath., V.Ant.39 : *Nunquam ille aut ira subita concitatus patientiam rupit, aut humilitatem erexit in gloriam.*

¹⁴¹ V.Patr.Iur. 12.

¹⁴² V.Paul. 5 : *Quod ubi prudentissimus adulescens intellexit, ad montium deserta confugiens, dum persecutionis finem praestolatur, necessitatem in uoluntatem uertit, ac paulatim procedens, rursusque tantumdem, atque idem saepius faciens, repperit saxeam montem ad cuius radices haud grandis spelunca lapide claudebatur, quo remoto, ut est cupiditas hominum auidius occulta cognoscere, animaduertit intus grande uestibulum, quod aperto desuper coelo, patulis diffusa ramis uetus palma contexerat, fontem lucidissimum ostendens, cuius riuum tantummodo foras statim eadem, quae genuerat, terra sorbebat. (Dès que le jeune homme si rempli de sagesse comprit cette situation, il se réfugia dans les montagnes désertes pour y attendre la fin de la persécution et, faisant de nécessité vertu, il se y enfonçait peu à peu, revenant d'autant sur ses pas, quand, au cours de ces fréquentes allées et venues, il découvrit une montagne rocheuse au pied de laquelle se trouvait une grotte fermée d'une pierre de petite taille. Il l'écarta - puisque le désir de l'homme est de connaître avidement les choses cachées -, et découvrit à l'intérieur un grand vestibule, à ciel ouvert, abrité par la ramure largement déployée d'un vieux palmier qui révélait la présence d'une fontaine très limpide, dont le ruisseau ne s'écoulait au dehors que pour être absorbé aussitôt par la terre même qui le faisait jaillir.)*

¹⁴³ V.Patr.Iur. 7 : *Cumque oportunitatem domicilii nouus posceret hospes, repperit ab orientali parte sub radice saxosi montis, porrectis in orbitam ramis, densissimam abietem, quae patulis diffusa comis, uelut quondam palma Paulum, ita textit ista discipulum. Extra cuius arboris orbem fons inriguus gelidissima fluentia praestabat, ex quo etiam hodie terebratis lignis ulterius in monasterium educti latices pro quodam hereditatis pignore pignoribus ministrantur inrigui.*

Chapitre 2

Le parallèle n'est pas que thématique puisqu'il y a une forte proximité entre le vocabulaire employé par Jérôme et celui utilisé par Viventiole : *saxeum montem / saxosi montis, radice / radice, ramis, patulis, palma, fontem / fons*.

Ces comparaisons sont soutenues par les lectures de Romain : en plus des « *Institutions des abbés*¹⁴⁴ » qui sont probablement les *Institutions* de Jean Cassien, le saint du Jura apporte avec lui un livre intitulé les *Vies des saints Pères (Vitae sanctorum Patrum)* qui contient des Vies de moines du désert égyptien traduites en latin¹⁴⁵. Viventiole met également dans la bouche de Romain, au chapitre 31, les mots suivants : « Et que de courtisanes, en revanche, que de bourreaux, touchés par une soudaine inspiration, se sont, d'après les récits que nous lisons, élancés même au martyre ?¹⁴⁶ ». Les martyrs auxquels il fait allusion ne peuvent être que des figures orientales¹⁴⁷, ce qui appuie la présence de textes hagiographiques provenant du monde grec dans les monastères du Jura.

La comparaison devient émulation au début de la *Vie de Lupicin*, plus strict que son frère Romain. Aux chapitres 65 à 67, Viventiole décrit les habitudes de vie du plus jeune des frères et il les met en parallèle avec les exploits ascétiques des moines d'Égypte : « Dans les jeûnes et les veilles, il montra une énergie si exceptionnelle que toute la force des Orientaux et des Égyptiens se trouvait surpassée par le tempérament gaulois¹⁴⁸ ». La supériorité de Lupicin est d'autant plus vive que l'auteur estime les Gaulois incapables de telles privations, les règles occidentales admettant, par exemple, la consommation de vin¹⁴⁹. Dans cette phrase transparaît également une forme de nationalisme monastique qui a vocation à appuyer la dignité des implantations religieuses locales, ce qui est l'un des objectifs des Vies.

Quant à Oyend, dans la troisième *Vie*, son imitation d'Antoine (et de Martin) est consciente et constitue une motivation positive pour l'abbé qui, ayant lu les Vies de ses prédécesseurs, désire les imiter : « Les belles actions et la conduite des bienheureux

¹⁴⁴ V.Patr.Iur. 11: *institutionis abbatum*.

¹⁴⁵ C'est peut-être l'*Histoire des moines en Égypte*, traduite en latin par Rufin en 404. Le reclus Libert (V.Patr. XX, 2) se voit offrir exactement les mêmes lectures par Grégoire de Tours.

¹⁴⁶ V.Patr.Iur. 31 : *Quantas uero meretrices ac scurras etiam ad martyrium legimus inspiratione subita prosiluisse ?*

¹⁴⁷ Par exemple, Basilide, bourreau de Potamienne, se convertit et devient martyr (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 2-6, traduite par Rufin). Aucune Passion de martyr occidental ne rapporte ce type d'histoire à l'époque de rédaction de la *Vita*.

¹⁴⁸ V.Patr.Iur. 65 : *In ieiuniis uero ac uigiliis tam praepotens fuit ut Orientalium Aegyptiorumque uirtutem natura uinceret Gallicana*.

¹⁴⁹ Cassien, Coll., XVII, 28.

Antoine et Martin ne sortaient pas de son esprit¹⁵⁰ ». Mais, comme Ennode, il propose des inflexions au modèle monastique oriental et se prononce en faveur de la vie communautaire. Ainsi, il approuve le refus de la solitude au sein d'un monastère : « C'est lui aussi qui, refusant de suivre sur ce point l'exemple des archimandrites orientaux, fit œuvre plus utile en soumettant tous les moines à la vie commune¹⁵¹ », même si la reconnaissance et l'admiration de la valeur des prédécesseurs orientaux ne diminue pas :

Ce n'est pas du tout que nous rabaissons, par une dédaigneuse présomption, les institutions promulguées autrefois par l'éminent saint Basile, évêque de la capitale de la Cappadoce, ou celles des saints Pères de Lérins, ou celles de saint Pachôme, antique abbé des Syriens, ou celles que formula plus récemment le vénérable Cassien ; mais, tout en lisant quotidiennement ces Règles-là, c'est celle-ci que nous nous atachons à suivre, parce qu'introduite en fonction du climat du pays et des exigences du travail ; nous la préférons à celles des Orientaux, parce que, sans aucun doute, le tempérament peu endurant des Gaulois la suit plus efficacement et plus facilement.¹⁵²

En cela, il implique que, si la règle doit être adaptée à la région du monde, les modèles de sainteté doivent l'être aussi, et que ses « Antoinés occidentaux » sont autant, voire plus adéquats comme exemples pour des Gaulois, car plus adaptés à leur situation pastorale et ecclésiale.

La *Vie d'Antoine* et, dans une moindre mesure, les *Vies* de moines de Jérôme, complétées par les textes hagiographiques orientaux traduits en latin au cours des V^e et VI^e siècles, sont donc et restent des modèles tout au long de cette période. À partir de la *Vie de Martin*, cet exemple égyptien est cependant marqué par un désir d'adaptation à l'environnement occidental (non désertique) et aux différences politiques et culturelles créées par la distance temporelle et géographique : le modèle monastique s'infléchit pour tenir compte de la prépondérance du cénobitisme et pour respecter les différences

¹⁵⁰ V.Patr.Iur. 168 : *Non illi beatorum Antonii atque Martini gesta aut mores unquam labebantur ex animo.*

¹⁵¹ V.Patr.Iur. 170 : *Iste etiam, refutato archimandritarum orientalium instari, utilius omnes uniuert in medium.*

¹⁵² V.Patr.Iur. 174: *Sic namque quod non illa omnino quae quondam sanctus ac praecipuus Basilius Cappadociae urbis antistes, uel ea quae sancti Lirinensium patres, sanctus quoque Pachomius Syrorum priscus abba, siue illa quae recentior uenerabilis edidit Cassianus fastidiosa praesumptione calcamus ; sed ea cotidie lectitantes, ista pro qualitate loci et instantia laboris inuecta potius quam Orientalium perficere adfectamus, quia procul dubio efficacius haec faciliusque natura uel infirmitas exsequitur Gallicana.*

régionales liées à la multiplication des pouvoirs séculiers après la chute de l'Empire romain. Ces Vies se veulent ainsi comme des continuités de la *Vie d'Antoine* en faisant de leur saint un nouvel Antoine, en mieux même si possible¹⁵³. Les Vies naissent donc avec le mouvement monastique et contribuent, par leur popularité, à le diffuser en Occident, quand bien même elles ne sont pas les seuls textes à ce sujet qui circulent. La principale évolution du modèle du moine parfait, cependant, arrive presque dès le début de l'existence du genre en langue latine, dans la *Vie de Martin* dans laquelle, tout en s'inspirant de l'œuvre d'Athanase, Sulpice Sévère propose une figure quelque peu différente, plus adaptée à la structure ecclésiastique occidentale : le moine-évêque, également prédécesseur de figures de « simples » évêques.

II. 3. Du moine au moine-évêque et à l'évêque

La *Vie de Martin*, en effet, bien que tributaire de la *Vie d'Antoine*, propose un modèle en partie différent : celui du moine-évêque qui influence fortement l'hagiographie qui lui est postérieure¹⁵⁴. Ses principales différences avec le texte d'Athanase sont les suivantes. Il s'agit tout d'abord d'une question de sujet : Martin, tout en commençant sa vie religieuse en tant que moine, ne peut le rester toute sa vie et doit coupler son ascèse et ses responsabilités diocésaines d'évêque de Tours. Il n'est donc plus question d'être entièrement coupé du monde, mais de ne pas satisfaire aux désirs du monde, tout en vivant en son sein. La conséquence de cela rejaille sur la structure narrative du texte : Martin est un homme d'action, qui se déplace, accomplit des miracles, va au-devant des gens, interagit avec des puissants terrestres, là où Athanase représentait Antoine en train de donner des conseils à ses frères, de recevoir des visites dans le désert, de s'y retirer encore plus profond. C'est donc ce nouveau modèle à la fois thématique et narratif qui va influencer la suite de l'hagiographie latine.

La *Vie de Martin*, de Sulpice Sévère, est la première *Vita* rédigée en Occident et qui parle d'un saint occidental, Martin ayant vécu l'essentiel de sa vie en Gaule. Elle connaît rapidement un grand succès littéraire dans toute la partie de langue latine de l'Empire romain grâce à l'entourage de l'auteur, comme Bassula, sa belle-mère, qu'il

¹⁵³ Le modèle d'Antoine et de la *Vie d'Antoine* reste prégnant dans l'hagiographie latine des siècles suivants. Il est par exemple une des clés de lecture de la *Vita Iohannis* de Jonas de Bobbio (Diem, 2008).

¹⁵⁴ Sur la postérité sans équivalent de la *Vita Martini*, voir Fontaine, 2005 ; Labarre, 2005. Sur le modèle du moine-évêque en général, Pinheiro, 2014.

accuse de diffuser largement ses moindres écrits dans la lettre 3 ou comme Paulin de Nole, plus actif et au sein d'un réseau plus grand¹⁵⁵. Sulpice Sévère revient lui-même sur la diffusion de son ouvrage dans le *Gallus* où il a l'échange suivant avec son ami Postumien qui a dit vouloir apprendre plus de choses sur Martin :

- Eh quoi, dis-je, pour ce qui touche à mon cher Martin, le livre que j'ai publié, comme tu le sais toi-même, sur sa vie et ses vertus, ne te suffit-il pas ? » - « J'en conviens en vérité, dit Postumien, et j'ai toujours ce livre sous la main. Car si tu le reconnais, le voici... » Et il découvre le livre caché sous son vêtement : « Le voici lui-même ! C'est lui qui partagea ma route sur terre et sur mer, 'est lui qui, tout au long de ma pérégrination, me servit de compagnon et de consolateur. Mais je t'ais justement te rapporter jusqu'où ce livre a pénétré, et à quel point il n'est à peu près aucun lieu, dans le monde entier, où l'on ne connaisse par cœur la matière universellement répandue d'un récit aussi riche. Le premier qui l'ait introduit dans la ville de Rome est Paulin, un homme entièrement à ta dévotion. Puis, comme l'on s'arrachait ton ouvrage à l'envi par toute la Ville, j'ai vu les marchands de livres exulter de ce que rien n'était tenu par eux pour plus lucratif, car aucun ne se vendait plus vite ni plus cher. Ayant devancé de bien loin le cours de ma traversée, ce livre à mon arrivée en Afrique était déjà lu dans tout Carthage. Le seul à ne pas le posséder était le prêtre de Cyrénaïque, mais ma générosité lui permit d'en faire une copie. Oui, que dire d'Alexandrie, où presque tout le monde le connaît mieux que toi ? Il est passé par l'Égypte, la Nitrie, la Thébaïde et tous les royaumes de Memphis. Ce livre, j'ai vu de mes yeux qu'un Ancien le lisait dans le désert. Et quand je lui ai dit que j'étais de tes intimes, aussi bien lui que

¹⁵⁵ Paulin de Nole, Epist. 29, 14 (à Sulpice Sévère), CSEL, t. 29, p. 261 : *Non tuli, frater, ut te ista nesciret. Vt gratiam in te Dei plenius nosceret, tuo te illi magis quam meo sermone patefecit. Martinum enim nostrum illi studiosissimae talium historiarum ipse recitavit. Quo genere te et uenerabili episcopo atque doctissimo Nicetae, qui ex Dacia Romanis merito admirandus aduenerat, et plurimis Dei sanctis in ueritate non magis tui praedicator quam mei iactans reuelauit.* (Je n'ai pas pu supporter, mon frère, que cette femme [Mélanie l'Ancienne] t'ignore. Afin qu'elle sache pleinement la grâce de Dieu qui est en toi, je t'ai fait connaître explicitement à elle par tes mots plutôt que par les miens. À cette femme très fêrue de tels récits historiques, j'ai moi-même lu tout fort celui de notre Martin. De cette manière également, j'ai révélé ton existence à Nicetès, cet évêque vénérable et très savant, qui était venu de Dace, un homme très admiré pour ses mérites par les Romains et par de nombreux saints de Dieu, à qui j'ai parlé plus de toi que de moi, en vérité.)

Chapitre 2

nombre d'autres frères m'ont chargé de la mission impérative de te presser – si jamais j'atteignais notre pays de ton vivant – de compléter ce que, dans ton fameux livre, tu as expressément déclaré avoir passé sous silence sur les vertus du bienheureux. Aussi, en route ! Comme je ne désire pas entendre de ta bouche ce qu'il suffit que tu aies écrit, cède à la requête que tant de gens t'adressent en même temps que moi, et développe ce qu'alors tu as passé sous silence – probablement pour ne pas lasser les lecteurs.¹⁵⁶

Même s'il est à considérer avec beaucoup de retenue et d'esprit critique¹⁵⁷, Sulpice préparant sûrement les esprits à la publication du *Gallus* lui-même, qui constitue le complément demandé de la *Vita*, ce passage évoque une diffusion qui, pour l'époque, est immense : Rome, l'Afrique, Carthage en particulier, et toute l'Égypte, lieu symbolique par excellence puisque c'est le berceau du monachisme, malgré la possible barrière de la langue dans cette partie orientale de l'Empire.

Cependant, même si ce tableau est hyperbolique, force est de constater que la *Vie de Martin* est ce qu'on appellerait aujourd'hui un succès de librairie et qu'elle a été lue par des chrétiens de tout le bassin méditerranéen, de même que le *Gallus*, dont les épisodes sont évoqués par plusieurs hagiographes postérieurs.

Cette diffusion est confirmée par le développement du culte martinien d'après d'autres sources que l'œuvre de Sulpice Sévère. Rien qu'en Gaule, il est possible de dénombrer une trentaine de lieux de culte à la fin du VI^e siècle¹⁵⁸, incluant des villes aussi

¹⁵⁶ *Gallus*, 23 : - « *Quid ? inquam, tibi de Martino meo liber ille non sufficit, quem ipse tu nosti me de illius uita atque uirtutibus edidisse ?* » - « *Agnosco id quidem, Postumianus inquit, neque umquam a dextera mea liber iste discedit. Nam si agnoscis, ecce - et aperit librum, qui ueste latebat -, en ipsum ! Hic mihi, inquit, terra ac mari comes, hic in peregrinatione tota socius et consolator fuit. Sed referam tibi sane quo liber iste penetrarit, et quam nullus fere in orbe terrarum locus sit, ubi non materia tam felicitis historiae peruulgata teneatur. Primus eum Romae urbi uir studiosissimus tui Paulinus inuexit ; deinde, cum tota certatim urbe raperetur, exultantes librariorum uidi quod nihil ab his quaestuosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius uenderetur. Hic, nauigationis meae cursum longe ante praegressus, cum ad Africam ueni, iam per totam Carthaginem legebatur. Solus enim Cyrenensis ille presbyter non habebat, sed me largiente descripsit. Nam quid ego de Alexandria loquar, ubi paene omnibus magis quam tibi notus est ? Hic Aegyptum, Nitriam, Thebaidam ac tota Memphitica regna transiuit. Hunc ego in eremo a quodam sene legi uidi ; cui cum me familiarem tuum esse dixissem, et ab illo et a multis fratribus haec mihi iniuncta legatio est, ut, si umquam terras istas te incolumi contigissem, ea te supplere compellerem, quae in illo tuo libro de uirtutibus beati uiri professus es praeteriisse. Age ergo, quia non illa a te audire desidero quae scripta sufficiunt, illa quae tum uel propter legentium, ut credo, fastidium praeteriisti, multis id una mecum a te poscentibus explicentur. »*

¹⁵⁷ Cf. Fontaine, 2003. J. Fontaine souligne l'ironie qui transpire des expressions choisies par Sulpice Sévère, notamment dans sa description de l'attitude des vendeurs de livres.

¹⁵⁸ Beaujard, 2000, p. 552.

éloignées de Tours qu'Arles¹⁵⁹, Autun ou Yvois, ce qui est bien plus que pour n'importe quel autre saint gaulois. C'est d'ailleurs le seul saint d'Aquitaine à avoir un sanctuaire qui lui soit dédié sur les rives de la Méditerranée. L'hagiographie atteste également du succès de son culte en Italie puisque Grégoire le Grand écrit que Benoît fait bâtir un oratoire en son honneur¹⁶⁰.

Martin, plus largement, apparaît comme un modèle de sainteté aussi connu qu'Antoine, dans le monde latin, et le succès de la *Vita* de Sulpice Sévère est attesté dans les sources hagiographiques qui font de Martin l'homme à imiter.

Après Paulin de Milan, qui cite Sulpice parmi ses prédécesseurs, c'est l'auteur de la seconde¹⁶¹ *Vie de Romain de Blaye* qui s'inspire le premier le plus de la *Vita Martini*. En effet, si, comme Martin, Romain participe activement à l'évangélisation de la Gaule par la destruction de sanctuaires païens (chap. 5 et 7), il rencontre même le saint en personne, Dieu lui ayant annoncé qu'un autre *sacerdos* viendrait l'aider. Martin reçoit une vision qui l'appelle à venir au secours de Romain (chap. 10). C'est lui qui se déplace pour rencontrer le saint de Blaye et ils agissent de concert : ils prient ensemble (chap. 10), combattent le paganisme ensemble (chap. 10), et Martin décide d'élever Romain au même niveau que lui en l'ordonnant prêtre (chap. 11). C'est également Martin qui l'accompagne sur son lit de mort, le pleure (chap. 13) et célèbre ses obsèques (chap. 15). Ainsi, toute la deuxième partie de la *Vita* est marquée par la présence de Martin que l'hagiographe présente sur un pied d'égalité avec Romain : ils sont tous deux des *sacerdotes*, et leur première rencontre est relatée entièrement au pluriel et accumule les termes appartenant au lexique de l'équivalence et de la réciprocité :

Tunc deinde cum duo praeclara religionis lumina se mutuo aspexissent, salutatione praemissa, benedictionem pro consuetudinem sibi inuicem flagitantes, genua sancta humo fixa inhaerent, ambo silenter orationem protelantes. Cum autem ab oratione surrexissent, mixto gaudio cum maerore, simul nam in amplexibus ruunt. Osculo

¹⁵⁹ Le sanctuaire d'Arles est l'œuvre de Césaire (cf. V.Caes. I 57 : *cuius membrum medium in honore sanctae Mariae Virginis cultu eminentiore construxit, ex uno latere domni Iohannis, ex alio sancti Martini subiecit*. « Il fit édifier la partie centrale en l'honneur de la sainte Vierge Marie, avec une splendeur particulière, et il y annexa une partie latérale en l'honneur de monseigneur Jean et une autre en l'honneur de saint Martin. »).

¹⁶⁰ Dialogues II, 8, 11: *oraculum beati Martini [...] construxit*.

¹⁶¹ L'auteur de la *Vita Romani* I^a également s'inspire de la *Vita Martini* : Romain rencontre déjà Martin et détruit, avec lui, un temple païen, avant de se faire ensevelir par lui (I V.Rom.Blau. p. 54-55).

Chapitre 2

*sancto seseque dedentes, gratias Christo Dei filio in commune agunt.*¹⁶²

Ainsi la proximité de Romain et Martin ainsi que la reconnaissance de ses mérites par l'évêque de Tours servent d'argument d'autorité pour prouver la sainteté du prêtre de Blaye. La scène peut aussi être interprétée sous un angle métalittéraire, symbolisant la réception de la *Vie de Martin* par l'hagiographe de la *Vie de Romain* et la reconnaissance de son héritage littéraire qu'il cherche à égaler.

Au début du VI^e siècle, les *Vies* de Geneviève et des Pères du Jura sont également imprégnées du modèle martinien. L'hagiographe de la *Vita Genouefae* cite nominalement Martin à trois occasions : au chapitre 14¹⁶³, pour lui comparer Geneviève qui vient de protéger sa ville de la menace militaire des Huns, au chapitre 44, à propos d'un miracle de la sainte à Orléans, et aux chapitres 45 à 47, quand Geneviève se rend à Tours, le chapitre 45 marquant de nouveau une volonté de souligner la sainteté équivalente des deux héros puisque les esprits mauvais se plaignent d'être brûlés « entre saint Martin et Geneviève¹⁶⁴ ». Mais les traces de ce modèle littéraire sont plus larges. Toute la structure de la *Vie de Geneviève*, et en particulier ses voyages, son rôle d'autorité¹⁶⁵, rappellent l'action épiscopale de Martin, et plusieurs de ses miracles ont une parenté forte avec le

¹⁶² II V.Rom.Blau. 10 : Alors, ensuite, alors que les deux lumières rayonnantes de la religion s'aperçurent, s'étant déjà salués par avance, ils se réclamèrent chacun leur tour une bénédiction selon la coutume, puis ils tombèrent à terre, leurs saints genoux fixés au sol, menant tous deux leur prière en silence. Et, comme ils se relevaient de leur prière, avec une joie mêlée de tristesse, ils se ruèrent en même temps dans les bras l'un de l'autre. Se donnant mutuellement un saint baiser, ensemble, ils rendent grâce au Christ, fils de Dieu.

¹⁶³ V.Gen. 14 : *Summi antestites Martinus et Annianus pro uirtutum suarum admiratione ualde laudati sunt, eo quod unus apud Vangionum ciuitatem post pridie in bello in hermis offerendus, utriusque exercitus seuitia sedata, foedus obtenuit [...] Porro Genouefa nonne dignum est honorari, quae idem orationibus suis predictum exercitum, ne Parisius circumdaret, procul abegit ?* (Les très grands évêques Martin et Aignan reçurent force louanges en gage d'admiration pour leurs miracles, le premier pour avoir obtenu devant Worms un traité la veille du jour où il devait marcher sans armes au combat, la fureur des deux armées ayant diminué [...]. Partant, n'est-il pas juste d'honorer Geneviève qui repoussa au loin de la même façon, par ses prières, les troupes dont on a parlé, évitant que Paris ne soit encerclée ?)

¹⁶⁴ V.Gen. 45 : *inter sancto Martino et Genouefa.*

¹⁶⁵ La *Vie de Geneviève* a la même structure qu'une *Vie* d'évêque pour trois raisons majeures. La première, Geneviève se déplace beaucoup et est accueillie dans les différentes villes par le peuple et les autorités en procession, elle accomplit des miracles. La deuxième, elle est indépendante, représente une autorité et prend des décisions au niveau de l'organisation religieuse de la cité (construction de la basilique Saint-Denis) sans qu'il soit fait mention du moindre évêque. Elle interagit également avec les puissants et demande notamment l'annulation de condamnations à mort, s'inscrivant ainsi dans la longue lignée de saints qui intercedent pour la libération des captifs. La troisième tient dans le rôle de patronne que Geneviève adopte pour sa cité : patronne sur terre puisqu'elle la protège des Huns et la sauve de la famine, patronne au ciel après sa mort.

texte de Sulpice¹⁶⁶. L'application à une sainte de ce modèle du moine-évêque, qui devrait être totalement masculin, puisque la charge épiscopale n'est pas ouverte aux femmes, montre son pouvoir littéraire : même quand le personnage principal, ici Geneviève, n'a pas les fonctions publiques de Martin, la dimension exemplaire de la Vie écrite par Sulpice Sévère est si forte qu'elle dépasse la barrière de la réalité des événements, ce qui confirme son statut de paradigme dans l'écriture hagiographique.

Viventiole, lui aussi, donne la part belle à la spiritualité martinienne quand il écrit la *Vie des Pères du Jura*. Martin est cité treize fois dans le texte et Viventiole montre une connaissance très détaillée et de la *Vita* et du *Gallus* en faisant référence à des passages très précis comme, par exemple, au chapitre 46¹⁶⁷, où Romain, embrassant un lépreux, est comparé à Martin (I *V.Mart.* 18). Oyend, en particulier, entretient avec le saint tourangeau un rapport particulier. Il est témoin de miracles qui sont attribuables à l'intercession de Martin plutôt qu'à la sienne : la conservation intacte d'une ampoule d'huile venant de son tombeau durant un incendie ravageur et, plus brièvement évoquée, la survie de la communauté de Condat lors d'un autre incendie, ce qui est l'occasion pour Viventiole de louer Martin en plus de ses héros, soulignant que c'est leur association sainte qui permet le miracle¹⁶⁸. Oyend dialogue aussi avec plusieurs saints (*V.Patr.Iur.* 152-154¹⁶⁹), incluant Martin¹⁷⁰, ce qui fait, de nouveau, écho au *Gallus* (II, 13¹⁷¹). Il a une familiarité

¹⁶⁶ Le miracle du chapitre 44 est similaire à *Dialogues*, III, 4.

¹⁶⁷ *V.Patr.Iur.* 46 : *At uero sanctus Romanus, ut erat singulari benignitate conspicuus, consalutatis blandissime complexisque Martini in morem, utrumque sanctissima fide et caritate deosculatur.* (Mais saint Romain, avec cette gentillesse particulière que l'on admirait en lui, les salue de façon très aimable, les embrasse comme l'eût fait Martin, et, dans un très saint élan de foi et de charité, leur donne à chacun un baiser.)

¹⁶⁸ *V.Patr.Iur.* 161 : *Nam et hoc, quod insequens relaturus sum, licet nullus ambigat beatissimi Martini mirabilibus adplicari, tamen ignoro quis tam ignarus ac brutus sit ut non illic specialius nouerit uirtutum dona clarescere, ubi per unitatem fidei familiaris concordans residere noscitur gratia meritorum.* (Quant au fait que je vais rapporter dans la suite de mon récit, personne assurément n'hésitera à le rattacher aux miracles du bienheureux Martin ; mais j'ignore qui serait assez ignorant et stupide pour ne pas comprendre que le bienfait des miracles éclate d'une manière toute particulière dans les lieux reconnus comme le séjour de la grâce, parce que les mérites d'hommes unis dans la foi y font converger de façon plus habituelle les faveurs divines.)

¹⁶⁹ *V.Patr.Iur.* 152 : *In tantum mens ipsius abstrusis uitis pura pollebat ut etiam beatissimos Christi apostolos Petrum ac Paulum sanctumque Andream, adaeque apostolicum conspicuumque uirum Martinum episcopum et conloquio fuerit potitus et uisu.* (Son âme, débarrassée des vices, jouissait, grâce à sa pureté, d'un tel pouvoir, que même les bienheureux apôtres du Christ Pierre et Paul, et saint André, et également cet homme apostolique et illustre que fut l'évêque Martin, conversèrent avec lui et lui apparurent.)

¹⁷⁰ Les trois autres saints qui lui apparaissent sont des apôtres, ce qui classe indirectement Martin dans leur groupe.

¹⁷¹ *Gallus*, II, 13 : *Quodam die, ego et iste Sulpicius pro foribus illius excubantes, iam per aliquot horas cum silentio sedebamus, ingenti horrore et tremore, ac si ante angeli tabernaculum mandatas excubias duceremus, cum quidem nos, clauso cellulae suae ostio, ibi esse nesciret. Interim conloquentium murmur audimus et mox horrore quodam circumfundimur ac stupore, nec ignorare potuimus nescio quid fuisse diuinum. Post duas fere horas, ad nos Martinus egreditur. Ac tum eum iste Sulpicius, sicut apud eum*

Chapitre 2

particulière avec le saint tourangeau dont il peut « décrire en toute confiance le visage et l'aspect¹⁷² », détail que Viventiole emprunte à Sulpice¹⁷³, qui lui parle comme à un ami (il lui demande « comment il va¹⁷⁴ »), qui se décrit comme « son cher Martin¹⁷⁵ » et qui vient à son secours¹⁷⁶.

Plus tard dans le siècle, les Vies en prose de Fortunat laissent paraître leur héritage sulpicien. Le cas le plus frappant est celui de la *Vie d'Hilaire de Poitiers*, le mentor de Martin. En écrivant sa Vie, Venance Fortunat prend soin de revisiter plusieurs épisodes de la geste martinienne pour prouver que l'élève n'était pas supérieur au maître. Ainsi, il attribue à Hilaire une première expérience érémitique, avant même Martin, sur l'île de Gallinaria (chap.10) et lui fait ressusciter un bébé pas encore baptisé (chap. 12) là où le futur évêque de Tours ne ramenait à la vie « qu'un catéchumène adulte » (chap. 7).

nemo familiarius loquebatur, coepit orare ut pie quaerentibus indicaret quid illud diuini fuisset horroris quod fatebamur nos ambo sensisse, uel cum quibus fuisset in cellula conlocutus : tenuem enim nos scilicet et uix intellectum sermocinantium sonum pro foribus audisse. Tum ille, diu multumque cunctatus - sed nihil erat quod ei Sulpicius non extorqueret inuito (incredibiliora forte dicturus sum, sed Christo teste non mentior, nisi quisquam est tam sacrilegus, ut Martinum aestimet fuisse mentitum). - « Dicam, inquit, uobis, sed uos nulli quaeso dicatis : Agnes, Thecla et Maria mecum fuerant. » Referebat autem nobis uultum atque habitum singularum. Nec uero illo tantum die, sed frequenter se ab eis confessus est uisitari : Petrum etiam et Paulum Apostolos uideri a se saepius non negauit. (Certain jour, Sulpice que voici et moi montions la garde à la porte de Martin, et nous restions assis là, en silence, depuis déjà un certain nombre d'heures, saisis d'un prodigieux tremblement d'effroi, comme si nous étions des anges ayant reçu mission de monter la garde devant le tabernacle, alors qu'à vrai dire, ayant clos la porte de sa cellule, il ne savait pas que nous étions là. Sur ces entrefaites, nous entendons le murmure d'une conversation, et bientôt nous sommes envahis d'une sorte d'horreur sacrée et de stupeur, sans avoir pu ignorer qu'il y avait là je ne sais quoi de divin. Au bout de deux heures environ, Martin sort et s'approche de nous. Et c'est alors que Sulpice que voici - personne ne s'exprimant devant lui avec plus de familiarité - se mit à le prier de répondre à nos respectueuses questions en nous expliquant quelle avait été cette sorte d'horreur sacrée que nous déclarions avoir l'un et l'autre ressentie, et avec quelles personnes il s'était entretenu dans sa cellule : car, en fait, nous n'avions entendu devant la porte (et guère perçu) que le filet de voix d'une conversation. Alors lui, après avoir longuement et fortement hésité - mais il n'était rien que Sulpice ne lui arrachât malgré lui (je vais peut-être dire des choses bien incroyables, mais le Christ m'est témoin que je ne mens pas, à moins qu'on ne soit assez sacrilège pour estimer que Martin a menti) : - « Je vais vous le dire, répondit-il, mais je vous prie instamment de ne le répéter à personne : c'étaient Agnès, Thècle et Marie qui étaient avec moi. » Et il nous rapportait les traits et les manières de chacune d'elles. Mais, en toute vérité, il nous avoua que ce n'était pas seulement ce jour-là, mais bien des fois, qu'il recevait leur visite ; il ne nia pas non plus que, très souvent, il voyait les Apôtres Pierre et Paul.)

Martin voit Pierre et Paul. Viventiole reprend les mêmes saints et y ajoute André pour faire une équivalence avec les trois Pères du Jura (deux frères : Pierre et André/Romain et Lupicin, et un ajout plus tardif : Paul/Oyend).

¹⁷² V.Patr.Iur. 157 : [...] *de sancto ac beatissimo uiro Martino dicamus, cuius mihi quoque uultum atque habitum cum suprafatorum secretissime solebat exponere [...]*.

¹⁷³ Gallus II, 13 (à propos des saintes qui lui apparaissent) : *Referebat autem nobis uultum atque habitum singularum.*

¹⁷⁴ V.Patr.Iur. 159 : *beatissimus Martinus adsistens consalutatatum quoque qualiter ualeret interrogat.*

¹⁷⁵ V.Patr.Iur. 160 : *Martino tuo.*

¹⁷⁶ V.Patr.Iur. 159-160 : Oyend a envoyé deux moines chercher du sel de cuisine au bord de la Méditerranée. Comme ils ne reviennent pas, les autres moines du monastère commencent à critiquer Oyend. À ce moment, Martin lui apparaît, pendant la nuit, lui rappelle que les voyageurs étaient sous sa protection et, effectivement, ils reviennent vivants.

La *Vie de Martin* est également la seule à recevoir deux réécritures en vers aux siècles suivants, ce qui ne sera le cas d'aucune autre avant la période carolingienne¹⁷⁷. La Vie par Paulin de Périgueux, porteuse d'une visée pastorale¹⁷⁸, au V^e siècle, est suivie par la version de Venance Fortunat, à la fin du VI^e, qui entend contenter le public lettré.

La *Vie de Martin* construit donc un modèle de Vie marquée par la coexistence des éléments suivants : le maintien de la vie monastique et l'action épiscopale qui s'articule autour des thèmes de l'évangélisation, de la catéchèse, des voyages et du dialogue avec les puissants. Ce type de saint, le moine-évêque, connaît un grand succès au V^e siècle, avec une forte survivance au VI^e : c'est la situation de Just de Lyon, d'Augustin, d'Honorat, d'Hilaire d'Arles, de Germain d'Auxerre, de Romain de Blaye (moine-prêtre), de Fulgence, de Césaire, d'Aubin d'Angers, de Germain de Paris, de Maxime de Riez, de Paterne d'Avranches, d'Hilaire de Poitiers.

Il faut cependant noter que la part de texte consacré à la vie monastique a tendance à diminuer au cours du temps en faveur du récit des années de l'épiscopat. Les Vies lériniennes, qui retracent l'existence de moines de la même abbaye, sont particulièrement révélatrices du changement.

	Chapitres consacrés à la vie monastique	Chapitres consacrés à l'épiscopat
Vie d'Honorat	17 chapitres (8 à 24), soit 44 %	9 chapitres (25 à 33), soit 23 %
Vie d'Hilaire d'Arles	2 chapitres (chapitres 7 et 8), soit 6 %	19 chapitres (chapitres 9 à 27), soit 58 %
Vie de Césaire, I	5 chapitres (4 à 7, puis 12 [moine dans les faubourgs d'Arles]), soit 8 %	50 chapitres (13 à 62), soit 80 %
Vie de Césaire II	0 %	100 %
Vie de Maxime de Riez	3 chapitres (chapitres 4 à 6), soit 14 %	12 chapitres (chapitres 7 à 18), soit 52 %

Tableau 2: Part de la vie monastique et de l'épiscopat dans les Vies lériniennes

¹⁷⁷ Cf. Kirsch, 2004.

¹⁷⁸ Labarre, 1998.

À partir du VI^e siècle, aboutissement de ce processus, apparaissent des Vies d'évêques qui ne sont plus moines : Aignan, Épiphanes, Orens, Eutrope, Vivien, Loup, Apollinaire, Marcel, Nizier de Lyon, Lubin, Seurin, Amâtre, Médard, ainsi que six des héros de la *Vie des Pères*. Ces Vies sont héritières, dans leur structure, des chapitres consacrés à l'épiscopat des Vies de moines-évêques et les vertus des saints sont proches de celles de leurs collègues issus des monastères (essentiellement pour ce qui est de l'ascétisme, de la chasteté et du célibat, de la constance de caractère), mais elles s'accordent avec les liens croissants entre évêques et rois.

À l'inverse, les Vies d'ermites disparaissent presque entièrement à la fin du VI^e siècle, ce qui coïncide temporellement avec l'institutionnalisation du monachisme, à l'exception de quelques Vies de Grégoire de Tours qui s'inscrivent dans son projet d'ensemble de peinture de toutes les formes de sainteté et sont à lire en dialogue avec les autres biographies de l'œuvre¹⁷⁹.

Cette évolution accompagne un tournant dans l'histoire de l'Église occidentale, en particulier en Gaule, avec un accroissement du pouvoir politique des évêques et l'affirmation de leur rôle de patron terrestre autant que céleste pour leur diocèse¹⁸⁰.

III. Le développement géographique du genre de la Vie

III. 1. Un développement géographique inégal¹⁸¹

Après la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère, le genre de la Vie de saint connaît un succès progressif dans le monde latin et un développement géographique inégal. De fait, si l'on considère les textes conservés, il n'existe que deux Vies africaines, cinq Vies italiennes¹⁸² et aucune Vie issue des autres régions de l'Empire d'occident ou des autres royaumes qui lui ont succédé. Le reste des Vies, jusqu'à la fin du VI^e siècle, a été rédigé en Gaule. Il est difficile de considérer que la proportion varie si l'on ajoute les Vies

¹⁷⁹ Cf. chapitre 1.

¹⁸⁰ Nous reviendrons sur ce point dans les parties II (en particulier Chapitres 7 et 9) et III (Chapitre 11).

¹⁸¹ La bibliographie qui justifie les dates retenues dans le développement ci-après est présentée de manière étendue dans l'Annexe.

¹⁸² Gioanni, 2010.

perdues dont nous avons une attestation par ailleurs car l'essentiel d'entre elles est connu par Grégoire de Tours et concerne des saints gaulois¹⁸³. Ce développement inégal peut être mis en relation avec la propagation, inégale elle aussi, du culte des saints, mais il est toutefois impossible de considérer que ce phénomène n'existe qu'à sens unique puisque, si le culte favorise l'écriture des Vies, l'existence des Vies promet aussi le culte¹⁸⁴.

Cette inégalité géographique ne peut pas s'expliquer par une unique cause, qui serait le lien avec le mouvement monastique. De fait, de même que le culte des saints connaît un développement variable selon les régions qui peut s'expliquer par une multitude de raisons : politiques, théologiques, spirituelles, économiques, militaires¹⁸⁵..., une grande variété de motifs sont à l'origine de la surabondance de Vies en Gaule par rapport aux autres régions.

La répartition des Vies peut tout d'abord être mise en relation avec le culte des martyrs. En effet, comme ils sont les premiers individus à avoir été considérés comme des saints, ils sont aussi les premiers à avoir fait spontanément l'objet d'une vénération, souvent au lendemain de leur passion. Or la plupart des martyrs occidentaux sont d'Afrique, d'Italie et d'Espagne et leur culte reste vivace durant toute notre période, ranimé par les persécutions vandales et lombardes. La piété populaire, qui voit dans ces hommes et ces femmes une représentation plus concrète de Dieu, se nourrit de ces intercesseurs qui sont des figures familières. À l'inverse, en Gaule et en Bretagne, il y a peu de martyrs locaux, à tel point que, à la fin du IV^e siècle, Victrice de Rouen invite à recourir comme lui à l'importation de reliques venues de l'étranger pour favoriser le culte des saints dans son diocèse¹⁸⁶. Les confesseurs non martyrs, héros des Vies, sont en revanche des figures locales en Gaule, qui viennent combler un vide. Dans la mesure où ce manque n'existe pas ailleurs et que la production hagiographique de Passions vient satisfaire les besoins spirituels des gens, le besoin de nouveaux témoins du Christ se fait moins sentir, ce qui peut expliquer l'essor plus lent du genre de la Vie qui les promet.

¹⁸³ La seule vraie exception est la *Vie de Bassus*, moine italien, rédigée par un laïc, probablement italien lui aussi, dont atteste Eugippe dans sa lettre à Paschase à propos de la *Vie de Séverin*.

¹⁸⁴ La promotion du culte des saints dans les Vies sera abordée précisément dans la partie II, chapitre 9 (V et VI), et dans la partie III, chapitre 11 (I et II).

¹⁸⁵ Voir Beaujard et Prévot, 1998.

¹⁸⁶ Victrice de Rouen, *La louange des saints*, 10. Il explique qu'un petit morceau du corps est aussi efficace que le corps entier, invitant à l'importation de reliques pour ceux qui ne peuvent pas avoir un saint local enterré chez eux.

Chapitre 2

À ce titre toujours, le décalage entre l'Italie et la Gaule, en particulier, peut être lié à la place que les Vies parviennent à occuper dans la liturgie par rapport aux Passions. Il est sûr que certains (peut-être la majorité) de ces textes ont joué un rôle lors de la cérémonie qui marque la fête du saint en Gaule, comme l'attestent les Vies elles-mêmes¹⁸⁷. Ce statut marque une distance avec Rome. En effet, le décret du pseudo-Gélase met en garde contre la lecture liturgique des Passions et des Vies non hiéronymiennes¹⁸⁸, ce qui pourrait avoir été appliqué en Italie¹⁸⁹. En ce cas, sans usage liturgique, le genre de la Vie aurait eu du mal à s'imposer face au genre de la Passion, déjà bien implanté et officiellement reconnu. À l'inverse, si ce discours normatif a été nécessaire, c'est parce qu'une situation différente se déroulait sûrement en Gaule. De là, il est possible d'imaginer que l'usage pastoral de ces textes, très développé à cet endroit, a favorisé la rédaction de nouvelles Vies, les auteurs et commanditaires considérant nécessaire de doter, eux aussi, leur cité de la fête solennelle de son patron¹⁹⁰.

La disparité géographique peut aussi être rapprochée des débats théologiques et doctrinaux qui secouent les différents royaumes. Si, au V^e siècle, la Gaule est divisée entre Francs, Wisigoths et Burgondes, de 482 à 561, les Francs s'emparent peu à peu de l'ensemble du territoire, à l'exception de la Septimanie qui reste wisigothe. Leur prise de pouvoir a des conséquences sur le statut de l'Église gauloise. De fait, contrairement aux autres royaumes germaniques¹⁹¹, les Francs sont catholiques, depuis la conversion de Clovis, et parviennent à se définir comme les héritiers de l'Empire romain¹⁹². À partir de 516, plus précisément, l'ensemble de la Gaule, à l'exception de la Provence ostrogothe¹⁹³, est sous domination de rois catholiques, puisque Sigismond, le nouveau souverain burgonde, s'est converti, contrairement à son père Gondebaud. L'appui de l'Église devient, dès lors, un moyen d'assurer la stabilité du pouvoir et, à l'inverse, s'ils ne

¹⁸⁷ Le relevé complet des allusions à la lecture publique se trouve dans le chapitre 4. M. Van Uytfanghe (Van Uytfanghe, 2005) résume parfaitement bien la question.

¹⁸⁸ Décret du pseudo-Gélase, 4 : *Sed ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur.* (Mais selon une coutume ancienne et selon une prudence particulière, ils ne sont pas lus dans la sainte Église romaine, parce que les noms de ceux qui les ont écrits sont totalement inconnus et qu'ils sont considérés par les non croyants et par les ignorants comme superflus ou comme moins appropriés que ne l'était la réalité des faits.)

¹⁸⁹ Gioanni, 2010 p. 375-376.

¹⁹⁰ Cette question sera développée plus amplement dans la partie II, chapitre 9 (V et VI).

¹⁹¹ Les Wisigoths sont ariens. Les Burgondes également, avant la conversion de Sigismond.

¹⁹² Grégoire de Tours, *Hist. Franc.* II, 38. Après sa victoire contre Alaric, Clovis reçoit à Tours les insignes du consulat. Sur la romanisation des Francs, voir notamment Sot, 1996.

¹⁹³ Et de la Septimanie, toujours.

touchent pas aux évêchés préexistants, les rois ont à cœur de s'immiscer graduellement dans les décisions de l'Église.

À ce titre, le concile qui se tient à Orléans en 511 et qui réunit 32 évêques gaulois est parfois qualifié de premier « concordat¹⁹⁴ ». En effet, celui-ci reconnaît à Clovis et à ses descendants, dirigeants d'un régime monarchique considéré comme de droit divin et comme un garant de l'orthodoxie, le droit d'intervenir dans des décisions de l'Église comme dans la nomination des évêques¹⁹⁵. L'Église n'est pas perdante : cette association lui assure de conserver les privilèges accordés par l'Empire romain et elle bénéficie de cadeaux des puissants qui font d'elle une propriétaire foncière et un pouvoir économique. Il y a un donc un lien réciproque et particulier au royaume franc entre Église et État qui se révèle propice à l'essor du genre de la Vie de saint.

De fait, les souverains burgondes et francs sont attachés au culte des saints et favorisent son développement. Clovis, dès le début du siècle, noue un lien particulier avec Martin : en 507, alors qu'il fait route vers le sud pour affronter les Wisigoths, il interdit à ses troupes de piller la Touraine et « fait alliance » avec le saint tourangeau qui devient une figure protectrice du royaume¹⁹⁶. Plus tard, il se fait inhumer *ad sanctos* dans la basilique des Saints Apôtres à la construction de laquelle il a poussé. Cette association avec Martin fait du saint, et des saints reconnus au même titre, des protecteurs des rois, des garants de leurs victoires militaires et de la survie de leur royaume, ce qui présuppose un pacte personnel entre le roi et les saints.

Durant le même temps, du côté burgonde, Gondebaud, bien qu'arien, n'est pas hostile à la dévotion aux saints et les évêques locaux en font un atout pour tenter de le convertir au catholicisme¹⁹⁷. Son fils Sigismond, converti quant à lui, est également favorable au culte des saints et permet la fondation du monastère d'Agaune sur les lieux du martyre de la légion thébaine.

Après Clovis, ses descendants et successeurs, qui se partagent son royaume, s'inscrivent dans sa lignée et contribuent à resserrer les liens entre pouvoir et Église en révérançant les saints. Childebert, dont le siège est à Paris, leur est très favorable et il pousse à l'élection d'évêques amis des saints comme Aurélien à Arles¹⁹⁸ ou Germain à Paris¹⁹⁹,

¹⁹⁴ Pietri, 1998.

¹⁹⁵ Il s'agit d'une implication progressive qui a tendance à dépasser ce que les conciles permettent (Pietri, 1998, p. 759-760).

¹⁹⁶ Greg.Turon., Hist.Franc., II, 37.

¹⁹⁷ Beaujard, 2000, p. 161-166.

¹⁹⁸ V.Pat. 15.

¹⁹⁹ V.Germ.Paris. 12.

Chapitre 2

avant de choisir de se faire enterrer *ad sanctos*, dans la basilique Saint-Vincent, qu'il a fait construire à l'ouest de la ville²⁰⁰. Son neveu Théodebert se comporte de manière relativement similaire. Clotaire, un autre des fils de Clovis, dont le royaume a pour base Soissons, a un comportement plus mitigé selon les sources. Ses relations avec Germain ne sont pas aussi bonnes que celles d'autres rois²⁰¹ et il confie l'Auvergne à son fils Chramne qui viole notamment l'asile que représente la basilique Saint Julien de Brioude. Il n'est cependant pas réellement hostile au culte des saints, reconnaissant la *uirtus* de Martin, il fait un pèlerinage à Tours pour obtenir le pardon et, finalement, choisit de se faire enterrer *ad sanctos*, près de saint Médard à Soissons²⁰². Les souverains suivants, et en particulier Gontran qui est exalté par Grégoire de Tours, adoptent la même position de respect vis-à-vis des saints et de soutien à leur culte²⁰³.

L'Église du royaume franc, associée au pouvoir royal, se voit comme un rempart contre l'arianisme et un bastion de l'orthodoxie et les Vies de confesseurs, qui combattent pour cette foi droite, sont aussi un moyen religieux et politique d'exalter cette responsabilité dans le monde et ce lien privilégié entre rois, saints et évêques.

À l'échelle plus locale, le succès du genre littéraire peut être rapproché du rôle important de la gestion épiscopale en Gaule. Les évêques, au cours des V^e et VI^e siècles, parviennent à conserver les privilèges conférés par l'Empire et récupèrent des fonctions politiques terrestres, qu'on peut qualifier de fonctions seigneuriales²⁰⁴ (aide aux pauvres, fonctions juridiques²⁰⁵...). Les diocèses deviennent plus riches, grâce aux legs faits par les hommes de familles aisées qui entrent dans le clergé et grâce aux donations foncières des rois, et les pasteurs, dans ce cadre, acquièrent un réel pouvoir. L'hagiographie, dont ils commandent l'écriture, devient un moyen d'asseoir ce pouvoir en lui donnant une ancienneté, des garants, en faisant, en somme, une Histoire sainte du diocèse qui s'accroche à la grande Histoire sainte. Les évêques, ainsi, s'inscrivent dans une lignée qui remonte au Christ et aux apôtres, ils deviennent des médiateurs privilégiés eux aussi et, usant de leurs origines souvent aristocratiques, croisent pouvoir religieux et influence politique²⁰⁶. *Sanctitas* et *nobilitas* se rejoignent²⁰⁷. Cette place que les évêques réussissent

²⁰⁰ Duval, Topographie chrétienne VIII.

²⁰¹ Dumézil et Wagner, 2022

²⁰² Grégoire de Tours, Histoire des Francs IV, 19

²⁰³ Beaujard, 2000.

²⁰⁴ Heinzelmänn, 1976.

²⁰⁵ Nous détaillons cela dans la deuxième grande partie, dans le chapitre sur la Vie publique des saints.

²⁰⁶ Brown, 2012.

²⁰⁷ Pietri, 1998, p. 1071.

à s'assurer dans le royaume franc contribue donc au succès du genre de la Vie de confesseur qui devient, de plus en plus au VI^e siècle, la Vie d'évêque.

À l'inverse, les royaumes ariens ne pratiquent, logiquement, pas ce traitement de faveur des évêques catholiques, bien que Théodoric, roi ostrogoth d'Italie du Nord soit très tolérant. En conséquence, il est plus difficile pour les pasteurs locaux de d'installer matériellement le culte d'un de leurs prédécesseurs à l'épiscopat, n'ayant ni l'accord politique, ni les moyens financiers pour construire un centre de pèlerinage. Le culte des martyrs et des figures apostoliques, plus anciens, semble suffire, d'où un essor moins rapide du genre de la Vie de saint confesseur.

À ces raisons politiques et ecclésiologiques, il faut rajouter une cause littéraire. En effet, l'existence de Vies dans une zone géographique suscite l'écriture de nouvelles Vies. Le regroupement, au début de l'existence du genre, en foyers de production hagiographique permet de formuler l'hypothèse d'un « cercle vertueux » de la *Vita*, la lecture de textes antérieurs inspirant l'écriture de nouveaux pour exalter des figures méritantes et plus récentes. En Gaule, en particulier, le statut de modèle littéraire de la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère, redoublé dans une moindre mesure par celui de la *Vie de Germain d'Auxerre* de Constance de Lyon, facilite le passage à l'écriture suivant son exemple. Dans le même temps, la faible production de Vies peut ralentir le phénomène, en Italie, notamment, où le modèle, uniquement épiscopal, de la *Vie d'Ambroise* peine à être imité et où les œuvres hagiographiques d'Ennode n'ont pas pu avoir le même type de diffusion populaire que les Vies épiscopales gauloises.

III. 2. Les lieux d'écriture des Vies

III. 2. 1. Le cas de la Gaule²⁰⁸

La Gaule est le lieu d'écriture de la grande majorité des Vies de notre corpus. Si l'on regarde cette répartition géographique de plus près, il est possible de noter que les Vies semblent se concentrer dans des pôles de production marqués par la présence d'une élite cultivée ou par une forte influence monastique, ce qui plaide en faveur d'une lecture

²⁰⁸ Pour les datations, voir principalement : Godding, 2001 ; Van Uytvanghe, 2007 (qui place cependant par erreur la *Vie de Maurille*, de Magnobode, au milieu du V^e siècle); Heinzelmann, 2010.

Chapitre 2

de ces textes selon l'angle de la sociologie religieuse, même si le VI^e siècle est caractérisé par une diversification des figures de sainteté proposées.

Un tiers des Vies gauloises provient du Sud-Est de la Gaule, c'est-à-dire de Lyon et de Provence. La première Vie gauloise en dehors de la *Vie de Martin* est celle de Just, écrite, dans sa version la plus ancienne²⁰⁹, sûrement dans les mêmes années, vers 420. Par la suite, aux V^e et VI^e siècles, plusieurs hagiographes appartiennent au milieu lyonnais. Constance, clerc du diocèse, écrit la *Vie de Germain d'Auxerre* [BHL 3453] vers 480, et attribue l'idée de la rédaction à l'évêque de Lyon, Patient²¹⁰. Quelques décennies plus tard, vers 520, Viventiole, encore moine de Condat et futur évêque lyonnais, écrit la *Vie des Pères du Jura* au sujet des premiers abbés des monastères de l'est de la Gaule, Romain [BHL 7309], Lupicin [BHL 5073] et Oyend [BHL 2665]. Vers 525, l'hagiographe de la *Vie des abbés d'Agaune*, membre de ce monastère, montre une très bonne connaissance de l'Église lyonnaise, dont Hymnémode, le premier de ses héros, est originaire, et peut probablement être rattaché à ce milieu littéraire²¹¹. Durant ces années, la *Vie de Just*²¹² voit apparaître probablement deux avatars, qui ne sont pas des réécritures²¹³, mais une version plus brève²¹⁴ [BHL 4599] et une version plus longue [BHL 4600], augmentée notamment d'un prologue métalittéraire²¹⁵. Vers la fin du VI^e siècle, Lyon est encore le lieu de la rédaction d'une *Vie de Nizier* [BHL 6088], anonyme mais rédigée par un proche de l'évêque Ethère, Vie connue de Grégoire de Tours qui se met en tête de la compléter²¹⁶.

²⁰⁹ Isaïa, 2012. Cette Vie ayant été découverte récemment, elle est absente de la BHL.

²¹⁰ Que cela soit vrai ou seulement pour satisfaire un topos rhétorique, il présente cette commande dans une lettre qu'il adresse à Patient.

²¹¹ Vogüé, 2003a ; Chevalley et Roduit, 2014.

²¹² Pour plus de détails sur la datation de ces différentes versions, voir annexe.

²¹³ Sur l'antériorité de ce qu'elle a nommé la *Vita antiquior* sur les deux autres, voir Isaïa, 2012. Sur l'antériorité de la *Vita breuior* sur la *Vita longuior*, voir Heinzlmann, 2010.

²¹⁴ Peut-être destinée à une lecture publique.

²¹⁵ Pour plaire à un public plus lettré, peut-être, ou par imitation des autres Vies. Le prologue, cependant, pourrait être issu de la première version qui commence par *itaque*, ce qui laisse supposer qu'il y avait quelque chose avant le début du texte.

²¹⁶ V.Patr. VIII, prol. : *De cuius uita retenetur quidem exinde libellus nobiscum, nescio quo compositus, qui multas quidem uirtutes eius pandit, non tamen uel exordium natiuitatis conuersionisque eius uel seriem uirtutum declarat ad liquidum. Et licet nec nos omnes eius uirtutes inuestigauimus, quas per eum Dominus uel occulte operari est dignatus uel publicae, tamen quae ad priorem auctorem non peruenerunt etsi rusticiori stilo pandere procurauimus.* (Nous possédons sur sa vie un livre dont j'ignore l'auteur, qui nous fait connaître nombre de ses miracles, mais cependant sans tirer au clair l'origine et de sa naissance et de sa conversion, ni toute la série de ses miracles. Bien que nous n'ayons pas recherché tous les miracles que Dieu a jugé dignes d'être opérés par lui, soit en secret, soit publiquement, néanmoins nous nous sommes proposé, en dépit de notre style trop grossier, de faire connaître ceux qui ne sont pas parvenus à la connaissance de ce précédent auteur.) L.Pietri (Pietri, 2016, p. 104, n.31) considère que Grégoire fait ici allusion à la Vie anonyme de Nizier transmise par les MGH.

Ce succès du genre de la Vie à Lyon, en coexistence avec une littérature martyriale²¹⁷, peut s'expliquer par la survivance d'un cercle de lettrés sous la domination burgonde puis franque²¹⁸, par l'ancienneté de l'Église lyonnaise dont la priorité n'est plus à l'installation mais au développement, et aux contacts entre Lyon et les monastères²¹⁹ puisque plusieurs de ces Vies²²⁰ font la promotion du milieu monastique. En effet, l'identité du diocèse de Lyon doit beaucoup au V^e siècle à la figure d'Eucher²²¹, évêque de 434 à 449, issu du milieu lérinien et auteur d'un éloge de la vie ascétique, le *De laude eremi*. Après lui, et peut-être grâce à lui, un à deux monastères²²² sont implantés sur le territoire de la ville, monastères qui essaimeront à leur tour, puisqu'Ambroise, le deuxième abbé d'Agaune, est issu du monastère de l'Île-Barbe.

Après Lyon, c'est en Provence, et particulièrement autour de l'abbaye de Lérins, donc dans le milieu monastique également, que la production de Vies est la plus importante. Le précurseur est Hilaire d'Arles, lettré issu du monastère, dont l'œuvre porte les traces de la lecture des hagiographies de Jérôme²²³ et de Sulpice Sévère²²⁴. Il rédige la *Vie* de son prédécesseur, Honorat [BHL 3975], sous la forme d'un sermon et éloge prononcé en 431, un an après la mort de son maître. Ce texte est une source d'inspiration directe²²⁵ pour son hagiographe, Honorat de Marseille, qui écrit une *Vie* d'Hilaire [BHL 3882] quelques décennies plus tard, vers 475. Peu après, au début du VI^e siècle, un auteur anonyme rédige la *Vie de Loup* [BHL 5087c], un saint issu, lui aussi du monastère de Lérins, mais rien ne prouve que cet hagiographe appartienne, lui-même, au milieu lérinien ou arlésien²²⁶. Également durant ce siècle est écrite une *Vie de Pacôme le jeune ou Posthume* en latin [BHL 6411], antérieure à la traduction de la Vie grecque de Pacôme

²¹⁷ *Passion des martyrs de la légion thébaine* d'Eucher par exemple.

²¹⁸ Riché, 1962.

²¹⁹ de Vregille, 1983 ; Rubellin, 1995.

²²⁰ Comme la plupart des Vies des IV^e et V^e siècles en Gaule.

²²¹ Sur les liens entre vie monastique et épiscopat chez Eucher, voir Dulaey, 2003.

²²² À ce sujet, voir Ripart, 2021, p. 216-236. S'intéressant aux monastères lyonnais, il pose la question de leur emplacement. S'il est sûr qu'un monastère existait à l'Île-Barbe, comme le confirme notamment la *Vie des abbés d'Agaune*, le monastère (*interamnisi*) qu'évoque la *Vie des Pères du Jura* est plus difficile à situer et pourrait être autant un monastère situé à la Confluence (Ainay, peut-être, la Saône et le Rhône se rejoignant plus haut qu'aujourd'hui) que celui de l'Île-Barbe (entre deux bras de la Saône).

²²³ Il cite la *Vie de Malchus*, 3 : *uici pessima uictoria* au chapitre 23 de la *Vita Honorati*.

²²⁴ Martin et Honorat, moines évêques, partagent beaucoup de points communs. Pour citer les plus frappants : ils choisissent une île comme ermitage (Gallinaria/Lérins), ils sont des moines qui deviennent évêques sans quitter leur mode de vie monastique, ils se caractérisent par la constance de leur caractère.

²²⁵ Honorat de Marseille présente Hilaire comme un hagiographe et les deux textes comportent beaucoup de parallèles stylistiques et thématiques (pour en donner un exemple, la justification d'absence de renseignements sur la naissance et la jeunesse du saint est la même).

²²⁶ L'auteur de la *Vie de Loup* est probablement troyen (cf. Crété-Protin, 2002). Il a de plus peut-être eu entre les mains la *Vie de Germain d'Auxerre* de Constance de Lyon car le miracle rapporté au chapitre 8 de la *Vita Lupi* est très proche de celui rapporté au chapitre 38 de la *Vie de Germain*.

par Denys le Petit [BHL 6410]²²⁷. Ce texte cependant présente trop de différences avec ce que l'on sait du père du cénobitisme pour être considéré comme une source fiable : il s'agit d'une « vie fictive » selon Adalbert de Vogüé²²⁸. Au milieu du siècle, l'Église arlésienne reçoit la Vie d'un nouvel évêque, celle de Césaire, en deux livres [BHL 1508 et 1509], produit du travail collectif de trois évêques provençaux et de deux prêtres du diocèse. À la fin du siècle, un dernier moine de Lérins reçoit une hagiographie : il s'agit de la *Vie de Maxime de Riez*²²⁹ [BHL 5853], commandée par l'évêque local Urbicus à Dynamius. Celui-ci s'appuie, pour cela, sur l'éloge en l'honneur du saint rédigé quelques décennies plus tôt par Fauste [BHL 5852]²³⁰. Dynamius est peut-être aussi l'auteur d'une Vie de Marius²³¹ [BHL 5540], abbé à Sisteron, mais cette attribution est contestée²³².

La production hagiographique provençale, particulièrement prolifique, n'est pas limitée aux moines issus de Lérins et se complète par des Vies de « simples » pasteurs. Au tout début du VI^e siècle, Vérus, évêque d'Orange, écrit une *Vie d'Eutrope* [BHL 2782], son prédécesseur à l'épiscopat. Plus tard, un auteur anonyme s'intéresse à Apollinaire de Valence et rédige sa Vie [BHL 634] dans la deuxième moitié du VI^e siècle. De même, les *Vies* de Mitre²³³, confesseur réel ou non d'Aix²³⁴, [BHL 5973] et de Marcellin, évêque d'Embrun [BHL 5227], ont probablement été écrites en Provence dans la deuxième partie de ce siècle. Marcel, évêque de Die [BHL 5247b], bénéficie lui aussi d'une *Vita*, dont la faible diffusion prouve la nature locale de l'auteur, mais le texte que nous avons aujourd'hui est une réécriture du IX^e siècle²³⁵ : l'auteur de ce remaniement, Posthumus

²²⁷ L'édition la plus récente de cette Vie est de A. Diem et H. Müller (Diem et Müller, 2010). Les passages problématiques du texte ont été éclairés par H. Müller préalablement (Müller, 2014).

²²⁸ Vogüé, 1979.

²²⁹ Boulhol et Jacob, 2014.

²³⁰ Sur les liens entre le texte de Dynamius et celui de Fauste, voir P. Boulhol et al. 2014 qui proposent une édition, une traduction et une introduction-commentaire de ces textes. Sur l'inscription de la *Vie de Maxime* dans son contexte socio-politique, voir Dumézil, 2009.

²³¹ Le saint est classé sous le nom de *Marinus ab. Bodanensis*, dans la *Bibliotheca hagiographica latina*, mais cette dénomination est corrigée en Marius dans le *Nouum supplementum*.

²³² M. Heinzlmann (Heinzlmann, 2010, p. 57, n. 133) considère que la Vie est bien de Dynamius, mais il admet qu'il y a une interpolation à usage liturgique du XI^e siècle dans le chapitre 3.

²³³ L'édition la plus récente de la *Vie de Mitre* est dans la thèse de M. Carrias (Carrias 1969, p. 29-67).

²³⁴ Il n'y a aucune preuve de l'existence de Mitre (Carrias 1969, repris par Coulet, 2013). La seule information certaine est que le culte de Mitre est attesté depuis le VI^e siècle, autour d'une pierre vue comme l'emplacement de son tombeau. Une hypothèse est que le saint a été créé à partir de cette inscription, pour donner un saint local à Aix : le saint serait alors soit la romanisation d'une figure grecque, Démétrios de Périnthe, dont les reliques auraient été apportées en Provence, soit une mécompréhension d'un lieu de culte mithriaque, le nom latin du saint, Mitrias, ressemblant fortement à Mithra. Si M. Carrias rejette ces interprétations dans son ouvrage, P. Courcelle (Courcelle, 1969) considère qu'il n'est pas possible d'écarter réellement ces conjectures.

²³⁵ Dolbeau, 1983. La Vie en prose a probablement été rédigée en concomitance avec une Vie en vers [BHL 5247c], il s'agit d'un *opus geminatum*.

Urfinus, a cependant lu la Vie du VI^e siècle. En effet, il écrit dans sa préface : « nous avons lu ou entendu des récits véridiques sur le bienheureux Marcel²³⁶ » et sa bonne connaissance des réalités historiques comme celle des noms propres atteste de l'existence de sa source²³⁷. Grâce à Grégoire de Tours²³⁸, nous pouvons également supposer l'existence d'une ou plusieurs *Vies* d'Hospice de Nice, dont nous n'avons trouvé, pour le moment, aucun manuscrit.

Dans le reste de la Gaule, les *Vies* sont moins nombreuses avant le début du VI^e siècle. Après Sulpice Sévère, en Aquitaine, la première Vie est la version en vers de son œuvre, proposée par Paulin de Périgueux [BHL 5617], vers 460, sur demande de l'évêque de Tours Perpetuus. En Aquitaine également, à la même période, un anonyme écrit une *Vie de Romain de Blaye* [BHL 7306], réécrite au VI^e siècle²³⁹ [BHL 7307], et montre, lui aussi, une solide connaissance de la *Vita Martini*.

À partir du VI^e siècle, la répartition géographique des *Vitae* devient plus variée, bien que plus difficile à préciser du fait du manque de précision sur les auteurs. Au tout début du siècle est écrite une *Vie d'Orens* (Orientius) d'Auch [BHL 6344]. La question de l'authenticité de la version que nous en avons fait encore débat, mais, s'il s'agissait d'une retouche plus tardive, elle s'inspire néanmoins d'un texte du VI^e siècle²⁴⁰. En 520, un (ou une) anonyme rédige la *Vie de Geneviève*²⁴¹ [BHL 3335], première Vie parisienne, et, dans les mêmes années, sans qu'il y ait eu de contact entre les deux²⁴², un autre auteur écrit la *Vie de Loup de Troyes*²⁴³. Un orléanais écrit, à peu près à la même période, la *Vie d'Aignan* [BHL 473], une autre figure de la lutte contre les Huns²⁴⁴. Une *Vie de Lautein* de Silèze [BHL 4800] a probablement été rédigée au cours du VI^e siècle également. Au milieu du siècle, l'Aquitaine est de nouveau un lieu de productions hagiographiques, avec

²³⁶ V.Marc.Die. 1 : *de beato Marcello* [...] *audiuimus sub ueritate gesta uel legimus*.

²³⁷ Dolbeau, 1983, p. 112.

²³⁸ Greg.Tur., *Histoire des Francs* VI, 6 : *Qui multa mihi et alia de eius uirtutibus narravit, sed prohibuit me res illa loqui, quia audiui uitam ipsius a multis fuisse conscriptam*. (Il m'a raconté encore beaucoup d'autres de ses miracles, mais il m'a interdit de parler de ces choses parce que j'ai appris que la vie du saint a été écrite par beaucoup de personnes.) Les témoignages de Grégoire sur Hospice correspondent à BHL 3887 et BHL 3988.

²³⁹ Heinzelmänn, 2010.

²⁴⁰ Pour le débat sur la question, voir Dumézil, 2005, p. 729. Tout est résumé dans l'annexe.

²⁴¹ Sur la datation de la *Vie de Geneviève A*, voir Heinzelmänn et Poulin, 1986.

²⁴² L'auteur de la *Vie de Loup* (comme Constance dans la *Vie de Germain*) ne mentionne pas Geneviève. Cela plaide pour une datation précoce de la *Vie de Loup*, avant que le culte de Geneviève ne devienne si important à Paris.

²⁴³ À propos du débat sur la date de la *Vie de Loup*, voir Crété-Protin, 2002.

²⁴⁴ Sur la date de la *Vie d'Aignan*, voir Loyen, 1969 ; Heinzelmänn, 2010.

Chapitre 2

la *Vie de Vivien de Saintes* [BHL 1324] et une *Vie de Maixent*, abbé près de Poitiers, dont nous ne connaissons l'existence que par Grégoire de Tours²⁴⁵. Plusieurs autres Vies ont pu être rédigées à la même époque en Aquitaine, mais l'état du texte transmis laisse penser qu'elles ont été fortement retouchées par la suite²⁴⁶.

Le dernier tiers du siècle voit une augmentation de la production hagiographique en Gaule grâce aux *Vies* de Venance Fortunat. S'il n'est pas le premier à écrire sur commande, probablement, il est le premier à qui autant d'évêques différents se sont adressés. Cette situation montre la généralisation, à la fin du VI^e siècle, d'un phénomène déjà bien esquissé : il apparaît normal de s'adresser à un lettré, qui n'a pourtant jamais connu le saint, pour obtenir une Vie²⁴⁷. Malgré l'apparente modestie de ses préfaces, entre 565 et 600, Fortunat ne rédige pas moins de sept Vies en prose (Aubin d'Angers [BHL 234], Hilaire de Poitiers [BHL 3885-3886], Marcel [BHL 5248], Seurin de Bordeaux [BHL 7652], Germain de Paris [BHL 3468], Radegonde [BHL 7048], Paterne d'Avranches [BHL 6477]) et une *Vie de Martin* en vers [BHL 5624], dernière Vie poétique avant le VIII^e siècle en Gaule²⁴⁸, qui montre ses qualités rhétoriques et semble s'adresser à un public capable d'apprécier son travail, ainsi que plusieurs poèmes hagiographiques plus brefs. Il est aussi l'auteur d'une *Vie de Rémi de Reims*, résumé d'une Vie antérieure plus développée, mais la version que nous possédons actuellement [BHL 7150], attribuée à Fortunat par B. Krusch, n'est pas de lui²⁴⁹. Plusieurs Vies de la fin du VI^e siècle (ou du début du VII^e siècle), la *Vie de Lubin de Chartres* [BHL 4847] et de Médard de Noyon [BHL 5864]²⁵⁰, notamment, lui ont été attribuées, ce qui peut être expliqué par la ressemblance stylistique et thématique entre ces textes et ceux de Fortunat et implique, par conséquent, la diffusion large et la valeur de modèle littéraire de ceux-ci²⁵¹.

Durant la même période, Grégoire de Tours produit un large éventail de textes hagiographiques qui, s'ils sont unis thématiquement, relèvent de plusieurs genres

²⁴⁵ Greg. Tur. *Histoire des Francs* II, 37 : Il a opéré beaucoup d'autres miracles et, si quelqu'un veut les rechercher avec diligence, il les découvrira en lisant le livre de sa vie.

²⁴⁶ C'est le cas de la *Vie de Naamat de Rodez* [BHL 6027], de la *Vie de Junien de Comodoliacus* [BHL 4560], de la *Vie d'Avit de Sarlat* [BHL 884], de la *Vie d'Amand* [BHL 330], *d'Amans de la forêt de Boixe* [BHL 350].

²⁴⁷ Cela marque l'évolution de la Vie, de l'expérience personnelle au genre littéraire codifié.

²⁴⁸ Kirsch, 2004.

²⁴⁹ Une *Vie de Rémi de Reims* aujourd'hui perdue, sûrement longue, a été écrite au VI^e siècle. Venance Fortunat en avait fait un abrégé vers 570, qui n'a pas été conservé non plus. La version que nous avons aujourd'hui et qui a été faussement attribuée à Fortunat par B. Krusch est un deuxième résumé à usage liturgique, probablement fondé sur le premier, écrit à Reims au milieu du VIII^e siècle (740-760). Cf. Heinzelmann 2010 ; Isaïa 2010, p. 62, n. 157.

²⁵⁰ Pour un bilan sur l'attribution de la *Vie de Médard*, voir Gomez, 2017.

²⁵¹ Collins, 1981.

littéraires : des notices hagiographiques (*Le livre des martyrs* et *La Gloire des confesseurs*, ainsi que certains chapitres de *L'Histoire des Francs*), des recueils de miracles (*Les miracles de saint Martin*, *Les miracles de saint André*, *Les miracles de saint Julien de Brioude*). *La Vie des Pères*²⁵² constitue un texte singulier par rapport à ses prédécesseurs. S'il existe, au VI^e siècle, des Vies collectives (la *Vie des Pères du Jura*, la *Vie des abbés d'Agaune*), la particularité du texte de Grégoire de Tours est de présenter des figures qui n'ont, à première vue, aucun rapport entre elles (des moines, des ascètes, des prêtres et des évêques, des hommes et une femme, des gens de régions différentes...), si ce n'est la sainteté, dont, après des prologues thématiques, il s'efforce d'illustrer les différentes facettes. Il s'agit donc d'une collection de Vies qui incarne un projet d'ampleur générale sur ce que c'est que d'être saint.

Cette entreprise hagiographique totalisante peint un vaste tableau de la sainteté, ce qui n'est pas sans rejoindre les ambitions de la vaste fresque historique de Grégoire, l'*Histoire des Francs* : ainsi, dans la *Vie des Pères*, se dessine une histoire de l'Église à travers ses figures de sainteté.

Durant ce dernier quart du siècle, la production hagiographique continue de se diversifier géographiquement en Gaule. En plus des *Vies* de Lubin de Chartres et Médard de Noyon, ont été rédigées une *Vie d'Eptade d'Autun* [BHL 2576] (la version que nous avons est légèrement retravaillée²⁵³) et une *Vie d'Avit d'Orléans* [BHL 879]. À la fin du VI^e siècle, l'évêque Aunaire d'Auxerre commande, lui aussi, deux Vies à Étienne l'Africain : la *Vie de Germain* en vers, que nous n'avons pas, et la *Vie d'Amâtre d'Auxerre* en prose [BHL 356].

III. 2. 2. L'Italie

La production hagiographique italienne, entre le IV^e et le VI^e siècle, consiste principalement en Passions²⁵⁴ et le nombre de Vies est très faible par rapport à la Gaule. La plus ancienne est la *Vie d'Ambroise* [BHL 377] (probablement rédigée depuis

²⁵² Lupicin et Romain du Jura [BHL 5074], Allyre [BHL 4264], Abraham [BHL 14], Quintien [BHL 6997], Pourçain [BHL 6903], Gall [3259], Grégoire de Langres [BHL 3665], Nizier de Lyon [BHL 6089], Patrocle [BHL 6519], Friard [3148], Caluppa [BHL 1535], Emilien et Bracchion [BHL 106], Lupicin reclus [BHL 5075], Mars [BHL 5671], Senoch [7577], Venance [8526], Nizier de Trèves [BHL 6090], Ours et Leubais [BHL 8454], Monégonde [BHL 5995], Libert [BHL 4846].

²⁵³ Pietri et Heijmans, 2013a, p. 639 : les deux seuls manuscrits de la *Vita* présentent des traces de corruption au niveau des noms propres essentiellement.

²⁵⁴ Sur les Passions italiennes, voir Lanéry, 2010.

l'Afrique du Nord d'ailleurs) de Paulin de Milan vers 422²⁵⁵, marquée par l'héritage des œuvres d'Athanase, Jérôme et Sulpice Sévère.

Au milieu du siècle, les *Actes de Silvestre* [BHL 7743] entretiennent des parentés avec le genre de la *Vita*. Leur prologue, présent dans plusieurs manuscrits, les décrit comme une traduction depuis le grec d'une œuvre d'Eusèbe de Césarée²⁵⁶, mais leur vocabulaire, leur structure narrative et la connaissance de la topographie romaine impliquent plutôt une rédaction italienne²⁵⁷. Il s'agit d'un texte relativement différent du reste des Vies du V^e siècle, qui semble correspondre à des motivations différentes – essentiellement, la défense de la conversion précoce de Constantin²⁵⁸.

Il faut ensuite attendre le début du VI^e siècle pour rencontrer de nouveau des Vies en Italie. Les deux premières sont les œuvres d'Ennode : la *Vie d'Épiphanie* [BHL 2570], quand il est encore diacre, et la *Vie d'Antoine de Lérins* [BHL 584], plus tard dans sa vie. Ces textes sont beaucoup plus travaillés rhétoriquement que beaucoup de leurs contemporains gaulois et ne semblent pas destinés à un usage pastoral²⁵⁹. La *Vie d'Antoine*, en particulier, bien loin du monastère de Lérins, n'est accompagnée d'aucun culte du saint attesté avant le XIV^e siècle²⁶⁰. À la même époque, le moine Eugippe atteste avoir lu une *Vie de Bassus*, moine d'un monastère près de Rimini, aujourd'hui perdue, et écrit une *Vie de Séverin*²⁶¹ [BHL 7656], saint du Norique, dont la communauté vit désormais en Italie, à Castellum Lucullanum, après avoir été forcée de déménager par les circonstances politiques²⁶².

C'est à la toute fin du siècle, sous la plume de Grégoire le Grand, qu'un texte peut de nouveau être considéré comme une Vie de saint. Déplorant le manque d'œuvre de ce genre en Italie (« Je ne sais pas s'il y a eu, en Italie, des hommes dont la vie fut très

²⁵⁵ Ou en 412-413. À propos du débat sur la datation de ce texte, voir Lanéry, 2008, p. 14, note 9 et Gioanni, 2010, p. 387, note 62.

²⁵⁶ V.Silu. prol. : *Historiographus noster Eusebius Caesariae Palaestinae urbis episcopus [...]*.

²⁵⁷ Gioanni, 2010, Pohlkamp, 1992. S. Gioanni précise toutefois que l'auteur n'est sûrement pas romain et que l'étude des différences entre les Actes et la notice sur Silvestre dans le *Liber Pontificalis* montre une romanisation de la légende du pape, le *Liber Pontificalis* s'arrêtant notamment sur ses origines familiales locales.

²⁵⁸ Pohlkamp, 1992. L'auteur se demande si la visée de l'œuvre est réellement hagiographique lors de sa rédaction ou si cette vision du texte n'apparaît qu'a posteriori. Le texte pourrait n'être qu'une œuvre à visée polémique, cherchant à appuyer que, si Constantin s'est converti tôt au christianisme, il a tout pour être le souverain parfait choisi par Dieu et ses successeurs de même après lui. Si aucune autre Vie n'est aussi légendaire, on retrouve ce modèle du souverain de droit divin dans le portrait que Grégoire de Tours fait de Clovis et de la royauté franque en général.

²⁵⁹ Ce point est développé au chapitre 4 (III).

²⁶⁰ Ce qui conduit S. Gioanni à suspecter qu'elle puisse être un faux (Gioanni, 2007).

²⁶¹ L'introduction de P. Régerat (Régerat, 1991) à l'édition du texte dans la collection Sources Chrétiennes contient des éléments de commentaire très précis.

²⁶² Odoacre, roi skire, et son frère Onoulf chassent les Romains du Norique.

marquée de miracles. [...] Jusqu'à présent, ceux-ci ont été passés sous silence, au point que nous ignorons s'ils ont été accomplis²⁶³.), Grégoire, sous la forme d'un dialogue avec un interlocuteur appelé Pierre, propose un panorama de divers témoins du Christ et s'arrête, au livre II, sur Benoît, suivant son existence de la naissance à la mort, écrivant ainsi, malgré l'originalité de la forme dialoguée, une véritable Vie, qui lui permet, par ailleurs, de proposer une réflexion sur le genre littéraire.

III. 2. 3. L'Afrique

Après la *Vie de Cyprien*, seulement deux Vies de saints africains ont été écrites avant la fin du VI^e siècle. La première, vers 431, est la *Vie d'Augustin* [BHL 785], de Possidius. S'il indique avoir lu d'autres hagiographies auparavant²⁶⁴, son œuvre se différencie des Vies gauloises et italiennes par l'absence de vrais miracles, se rapprochant ainsi du caractère moins merveilleux des Passions africaines.

L'absence de nouvelles Vies avant le milieu du VI^e siècle peut peut-être s'expliquer par la domination vandale de 429 à 523²⁶⁵. Le peuple du roi Genséric, puissance arienne, s'installe dans la violence militaire et religieuse (sacs, viols de moniales...) jusqu'en 435, année où la paix est officiellement restaurée. La persécution contre l'Église catholique, entamée dès leur arrivée, continue cependant et le roi entreprend la conversion de l'Afrique à l'arianisme, de gré ou de force. Pour cela, il favorise le prosélytisme arien²⁶⁶ et met en place des restrictions qui pèsent sur la pratique religieuse catholique (fermeture des églises catholiques, interdiction de nommer de nouveaux évêques pour les sièges vacants...), ainsi que sur la possibilité, pour les catholiques, d'accéder à des responsabilités politiques²⁶⁷. Après un adoucissement de ces mesures dans une optique de diplomatie avec l'Italie et l'Empire byzantin dans les dernières années du règne de Genséric et les premières de son fils Hunéric, vers 480, la répression reprend de plus belle. En 483, il interdit le culte catholique et ordonne la

²⁶³ Greg.Magn., Dialogues I, 7 : *Non ualde in Italia aliquorum uitam uirtutibus fulsisse cognoui. [...] Sunt hactenus silentio suppressa, ut utrumne sint facta nesciamus.*

²⁶⁴ V.Aug. 1.

²⁶⁵ Modéran, 1998.

²⁶⁶ Quodvultdeus (*Sermo de quarta feria siue de cultura agri dominici* VII, 9) dénonce les fourberies des ariens : « L'arien est un loup, dépistez-le ; c'est une hydre, fracassez ses têtes. Il flatte mais il trompe. »

²⁶⁷ Modéran, 1998.

conversion obligatoire de tous les Africains à l'arianisme, conduisant nombre d'évêques à l'exil. À partir de 487, sous ses successeurs Gunthamund et Thrasamund, la persécution s'allégera sans que, pour autant, un climat favorable à l'Église catholique ne soit instauré (en témoigne l'exil en Italie des évêques dont Fulgence). Toutes les restrictions furent finalement levées par Hildéric en 523.

Ce climat politique et religieux était peu favorable à la rédaction de Vies de confesseurs (à l'inverse des martyrs comme l'atteste la *Passion des moines de Capsa* de Victor de Vita, rédigée durant cette période). Impossible, également, dans ces conditions d'exil et de menaces, d'organiser un culte local des saints, marqué par une fête annuelle propice à la lecture d'une Vie, et donc à sa rédaction. Après ces décennies violentes, durant le deuxième quart du VI^e siècle, un clerc africain, proche de Fulgence de Ruspe écrit sa *Vie* [BHL 3208] et produit un texte long, adressé clairement à des lecteurs plus qu'à des auditeurs²⁶⁸.

III. 2. 4. Les traductions de Vies

L'essor du genre de la Vie en Occident s'accompagne d'un phénomène de traduction de Vies de moines grecques dans la langue latine.

Après la double traduction de la *Vie d'Antoine* d'Athanase (anonyme vers 460, par Évagre vers 470), deux Vies, à proprement parler, connaissent une version latine à partir d'un texte grec. La *Vie de Mélanie la Jeune*, rédigée au milieu du V^e siècle par Gérontios, un prêtre de son monastère, possède deux versions, une dans chaque langue. Si la question de l'antériorité du texte latin ou du texte grec a longtemps fait débat, il est maintenant considéré comme acquis que les deux sont issus d'un texte antérieur, aujourd'hui perdu, qui aurait été écrit en grec²⁶⁹. Au début du VI^e siècle, le moine Denys, qui se donne par humilité le surnom de *Exiguus* (le Petit), à Rome, fait la traduction de la deuxième *Vie* grecque de Pacôme à la demande de Proba²⁷⁰.

Plus largement, plusieurs textes hagiographiques monastiques circulent en Occident, traduits du grec, durant notre période. C'est le cas de *l'Historia monachorum*

²⁶⁸ L'hagiographe envisage, dès le prologue, son texte comme un pendant aux œuvres théologiques de Fulgence. Cf. chapitre 4 (II. 4).

²⁶⁹ D'Alès, 1906 ; Laurence, 2002. Ni la version grecque, ni la version latine ne semble dépendante de l'autre, d'où l'hypothèse d'une version antérieure. Quelques maladresses de style dans le texte latin, provenant probablement du décalque des structures grecques, plaident pour un texte d'origine en grec.

²⁷⁰ Van Cranenburgh, 1969 ; Vogüé, 2003a, p. 227.

in Aegypto, dont la traduction a été réalisée par Rufin d'Aquilée dans la dernière partie du IV^e siècle. Également, sous le nom de *Vitae Patrum*, circulent plusieurs recueils à la définition diverse. Le plus probable est que ce terme désigne, au moins en partie²⁷¹, l'*Histoire Lausiaque* de Pallade, traduite par Paschase de Dume, au VI^e siècle²⁷².

Genre nouveau à la fin du IV^e siècle, tâtonnant pour se définir par rapport à ses équivalents profanes et à la Passion, genre hagiographique prépondérant jusque-là, la Vie de saint apparaît pour proposer un modèle de sainteté quand le martyr *cum cruore* n'est plus possible et qu'il doit être remplacé par le martyr *sine cruore*, c'est-à-dire l'ascèse, et surtout l'ascèse monastique. La *Vita*, pour cela, reconnaît dès ses origines sa dépendance à un modèle oriental, la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie, et plus largement l'ensemble des moines de l'Est du bassin méditerranéen, vus comme les représentants les plus authentiques de ce mode de vie extrême et connus grâce aux traductions latines des œuvres monastiques grecques. Il s'agit pour les hagiographes d'embrasser ce modèle, faisant des saints occidentaux, les nouveaux Antoine, mais, de manière de plus en plus nette au cours du VI^e siècle, de l'adapter aux évolutions locales du monachisme, vers le cénobitisme quasi exclusif. Plus largement, le premier modèle entièrement occidental du genre de la *Vita*, la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère, présente déjà un écart vis-à-vis de son prédécesseur égyptien : le saint est moine et évêque à la fois, ce qui pose les bases d'un nouveau modèle, qui connaît un succès particulier en Gaule où l'accord très précoce entre le roi converti au catholicisme, Clovis, et l'Église, donne aux figures épiscopales un rôle prépondérant, en particulier dans les périodes d'incertitude politique et militaire. Le genre de la Vie se répand alors là où un ensemble de circonstances le favorise, c'est-à-dire essentiellement en Gaule. Cette disparité géographique joue un grand rôle dans la définition du genre, puisque les Vies gauloises, souvent imprégnées de beaucoup de merveilleux, deviennent les représentantes et les définitions de la *Vita*, à l'inverse de textes plus isolés, comme les œuvres d'Ennode ou la Vie de Fulgence de Ruspe. Le VI^e siècle se termine toutefois par l'expression d'un désir de répandre le modèle de la Vie de confesseur et d'évêque dans les zones où sont plus

²⁷¹ Mais il est possible que soient incluses dans un recueil sous ce titre la *Vie d'Antoine* ou les *Vies* de Jérôme.

²⁷² Des anecdotes ponctuées par la mention (« comme cela est raconté dans les *Vies des Pères* ») font référence à des passages de l'*Histoire lausiaque* (Lenkaiyté, 2006, p. 271-72).

Chapitre 2

fréquentes les Passions, ainsi que l'exprime Grégoire le Grand, ce qui sera vrai en Italie ainsi qu'en Espagne après la conversion des Wisigoths de l'arianisme au catholicisme, mais pas en Afrique du Nord, secouée par les changements de domination jusqu'à la conquête arabe.

CHAPITRE 3

Les auteurs des Vies

I. Présentation prosopographique des hagiographes

I. 1. Difficultés

I. 1. 1. Les auteurs anonymes

Présenter un panorama des auteurs des Vies des IV^e-VI^e siècles présente plusieurs difficultés.

La première tient dans le fait que beaucoup des textes qui nous sont parvenus l'ont fait sans indication d'auteur (21 textes sont actuellement totalement anonymes¹) ou avec une attribution qui s'est révélée discutable. C'est en particulier le cas de plusieurs Vies de la fin du VI^e siècle attribuées à Venance Fortunat² dont le nom figure sur certains manuscrits qui les transmettent : la *Vie de Lubin de Chartres*³, la *Vie de Médard de Noyon*⁴, la *Vie de Rémi de Reims*⁵.

Des études plus récentes ou des éditions nouvelles des *Vitae*, quand elles en ont reçu, ont cherché à identifier, quand cela était possible, leur auteur ou, du moins, à créer

¹ C'est-à-dire qu'il n'existe pas, actuellement, d'attribution proposée et validée. Ce sont les Vies de Just (antiquior, brevior, longior), Romain de Blaye (antiquior et recentior), d'Aignan d'Orléans, de Geneviève, des Abbés d'Agaune, de Lautein, d'Orens d'Auch, de Fulgence de Ruspe, de Vivien de Saintes, de Mitre d'Aix, de Loup de Troyes, d'Apollinaire de Valence, de Nizier de Lyon, de Lubin de Chartres, d'Eptade d'Autun, de Médard de Noyon, de Marcellun d'Embrun et d'Avit d'Orléans. C'est aussi le cas de la grande majorité des Vies dont nous avons connaissance par des témoignages mais que nous avons perdues.

² La question des Vies faussement attribuées à Fortunat rejoint celle de l'importance des modèles dans les hagiographies. Si cette attribution s'est faite, c'est parce qu'il y a, dans ces textes, une certaine imitation du style de Fortunat, vu comme un maître d'écriture.

³ Berschin, 1986 ; Heinzelmann, 2010. Ces deux auteurs remettent en question l'attribution de la *Vita Leobini* à un auteur carolingien de Micy que proposait A. Poncelet (Poncelet, 1905), estimant que le degré de précision donné par l'auteur ne pourrait avoir été reconstitué par un hagiographe plus tardif. Cf. Annexe.

⁴ Gomez, 2017. Cf. Annexe.

⁵ La *Vie* la plus ancienne de Rémi s'est perdue, c'est un résumé liturgique du VIII^e siècle fait à partir d'un précédent épitomé de Fortunat qui circule sous son nom (Isaïa, 2010 et Heinzelmann, 2010, p. 62). Cf. Annexe.

un portrait aussi précis que possible de l'hagiographe à défaut d'avoir un nom sûr⁶. Ainsi François Masai⁷ et Adalbert de Vogüé⁸ ont proposé d'identifier Viventiole (ancien moine de Condat, puis évêque de Lyon à partir de 515) comme l'auteur très probable de la *Vie des Pères du Jura*. De même, en s'appuyant sur le témoignage de Gennade⁹, J.-R. Palanque¹⁰, E. Griffe¹¹ et P.-A. Jacob¹² définissent Honorat de Marseille comme l'auteur presque sûr de la *Vie d'Hilaire d'Arles* quand bien même aucun manuscrit ne porte son nom. À l'inverse, l'attribution de la *Vie de Fulgence* à Ferrand de Carthage, grâce à un unique manuscrit, qui était globalement acceptée, a été remise en cause par Antonino Isola¹³ qui souligne que, si la Vie est bien l'œuvre d'un proche de Fulgence, rien ne prouve qu'il s'agisse de Ferrand.

I. 1. 2. L'implication des commanditaires

Une autre complexité tient dans le fait que plusieurs hagiographes affirment avoir pris la décision d'écrire à la demande d'un autre qui devient alors leur commanditaire. Quinze Vies nous ont été transmises avec une lettre dédicatoire ou une préface dans laquelle l'hagiographe se met en scène en tant qu'exécutant d'un ordre donné¹⁴.

⁶ Par exemple, Heinzlmann et Poulin, 1986 à propos de l'auteur de la *Vie de Geneviève*.

⁷ Masai, 1971.

⁸ Vogüé, 2003a.

⁹ Gennade, *Liber de uiris illustribus*, 100 : *Sanctorum Patrum uitas ad aedificationem posterorum coaptat ipse legendas, praecipue nutritoris sui Hilarii Arelatensis ecclesiae episcopi*. (Lui-même [Honorat de Marseille] a composé des Vies de saints pères qui doivent être lues pour l'édification des générations futures, en particulier celle de son mentor Hilaire évêque de l'Église d'Arles).

¹⁰ Palanque, 1967.

¹¹ Griffe, 1966, vol. 2.

¹² Jacob, 1995, p. 11-13.

¹³ Isola, 1986.

¹⁴ I V.Mart., Epist. ad Des. : *petenti tibi saepius* (alors que tu me le demandais très souvent) ; V.Ambr., 1 : *Hortaris ut [...] meo prosequar stilo. [...] Tamen, quia absurdum esse opinor quod praecipis declinare, [...] describam [...]*. (Tu m'engages à prendre la plume [...]. Comme je crois sot de renoncer à ce que tu me prescrites, je vais consigner [...]) ; II V.Mart.II, Prologue : *Indignum fuit ut gesta tam grandia auderemus attingere, sed arrogantius fuerat mandata contemnere*. (Il était indigne d'oser toucher à une telle geste, mais il eut été plus présomptueux de mépriser votre demande.) ; V.Hil.Arel. 1 : *iussionibus uenerabilibus* (injonctions vénérables) ; V.Germ.Autiss. Epist. ad Pat. : *imperasti saepissime ut uitam sancti Germani episcopi obumbratam silentio qualicumque stilo uel praesentibus uel posteris traderem*. (tu m'as ordonné à maintes reprises de transmettre aux lecteurs présents et à venir, peu importe en quel style, la vie du saint évêque Germain que jusqu'ici le silence recouvrait de son ombre.) ; V.Patr.Iur. 1 : *Vnde uos, o piissimi fratres Iohannes atque Armentari, uehementius amicum gemino pulsantes adfectu [...]* (Voilà pourquoi, mes frères très pieux, Jean et Armentaire, forts de votre double affection, vous frappez avec plus d'insistance à la porte de votre ami) ; V.Eut. : *Iniungis ut uitam sancti Eutropie episcopi [...] conscribam* (Tu m'ordonnes d'écrire la vie du saint évêque Eutrope) ; V.Ant.Lerin. 4 : *Tu autem, uenerabilis abba Leonti, qui id mihi operis iniunxisti, [...]* (Quant à toi, vénérable abbé Léonce, qui m'as imposé ce travail, [...]) ; V.Caes. I, 1 : *Quia, reuerenda nobis uirgo Casaria, cum choro sodalium monacharum tibi commisse petis a nobis, ut uitam et conuersationem, beatae memoriae sancti Caesarii institutoris uestri ab exordio*

Il se révèle peu aisé de savoir si cette requête est réelle ou relève d'un topos de modestie, fréquent dans la littérature classique et, en particulier, à l'époque de rédaction des *Vitae*, dans la littérature épistolaire mondaine¹⁵. Le prétendu commanditaire serait, dans ces cas, en réalité un dédicataire.

Cependant, il paraît vraisemblable que certaines Vies aient été effectivement écrites après une demande, ce qui amène à se poser la question de l'implication de ce commanditaire jusque dans le choix des matériaux qui composent l'œuvre.

En effet, en plus d'être l'impulsion qui amène l'auteur à choisir le saint comme sujet et à entamer le processus de rédaction, certains commanditaires fournissent les premières informations au sujet du héros de la Vie que l'hagiographe est amené à utiliser. C'est le cas pour Perpetuus, évêque de Tours, qui confie à Paulin un *libellus* de miracles survenus sur le tombeau de saint Martin depuis la mort du saint, source du livre VI :

Vous nous avez envoyé un récit tellement brillant des mérites et des miracles de notre saint et apostolique docteur et seigneur, que, à très juste titre, si Votre Bénédiction en avait donné l'ordre, il parviendrait à la connaissance de la terre entière. Mais vous avez pensé que je pourrais m'attacher à ces traces et y ajouter quelque chose de plus achevé, pour ainsi dire, alors qu'il est beaucoup plus grand d'exprimer par l'écriture ce qui est bien établi que de transcrire en vers ce qui a déjà été révélé¹⁶.

repetentes comprehendere litteris debeamus. (Vénérable vierge Césarie, en accord avec le chœur de moniales commis à tes soins, tu nous demandes et nous fais un devoir de mettre par écrit de façon suivie, depuis le début, la vie et la conduite de votre fondateur d'heureuse mémoire, saint Césaire.) ; V.Hil.Pict.I, 1 : *me dignatus es perurguere quo [...] perstringerem* (tu as jugé digne de me presser à écrire) ; V.Alb. 1 : *Memini, uir apostolice, cum ad urbem quam Christo praesule regitis uestris praesentandus obtutibus occurrissem, inter reliqua maturitatis consulta quae sensus uester torrentis more mihi uisus est inundare etiam de sacratissimo uiro Albino uestro antestite uos fecisse tenuiter mentionem, ut eius uita, quae inmarcescibilibus meritis florere probatur caelestibus inpressa libellis ad aedificationem plebis humanis etiam fixa conderetur in chartis.* (Je me souviens, homme apostolique, que, me rendant à la ville que vous dirigez sous la conduite du Christ pour me présenter à vos regards, parmi tous les autres projets mûrement réfléchis dont je me suis vu submergé par votre intelligence comme par un torrent, vous avez suggéré discrètement que la vie du très saint Aubin, votre prédécesseur dans l'épiscopat, dont il est prouvé que la vie gravée dans les actes célestes fleurit en mérites qui ne se flétrissent point, soit aussi fixée dans les écrits des hommes et établie pour l'édification du peuple.) ; V.Marc.Paris. 3, 10 : *Sed differre non licet quod pater iniungit* (Mais il n'est pas permis de différer ce que le père ordonne) ; V.Pat. 1, 5 : *commiseris* (tu m'as confié) ; I V.Rad., prol. : *iniungitis mihi opus agere* (tu m'as ordonné de mener à bien cette œuvre) ; V.Max. 1 : *imperitiam meam pulsare non desinis* (tu ne cesses de presser mon incompétence).

¹⁵ Janson, 1964.

¹⁶ Paulin de Périgueux, Epist. ad Perp. 2 //II V.Mart. prol. 2 : *De sancti atque apostolici doctoris et domini meritis atque uirtutibus tam splendidas ad nos misistis historiam, ut rectissime, si ita iussisset uestra benedictio, ad totius orbis notitiam perueniret. Verum his me inhaerere uestigiis et posse aliquid adicere quasi expolitius censuistis, cum multo maius sit comperta promere quam prolata transcribere.*

La dépendance de l'hagiographe à son commanditaire est ensuite soulignée par une tournure paradoxale : « Prenez possession de ce qui est à vous¹⁷ ». En écho à cette affirmation, Paulin a à cœur de mettre Perpetuus à l'honneur dans tout le chant VI¹⁸ : de même qu'il avait qualifié Martin de *perpetue* [...] *patrone*¹⁹ dans son épître, il place trois fois le nom de l'évêque en tête de vers : VI, 28 : ***Perpetuo felix doctor uicturus in aeuo*** ; VI, 301 : ***Perpetuus, Domini non solum nomine cultor*** ; VI, 506 (et il s'agit du dernier vers de l'œuvre) : ***Perpetuo urbs Turonum Martino antistite gaudet***.

Compte tenu de la fidélité de l'auteur aux œuvres de Sulpice Sévère²⁰, il est possible de supposer que ce dernier chant est largement tributaire de l'ordre choisi par Perpetuus dans son *libellus* : l'évêque de Tours, commanditaire et source, devient alors presque un co-auteur de la *Vita*.

Le même jugement peut être appliqué au rapport entre Urbicus, évêque de Riez, et Dynamius, auteur de la *Vie de Maxime*, à la fin du VI^e siècle. En effet, dans le prologue de sa *Vita* adressé à son commanditaire, l'hagiographe explique les conditions qui l'ont poussé à écrire et il rapporte l'existence d'un compte-rendu d'enquête au sujet de Maxime fourni par l'évêque qui aura vocation à être une source majeure de son œuvre :

Je ne m'exposerai pas peu à la punition du délit lui-même si je ne tâche point d'ajouter un compte rendu complet des informations que, de notoriété publique, vous avez trouvées sur les merveilles [de Maxime] en poursuivant vos investigations²¹.

Tout en développant le topos de l'auteur forcé à l'écriture grâce au champ lexical de la condamnation, Dynamius souligne le rôle d'Urbicus tant dans l'incitation à l'œuvre littéraire que dans le travail de recherche de l'historien-biographe. Même si le sujet se prête aux exagérations rhétoriques, Dynamius se présente avant tout comme un styliste qui met en valeur, grâce à son talent littéraire, un sujet qui lui a été déjà fourni.

À la même époque, l'échange épistolaire entre Aunaire, évêque d'Auxerre, et Etienne, à qui il demande de rédiger deux hagiographies, montre encore plus nettement

¹⁷ Paulin de Périgueux, Epist. ad Perp. 4 : *Vsurpate quod uestrum est*.

¹⁸ Je m'appuie ici sur les relevés de S. Labarre (Labarre 2016), p. 37-38.

¹⁹ Paulin de Périgueux, Epist. ad Perp. 3 : « patron perpétuellement. »

²⁰ La *Vita Martini* (livres I à III) et le *Gallus* (livres IV et V).

²¹ V.Max. 1 : [...] *non parum ipsius delicti noxa reus efficiar, nisi omnia in uita eius, quam me ante aliquot annos tutali sermone conscripsisse, studeam addere quaecumque uos de illius mirabilibus protinus manifestum est inuenisse*.

le rapport entre auteur et commanditaire. Après avoir débattu de l'intérêt des vers et de la prose, le pasteur écrit ceci à son futur auteur :

Pour cette raison, je te prie [...] de ne pas refuser de passer en vers la Vie du très bienheureux évêque Germain mais d'écrire en prose celle de saint Amâtre²².

Le pasteur, en effet, choisit non seulement le sujet des Vies à rédiger, mais aussi leur forme : il désire une *Vie de Germain* en vers et une *Vie d'Amâtre* en prose. Il est également possible de supposer qu'il met entre les mains d'Étienne, potentiellement originaire d'Afrique²³, la *Vie de Germain* par Constance, dont il veut la réécriture poétique (voire la *Vie interpolée de Germain*²⁴) et lui donne accès à des informations sur les évêques d'Auxerre. Ainsi, Aunaire est à l'origine de beaucoup des choix d'écriture d'Étienne, il est lui aussi, par certains aspects, son co-auteur, a un rôle actif dans la composition du texte.

Une Vie, même, donne un exemple de l'étape précédente de ce procédé de composition où un homme, qui a les informations mais ne pense pas avoir le talent littéraire, les transmet à un auteur plus habile de son choix. C'est la *Vie de Séverin du Norique* que son hagiographe, Eugippe, présente comme un travail préparatoire à une œuvre littéraire plus aboutie dans la lettre qu'il adresse à son ami Paschase. En effet, l'idée qu'il faut écrire sur Séverin lui vient de la lecture d'une Vie, sous forme épistolaire, écrite par un « laïc noble²⁵ », et ce dernier, ayant entendu les opinions d'Eugippe, lui réclame des *indicia* (« notes ») sur le saint afin d'écrire lui-même un livre. Eugippe dit s'être exécuté et avoir composé le *commemoriatum* (« mémoire »), qui est aujourd'hui usuellement appelé *Vie de Séverin*, dans ce but. Cela ne l'empêche pas de déplorer le fait que ce soit un laïc qui ait le rôle de rédacteur de l'œuvre définitive, et surtout un laïc cultivé dont la langue serait inaccessible aux gens moins éduqués :

²² Aunaire, Epist. ad. Steph. : *ob quam rem obsecro [...] ut beatissimi Germani episcopi uitam in uersuum qualitatem commutare non desistas, sancti uero Amatoris prosaica modulatione describas.*

²³ Les deux textes carolingiens qui transmettent l'échange de lettres entre Aunaire et Étienne mentionnent qu'il est africain, mais rien dans sa *Vie d'Amâtre* ne le confirme.

²⁴ La date de la *Vita interpolata Germani* [BHL 3454] est discutée. Longtemps datée du IX^e siècle (Levison, 1904 ; Bardy, 1950), elle est maintenant vue comme un texte mérovingien, du VII^e (Van Egmond, 2006, p. 108) ou du VI^e siècle (Bouchard, 2009, p. 17-18). Pour plus de détails, voir l'Annexe.

²⁵ Eugippe, Epist. ad Pasch. 1 : *cuiusdam laici nobilis.*

Chapitre 3

Ce ne fut pas sans une grande tristesse en l'âme que je me suis mis à l'ouvrage, car j'estimais qu'il était injuste de demander ce travail, de ton vivant, à un laïc et qu'on ne saurait sans quelque prétention lui imposer le rythme et la couleur à donner à l'œuvre ; comme il n'a été formé qu'à la littérature profane, il se pourrait en effet qu'il écrivît cette Vie dans une langue propre à mettre grandement en peine l'ignorance de bien des lecteurs et que les merveilles longtemps cachées en quelque sorte dans le silence de la nuit n'apparussent pas en pleine clarté à cause de l'obscurité de son éloquence, du moins pour nous qui sommes ignorants des études libérales²⁶.

Cette réflexion eugippienne illustre une autre réalité que recoupe le recours à des commandes : ces hommes sont choisis pour leur éducation scolaire et leur talent rhétorique suffisant leur permettant de rédiger un texte long, voire en vers, pour Paulin de Périgueux, Fortunat et Etienne l'Africain. Le duo commanditaire/hagiographe influe donc aussi sur le statut littéraire des textes puisque les auteurs sélectionnés se trouvent avoir été plus formés que la moyenne, ce qui permet un dialogue plus large de leur œuvre avec la littérature, classique comme religieuse, antérieure.

Plus largement, comme nous le verrons juste après, les commanditaires ont des liens d'ordre personnel avec le saint, donc peuvent être des témoins cités comme sources par les hagiographes ou peuvent être ceux qui leur fournissent des noms de témoins à interroger, ce qui leur donne également un rôle actif dans la constitution du récit. Venance Fortunat, notamment, mentionne dans la lettre dédicatoire de la *Vie d'Aubin* qu'un familial de l'évêque Domitien, son commanditaire, lui a été envoyé afin de chercher des témoins et de lui livrer des informations sur le saint :

Par la suite, conformément aux ordres de Votre Béatitude, quelqu'un m'incita très vivement à le faire sans délai, si du moins j'y consentais. Et il ajouta que ce qu'il avait lui-même appris de bonne source des actions de saint Aubin, il me le confierait et que moi, à son

²⁶ Eugippe, Epist. ad Pasch. 2 : [...] *non sine magno maerore animi, iniustum scilicet reputans, ut te superstitie laicus a nobis hoc opus efficere rogaretur, cui et modus et color operis non sine praesumptione quadam possit iniungi, ne forsitan saeculari tantum litteratura politus tali uitam sermone conscriberet, in quo multorum plurimum laboraret incititia et res mirabiles, quae diu quadam silentii nocte latuerant, quantum ad nos attinet ignaros liberalium litterarum, obscura disertitudine non lucent.*

instigation, je le rendrais public de manière certaine : ce qui l'affligeait le plus profondément dans cette affaire, c'est que les actions que le susdit saint avait accomplies certes en secret mais dignes d'être rapportées, il n'avait pas été capable de les découvrir toutes par une recherche attentive de la vérité et que pour celles qui lui avaient été connues, quelques-unes s'étaient effacées de sa mémoire.

Mais pour celles qu'il se rappelait nettement, il nous fournit des gens qui confirmaient son témoignage, car en vérité il n'est pas permis de jeter le doute sur la vie passée de celui qui opère chaque jour les actions les plus éclatantes en toute chose²⁷.

Le choix d'un auteur par un commanditaire influence aussi le statut littéraire du texte. En effet, quand Pascentius, évêque de Poitiers, et Domitien, évêque d'Angers, se tournent vers Venance Fortunat ou Urbinus vers Maxime, ces évêques choisissent des hommes connus pour leur formation scolaire complète et leur talent rhétorique, et donc espèrent amener l'écriture d'œuvres qui ont une qualité littéraire, ce qui peut jouer sur leur diffusion dans un public aussi cultivé, leur succès et leur inscription dans un canon de textes reconnus et imités, donc sur le statut du genre littéraire de la Vie.

Faire un panorama des hagiographes impose donc de prendre en considération les commanditaires puisque, quand ces derniers sont réels, ils sont acteurs de la production du texte et, quand ils fournissent un mémoire préparatoire, ils font de l'écriture de la Vie un travail collectif.

I. 2. Panorama des hagiographes et des commanditaires

Les Vies sont présentées dans le tableau ci-après dans leur ordre probable de composition.

²⁷ V.Alb. 2, 3-4 : *Huius rei impulsor quidam postmodum mandata uestrae beatitudinis exequens a me si quidem annuerem inconperendinatim id fieri flagitauit. Illud uero adiciens, ut quae ipse de gestis sancti uiri Albini iuxta fidem conpererat eo insinuante indubitabiliter propalarem, in hoc se magis querimoniarum mole conficiens, eo quod quae praedictus uir occulte quidem sed digna relatu gesserat per ueritatis indaginem nec ad ea singula meruerit peruenire et aliqua se de cognitis memoraret a memoria aboleuisse. In his autem qui meminit sine ambiguitate suo testimonio populum nobis attulit assentantem, cum certe de eius praeteritis dubitare non liceat qui operatur in singulis cotidie clariora.*

Chapitre 3

Vies	Auteur	Commanditaire
Vie de Paul de Thèbes	Jérôme (v. 347-420) ²⁸ . Bien difficile et bien impossible de résumer la vie de Jérôme en quelques lignes. Auteur prolifique, il a reçu une éducation scolaire classique très complète ²⁹ et connaît extrêmement bien la Bible (il est le traducteur de la Vulgate et l'auteur de nombreux commentaires exégétiques). Il est ordonné prêtre, devient moine et finit sa vie dans son monastère de Bethléem, voisin de celui qu'avait fondé son amie Paula.	
Vie de Malchus	Jérôme	
Vie d'Hilarion	Jérôme	
Vie de Martin	Sulpice Sévère (v. 363 – v. 425) ³⁰ . Aquitain de bonne famille, il reçoit une éducation littéraire et juridique qui le conduit à devenir avocat ³¹ . Sous l'influence de son ami Paulin de Nole, il fait le choix d'une vie ascétique ³² . Il se rend à Tours plusieurs fois pour y rencontrer Martin qui est près de la fin de sa vie ³³ . Il rédige la <i>Vie de Martin</i> avant même la mort de ce dernier et la complètera par trois lettres qui évoquent la fin du saint. Il est également l'auteur des <i>Chroniques</i> , vaste ouvrage historique, et du	Didier ³⁴ . Probablement un ascète aquitain lettré ³⁵ .

²⁸ Sur la biographie de Jérôme, voir notamment Monceaux, 1932 ; Testard, 1969 ; Kelly, 1975 ; Cain et Lössl, 2009.

²⁹ Son goût pour la littérature classique se voit dans ses œuvres riches en références et lui-même se met en scène dans son célèbre songe rapporté dans sa lettre 22.

³⁰ PCBE 4, vol. 2, p. 1267-1278 : MARTINVS 1; Fontaine, 2003.

³¹ Fontaine, 2003.

³² Fontaine, 2003. Il transforme sa villa de Primulacium en proto-monastère (Alciati, 2011).

³³ I V.Mart. 25.

³⁴ I V.Mart. Epist. ad Desid.

³⁵ Fontaine, 1967, p. 360-365.

	<i>Gallus</i> , dialogue sur les vertus de Martin où il défend, sur un ton bien plus polémique, le saint alors défunt.	
Vie de Paula	Jérôme	
Vie de Just de Lyon (<i>antiquior</i>)	Anonyme. Probablement un lyonnais car il se présente comme un connaisseur de l'évêque Antiochus de Lyon ³⁶ .	
Vie d'Ambroise	Paulin de Milan (v. 370 – 428/29) ³⁷ . Diacre de Milan et proche d'Ambroise jusqu'à sa mort en 397. Il a ensuite la charge d'administrer le patrimoine religieux de Milan. Il séjourne longuement en Afrique du Nord au moment de la rédaction de la Vie et est en contact avec Augustin à qui il dédie son œuvre.	Augustin ³⁸ . La figure d'Ambroise joue un rôle majeur dans la conversion d'Augustin, ainsi qu'il l'exprime lui-même dans les <i>Confessions</i> .
Vie d'Augustin	Possidius (v. 370 – v. 437) ³⁹ . Évêque de Calama. Membre du monastère d'Hippone, il a été l'ami d'Augustin et devient, après sa mort, son archiviste.	
Vie d'Honorat d'Arles	Hilaire d'Arles (401-449) ⁴⁰ . Jeune homme de bonne famille, il reçoit une éducation scolaire et rhétorique ⁴¹ . Son parent, Honorat, le convertit à la vie monastique et l'amène à le suivre au monastère qu'il a fondé, sur l'île de Lérins. Successeur immédiat d'Honorat, il devient évêque d'Arles en 430 et c'est dans cette position qu'il écrit et prononce son <i>Sermo de uita Honorati</i> pour l'anniversaire de la mort du saint.	
Vie de Martin	Paulin de Périgueux (m. v. 490) ⁴² . Nous savons peu de choses à son sujet. Il était prêtre et peut-être même évêque ⁴³ .	Perpetuus. Évêque de Tours d'environ 458/459 à 488/489 ⁴⁴ . Il commande à Paulin sa

³⁶ I V.Just. : *qui nunc immeritus tempore interiecto ad idem pontificii culmen assumptus sit*. (qui, maintenant, après un intervalle de temps, a atteint de manière imméritée la tête de ce même évêché).

³⁷ PCBE 2, p. 1654-1658 : PAVLINVS 2.

³⁸ V.Ambr. 1 : *Hortaris, uenerabilis pater Augustine, ut [...] prosequar stilo* (Vénérable père Augustin, vous m'exhortez à prendre la plume).

³⁹ PCBE 1, p. 890-896 : POSSIDIVS 1.

⁴⁰ PCBE 4, vol. 1, p. 998 : HILARIVS 3.

⁴¹ V.Hil.Arel.

⁴² PCBE 4, vol. 2, p.1450-52. PAVLINVS 6.

⁴³ Il fait parvenir ses écrits à Perpetuus par son diacre (*meum diaconum*).

⁴⁴ PCBE 4, vol. 2, p. 1464-1470 : PERPETVVS 1.

Chapitre 3

		Vie en vers (au moins pour le livre VI ⁴⁵ qui est rédigé à partir d'une petite compilation de miracles qu'il a lui-même recueillis).
Vie d'Hilaire d'Arles	Honorat de Marseille (av. 449 – ap. 496) ⁴⁶ . Évêque de Marseille, il se dit proche d'Hilaire d'Arles (il l'appelle son <i>peculiaris pater</i>) et en a peut-être été le clerc. Il est cultivé, a reçu une éducation à la rhétorique (sa <i>Vita</i> en témoigne) et est, selon Gennade, l'auteur de <i>Vies des saints Pères</i> aujourd'hui perdues. Il est très au fait de la production littéraire de son époque et cite des passages de 6 auteurs différents ⁴⁷ .	
Vie de Germain d'Auxerre	Constance de Lyon ⁴⁸ (v. 398 – v. 482) ⁴⁹ . C'est un correspondant et ami de Sidoine Apollinaire qui le qualifie d'aristocrate ⁵⁰ et d'homme de lettres ⁵¹ . Il est probablement clerc de l'Église de Lyon ⁵² .	Patiens ou Patient, évêque de Lyon ⁵³ de 449 à environ 490 ⁵⁴ .
Vie de Romain de Blayes antiquior	Anonyme. L'auteur a lu au moins la <i>Vie de Martin</i> de Sulpice Sévère ⁵⁵ .	

⁴⁵ À propos du doute pour les livres I à 5 : *Ibid.* p. 1451.

⁴⁶ PCBE 4, vol. 1, p. 1024-25. HONORATVS 3.

⁴⁷ V.Hil.Arel. 14 : Siluius, Eusebius, Domnolus, Livius, Eucher, Edesius.

⁴⁸ PCBE 4, vol. 1, p. 521-22 : CONSTANTIVS 3.

⁴⁹ Il est encore vivant en 482 car Petronius le mentionne dans une de ses lettres cette année-là (Ep. IX, 16, 1). Si l'inscription de l'Église Saint Irénée de Lyon est bien celle de son tombeau (Le Blant, 1897 N°34) : *In hoc tumulo requiescit bonae memoriae Constantius qui uixit annos LXXXIII obiit XII idu Nob*, il a vécu jusqu'à 84 ans.

⁵⁰ Sid. Apo. Epist. I, 1, 1: *dominus maior* et Ep III, 2, 3 : *nobilitate sublimis*.

⁵¹ Sid. Apo. Epist. I, 1, 3: *fautorem non studiorum modo ueum etiam studiosorum*.

⁵² Sid. Apo. Epist. III, 2, à propos de son arrivée à Clermont : *religione uenerabilis*. Il est par ailleurs très proche de l'évêque Patiens de Lyon qu'il appelle son in aeternum patronus, il pourrait donc être un de ses clercs.

⁵³ Lettre de Constance à Patient : *Itaque, papa ueneabilis, dum et sanctum uirum inlustrare uirtutibus suis desideras [...], imperasti saepissime ut uitam sancti Germani episcopi [...] traderem*. (C'est pourquoi, vénérable évêque, comme tu désires rendre illustre un saint personnage à cause de ses vertus [...], tu m'as ordonné à maintes reprises de transmettre la vie du saint évêque Germain [...].) Cette affirmation est confirmée par sa lettre à l'évêque Censurius d'Auxerre.

⁵⁴ PCBE 4, vol. 2, p. 1433, PATIENS. Duchesne, 1915 p.157.

⁵⁵ McGann, 1962.

Vie d'Aignan	Anonyme orléanais ⁵⁶ . Il a une solide connaissance biblique (la Vie est construite sur une métaphore filée du Bon Pasteur). Il a également reçu une éducation scolaire classique car des réminiscences poétiques sont perceptibles dans son œuvre ⁵⁷ .	
Vie d'Épiphane de Pavie	Ennode (473 – 521) ⁵⁸ . Originaire d'une famille noble du sud de la Gaule, il part vivre dans le nord de l'Italie après la mort de ses parents. Il reçoit une solide éducation profane. Il devient clerc assez jeune et rédige la <i>Vie d'Epiphane</i> quand il n'est que diacre (vers 501-502) et, quelques années plus tard, la <i>Vie d'Antoine de Lérins</i> (vers 520). Il devient évêque de Pavie entre 513 et 515.	
Vie d'Antoine de Lérins	Ennode de Pavie	
Vie d'Orens d'Auch	Anonyme. Il est difficile de savoir beaucoup de choses sur lui vu la brièveté de son texte. Il est peut-être un clerc d'Auch, car il affirme avoir été témoin de miracles ⁵⁹ et est doté d'un minimum de connaissances bibliques (bien qu'il ne cite jamais la Bible directement). Il a probablement lu la <i>Vie d'Epiphane</i> ⁶⁰ mais ne cherche pas à l'émuler stylistiquement et ne mentionne pas les œuvres poétiques d'Orens.	
Vie de Bassus ⁶¹	Un laïc anonyme. L'existence de cette Vie est attestée par Eugippe.	
Vie de Séverin du Norique	Eugippe (v. 465 – v. 533). Moine, puis prêtre, ayant probablement commencé sa vie consacrée au sein du monastère de Faviana, il a connu Séverin dont il affirme écrire la Vie à partir de ses souvenirs. Avec sa communauté, il quitte le Norique pour des raisons politiques en emportant le corps	

⁵⁶ V.Anian. 8 : *beatissimus Anianus nostrae salutis uiator* (le bienheureux Aignan, voyageur pour notre salut) ; 10 : *una cum patribus nostris, intercedente sancto Aniano* (avec nos pères, par l'intercession de saint Aignan).

⁵⁷ Par exemple, V.Anian. 7 : *lacrimis subito abortis* // Aen. XI, 41 : *lacrimis ita fatur abortis*.

⁵⁸ PCBE 2, vol. 1, 2000, p. 620-632 : ENNODIVS.

⁵⁹ V.Orient. 6 : *nobis uidentibus*.

⁶⁰ La sens du banquet avec le roi est inspirée d'Ennode (Courcelle, 1947).

⁶¹ PCBE 2, vol. 1, p. 274-5 : BASSUS 6.

Chapitre 3

	du saint et s'installe au Castellum Lucullanum. C'est là qu'il écrit son œuvre.	
Vie des Pères du Jura	Anonyme mais identifié ⁶² à Viventiole de Lyon ⁶³ . Moine et prêtre de l'abbaye Saint-Claude ⁶⁴ , il a connu l'abbé Oyend. En 515 au plus tard, il devient évêque de Lyon ⁶⁵ jusqu'en 538 au plus tard.	Les moines Jean ⁶⁶ et Armentaire ⁶⁷ qui vivent à Agaune ⁶⁸ , probablement avant l'inauguration officielle du monastère.
Vie d'Eutrope	Vérus d'Orange (m. v. 517) ⁶⁹ , évêque d'Orange et successeur d'Eutrope, d'environ 471 à environ 517.	Étienne, « papa ». L.Pietri et M.Heijmans l'identifient à Étienne, haut fonctionnaire de la cour de Sigismond, condamné pour avoir épousé sa belle-sœur ⁷⁰ .
Vie de Geneviève	Anonyme (homme ou femme ⁷¹) parisien ⁷² ou tourangeau ⁷³ , probablement un religieux ⁷⁴ , contemporain de Geneviève puisqu'il écrit dix-huit ans après sa mort.	Peut-être Clotilde, dont l'hagiographe fait l'éloge au dernier chapitre.
Vie des abbés d'Agaune	Anonyme. Moine/clerc d'Agaune. Il a connu personnellement Achivus, le dernier des abbés dont il narre la Vie.	
Vie de Lautein	Anonyme. Peut-être un disciple de Lautein.	
Vie de Fulgence de Ruspe	Anonyme. L'auteur a été identifié à Ferrand de Carthage par Pierre Pithou et Pierre-François Chifflet puis, communément,	

⁶² Masai, 1971, p. 57 ; Moyse, 1973, p. 44 ; Vogüé, 2003a, p. 125 ; Martine, 2004, p.533.

⁶³ PCBE 4, vol. 2, p. 1990-96 : VIVENTIOLVS.

⁶⁴ Avit de Vienne, Epist. 19.

⁶⁵ V.Abb.Acaun., 7.

⁶⁶ PCBE 4, vol. 1, p. 1062-63 : IOHANNES 9.

⁶⁷ PCBE 4, vol. 1, p. 208 : ARMENTARIVS 4.

⁶⁸ V.Patr.Iur., 1 : *o piissimi fratres Iohannes atque Armentari* [...] et V.Patr.Iur. 3 : *Acaunus uester*.

⁶⁹ PCBE 4, vol. 2, p. 1938 : VERVS 4.

⁷⁰ PCBE 4, vol. 2, p.1833-4: STEPHANVS 6.

⁷¹ Rien ne prouve absolument que l'auteur ne soit pas une autrice puisque la seule présence de l'hagiographe tient dans des formes verbales non genrées (*uidi, studui*...). Dans l'absolu, cela pourrait être l'œuvre d'une compagne de Geneviève (de même qu'un siècle plus tard Baudonivie écrit une *Vie de Radegonde*). Néanmoins, le fait que l'hagiographe ne se pose qu'en témoin visuel d'une fiole qui continue à se remplir d'huile au moment de la rédaction de la Vie n'appuie pas l'hypothèse d'une vierge de l'entourage de Geneviève.

⁷² Parmi les noms propres qu'il cite, on trouve ceux de deux membres du clergé parisien (Genès et Bessus), ce qui rend probable son appartenance à ce même clergé.

⁷³ Il a une excellente connaissance de la ville et de l'hagiographie martinienne.

⁷⁴ En témoigne la richesse de ses allusions bibliques. Martin Heinzelmänn dresse le portrait-robot suivant : un évêque burgonde de l'entourage de Clotilde (Heinzelmänn et Poulin, 1986).

	l'attribution n'a pas été contestée jusqu'à Antonino Isola ⁷⁵ . Il s'agit cependant d'un proche de Fulgence, connu de Ferrand et clerc.	
Vie de Vivien de Saintes	Anonyme. Le texte ne contient aucune indication sur l'auteur. Il s'agit peut-être d'un clerc de Saintes dans la mesure où la Vie a été écrite peu après la mort du saint. L'auteur a sûrement reçu une bonne éducation littéraire car il a lu la <i>Vie d'Épiphane</i> d'Ennode ⁷⁶ .	
Vie de Loup de Troyes	Anonyme, aucune indication sur l'auteur. Le caractère bref et peu détaillé de son texte, l'absence de témoignages à la première personne ou de mention de sources laisse penser qu'il ne s'agit pas d'un contemporain du saint. La présence du nom du successeur de Loup, Camélien, qualifié de <i>dignus</i> et dont il souligne la <i>morum probitas</i> , pourrait indiquer que l'hagiographe écrit pour répondre à une demande de celui-ci, peut-être à la fin de son long épiscopat (479-525) ⁷⁷ .	Peut-être Camélien ⁷⁸ , évêque de Troyes de 479 à environ 525, successeur de Loup.
Vie de Césaire d'Arles	Livre I : - Cyprien ⁷⁹ : clerc d'Arles, membre de l'entourage de Césaire puis évêque de Toulon. - Firmin ⁸⁰ : clerc d'Arles, membre de l'entourage de Césaire puis évêque d'Uzès. - Vivence ⁸¹ : clerc d'Arles, membre de l'entourage de Césaire puis évêque d'un lieu inconnu, probablement dans le sud de la Gaule. Livre II :	L'abbesse Césarie ⁸⁴ . Nièce de Césaire, elle dirige le monastère de femmes que le saint a fondé à l'intérieur de la ville d'Arles.

⁷⁵ Isola, 1986.

⁷⁶ Courcelle, 1947.

⁷⁷ La *Vie de Loup* est probablement légèrement postérieure à 511, puisque l'hagiographe a de fortes chances d'avoir pu lire la *Vie de Séverin* d'Eugippe ainsi que l'atteste le parallèle narratif entre Séverin face à Gibuld, roi des Alamans, et Loup face à Gevabuld, qui est, malgré la variation onomastique, la même personne (Crété-Protin, 2002). Cependant, l'hagiographe n'a pas lu la *Vie de Geneviève* (écrite en 520). Il ne fait aucune allusion à leur rencontre et il ne définit pas l'hérésie pélagienne de la même manière.

⁷⁸ PCBE 4, vol. 1, p. 415: CAMILLIANVS.

⁷⁹ PCBE 4, vol. 1, p. 537-41. CYPRIANVS 4.

⁸⁰ *Ibid.* p.772-75. FIRMINVS 4.

⁸¹ PBCE 4, vol. 2, p.1999. VIVENTIVS 6.

⁸⁴ V.Caes. I, 1 : *reuerenda nobis uirgo Cesaria, [...] petis a nobis* (vénérable vierge Césarie, tu nous demandes). Cf. PCBE 4, vol. 1, p. 383-385 : CAESARIA 2.

Chapitre 3

	<ul style="list-style-type: none"> - Messien⁸² : secrétaire de Césaire qui deviendra prêtre après la mort du saint. - Etienne⁸³ : diacre d'Arles, présent avec Césaire jusqu'à sa mort. 	
Vie de Just breuior	Anonyme. Lecteur de la <i>Vie de Just antiquior</i> .	
Vie de Just prolixior	Anonyme. Lecteur de la <i>Vie de Just antiquior</i> .	
Vie de Mitre d'Aix	Anonyme. Probablement provençal et peut-être d'Aix même puisqu'il loue la cité en la comparant à Arles (V.Mitr. 1), ce qui prend la forme d'une rivalité locale.	
Vie d'Apollinaire de Valence	Anonyme. Il est peut-être un local car il rapporte le témoignage oculaire de la mort d'Apollinaire de l'archidiacre Laubaredus ⁸⁵ .	
Vie d'Hilaire de Poitiers	Venance Fortunat. Clerc italien, doté d'une solide formation rhétorique classique, il se rend en Gaule avant l'invasion lombarde, vers 565. Il est accueilli chaleureusement par le clergé gaulois et noue des liens avec des puissants politiques. Il se fixe à Poitiers sur l'invitation de Radegonde, devient prêtre en 576 puis évêque de la cité en 597.	Pascentius ⁸⁶ . Évêque de Poitiers (jusqu'en 568/9). Il est un fervent admirateur de son prédécesseur Hilaire.
Vie d'Aubin d'Angers	Venance Fortunat	Domitien ⁸⁷ . Évêque d'Angers, donc successeur d'Aubin. Il rencontre Fortunat au monastère de Tincillacense en route pour Nantes, le convie aux festivités en l'honneur d'Aubin et lui demande une <i>Vie</i> .
Vie de Marcel de Paris	Venance Fortunat	Germain. Évêque de Paris.

⁸² *Ibid.*, p. 1327-28. MESSIANVS 2.

⁸³ *Ibid.*, p. 1832-33. STEPHANVS 5.

⁸⁵ V.Apol.12.

⁸⁶ PCBE 4, vol. 2, p. 1424-1425 : PASCENTIVS.

⁸⁷ PCBE 4, vol. 1, p. 582: DOMITIANVS 4.

Vie de Germain de Paris	Venance Fortunat	
Vie de Radegonde	Venance Fortunat	
Vie de Seurin de Bordeaux	Venance Fortunat	
Vie de Paterne d'Avranches	Venance Fortunat	Martien ⁸⁸ . Abbé de Sesciacum (aujourd'hui Saint-Pair-sur Mer dans la Manche), monastère fondé par Paterne.
Vie de Martin	Venance Fortunat	Grégoire de Tours
Vie de Nizier de Lyon	Vraisemblablement, un clerc de Lyon. Il souligne l'importance de la fête de Nizier pour la cité et loue le nouvel évêque.	Potentiellement Ethère ⁸⁹ , évêque de Lyon de 585/89 à 602. La <i>Vita</i> a, en effet, une dimension liturgique et loue l'évêque comme <i>pater patriae</i> ⁹⁰ .
Vie des Pères	Grégoire de Tours. Issu, par son père et sa mère de la bonne société gallo-romaine chrétienne, Grégoire reçoit une solide formation littéraire et religieuse. Il devient clerc à la suite d'une guérison. En 573, il est élu évêque de Tours. Là, en plus de ses activités ecclésiastiques ou à dimension politique, il s'adonne à l'écriture. S'il est particulièrement connu pour l'Histoire des Francs en 10 livres, il rédige également un grand nombre d'œuvres hagiographiques dont la série de biographies, la <i>Vie des Pères</i> , entre 573 et 594. La <i>Vie d'Yrieix</i> aurait pu appartenir à ce recueil, mais elle vient après sa complétion et prend place au chapitre 29 du livre 10 de l'Histoire des Francs, le saint ne mourant qu'en 591.	
Vie d'Yrieix	Grégoire de Tours	

⁸⁸ PCBE 4, vol. 2, p. 1266 : MARTIANVS 3.

⁸⁹ PCBE 4, vol. 1, p. 61-65 : AETHERIUS 5.

⁹⁰ V.Nic. 17.

Chapitre 3

Vie de Lubin de Chartres	Anonyme (pseudo Venance Fortunat). Peut-être un chartrain puisqu'il mentionne la fête anniversaire du saint.	
Vie de Maxime de Riez	Dynamius le Patrice (v. 545 – v. 595) ⁹¹ . Issu d'une famille noble, il exerce des fonctions politiques de premier plan. La <i>Vie de Maxime</i> n'est pas sa seule œuvre, il est notamment l'auteur de vers loués par Venance Fortunat.	Urbicus ⁹² , évêque de Riez de, au moins, 583 à, au plus tard, 627.
Vie de Benoît	Grégoire le Grand. Moine, il devient membre du clergé en 579, contre son gré, ce qui le mènera jusqu'à devenir pape en 590.	
Vie de Romain de Blayes <i>recentior</i>	Anonyme. Lecteur de la <i>Vita antiquior</i> et de la <i>Vie de Martin</i> de Sulpice Sévère. Il évoque d'autres écrits antérieurs sur Romain.	
Vie d'Eptade d'Autun	Anonyme. Peut-être un moine de son monastère.	
Vie d'Amâtre d'Auxerre	Étienne l'Africain ⁹³ . Prêtre réputé pour son enseignement. Il reçoit aussi la commande d'une <i>Vie de Germain</i> en vers qu'il n'a pas écrite ou qui ne nous est pas parvenue.	Aunaire d'Auxerre ⁹⁴ , évêque de 561 à, probablement, 605.
Vie de Médard de Noyon	Anonyme qui s'inspire de Fortunat, d'où la fausse attribution. Probablement lié, par appartenance ou commande, à Noyon puisqu'il mentionne les cérémonies pour la fête du saint.	
Vie de Marcellin d'Embrun	Anonyme.	
Vie d'Avit d'Orléans	Anonyme	

⁹¹ PCBE 4, vol. 1, p. 600-603 : DYNAMIVS 3.

⁹² V.Max 1 : *Domino beatissimo patri, Urbico papae, salutem Dynamius patricius. Dum [...] uniuersa de uirtutibus sancti Maximi perquiris, imperitiam meam pulsare non desinis paternis etiam monitis [...].* À notre très bienheureux seigneur père l'évêque Urbicus, le patrice Dynamius, salut. Comme tu recherches tout à propos des miracles de saint Maxime, tu ne cesses, jusque dans tes avis paternels, de presser mon incompetence [...].

⁹³ PCBE 4, vol. 2, p. 1834-35: STEPHANVS 8.

⁹⁴ PCBE 4, vol. 1, p. 269-75: AVNACHARIVS.

Vie de Radegonde	Baudonvie, moniale du monastère de Sainte-Croix. Elle a été élevée par Radegonde et est entrée au monastère à sa suite ⁹⁵ .	Didimia, abbesse du monastère Sainte-Croix de Poitiers.
------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------

Tableau 3 : Panorama des hagiographes et des commanditaires

II. Le profil des hagiographes

Ce panorama laisse transparaître des points communs.

II. 1. Un lien personnel avec le saint⁹⁶

Les auteurs et/ou leur commanditaire sont, pour une partie importante, des proches du saint. 22 Vies (29%) ont été écrites par quelqu'un qui l'a connu personnellement. Ce nombre monte à 24 Vies (32 %) si l'on inclut les commanditaires.

Hagiographe et Vie	Lien personnel
Jérôme, <i>Vie de Malchus</i>	Jérôme dit avoir rencontré Malchus (chap. 2) et retranscrire, ici, son témoignage à la première personne.
Sulpice Sévère, <i>Vie de Martin</i>	Sulpice Sévère, admirateur de Martin, l'a rencontré à Tours. Cette visite est rapportée au chapitre 25 de la <i>Vita</i> .
Jérôme, <i>Vie de Paula</i>	Paula est une amie de longue date de Jérôme. Ils fondent conjointement les monastères de Bethléem.
Paulin de Milan, <i>Vie d'Ambroise</i>	Paulin était diacre de l'Église de Milan quand Ambroise en était l'évêque.
Possidius, <i>Vie d'Augustin</i>	Possidius est un ami d'Augustin, ils ont eu des échanges épistolaires.
Hilaire d'Arles, <i>Vie d'Honorat</i>	Hilaire est le parent d'Honorat et celui par qui il a été converti à la vie consacrée. Il est aussi son successeur comme évêque d'Arles.
Honorat de Marseille, <i>Vie d'Hilaire d'Arles</i>	Honorat a probablement été formé par Hilaire dans sa jeunesse car il voit en lui son père spirituel.
Ennode, <i>Vie d'Épiphane</i>	Ennode a été le diacre d'Épiphane puis son successeur sur le trône épiscopal de Pavie.

⁹⁵ PCBE 4, vol. 1, p. 332 : BAUDONIVIA.

⁹⁶ Pour cette partie, les Vies multiples (*Vie des abbés d'Agaune*, *Vie des Pères du Jura*, *Vie des Pères*) seront comptées séparément. En tout, 76 Vies.

Chapitre 3

Anonyme, <i>Vie d'Achivus</i>	L'hagiographe a eu Achivus pour abbé et semble avoir entretenu avec lui un lien d'admiration ou d'amitié.
Viventiole, <i>Vie d'Oyend</i>	Oyend a été l'abbé de Viventiole, ancien moine.
Verus, <i>Vie d'Eutrope</i>	Verus, dont nous savons peu, est le successeur d'Eutrope.
Anonyme, <i>Vie de Fulgence</i>	L'hagiographe est probablement un clerc de Fulgence, ce pourquoi l'identification au diacre Ferrand a peu été questionnée.
Cyprien, Firmin et Vivence, <i>Vie de Césaire I</i>	Les trois hagiographes sont des collègues évêques de Césaire. Ils ont été clercs à Arles auparavant
Messien et Etienne, <i>Vie de Césaire II</i>	Les deux hagiographes sont clercs de Césaire au moment de sa mort.
Grégoire de Tours, <i>Vie de Gall</i>	Grégoire est le neveu de Gall.
Grégoire de Tours, <i>Vie de Nizier de Lyon</i>	Grégoire est le petit-neveu de Nizier.
Grégoire de Tours, <i>Vie de Caluppa</i>	Grégoire a rendu visite au reclus Caluppa en compagnie d'Avit de Clermont.
Grégoire de Tours, <i>Vie de Senoch</i>	Grégoire a été l'évêque de Senoch. Il l'a assisté sur son lit de mort.
Grégoire de Tours, <i>Vie de Libert</i>	Grégoire a été l'évêque de Libert, il lui a souvent rendu visite.
Venance Fortunat, <i>Vie de Germain de Paris</i>	Venance Fortunat a rencontré et correspondu avec Germain à qui il a dédié la <i>Vie de Marcel</i> .
Venance Fortunat, <i>Vie de Radegonde</i>	Venance Fortunat est un proche ami de Radegonde avant même qu'elle soit moniale et lui évêque de Poitiers
Baudonivie, <i>Vie de Radegonde</i>	Baudonivie a bénéficié de l'éducation de Radegonde et est entrée dans son monastère.

Tableau 4 : Lien personnel entre l'hagiographe et le saint

Commanditaire - Saint	Lien personnel
Augustin - Ambroise	Ambroise est un père spirituel pour Augustin.
Césarie - Césaire	Césarie est l'abbesse du monastère de femmes fondé par Césaire au sein duquel il passe ses derniers jours. Elle est aussi sa nièce.

Domitien – Aubin d’Angers	Domitien est le successeur d’Aubin comme évêque d’Angers.
Martien - Paterne	Martien est l’abbé du monastère fondé par Paterne.
Didimia - Radegonde	Didimia est l’abbesse de Radegonde.

Tableau 5 : Lien personnel entre le commanditaire et le saint

En tout, quatre fois, il s’agit du successeur direct du saint, neuf fois d’un clerc ou ancien clerc, deux fois de leur évêque, cinq fois de moines ou moniales des monastères qu’ils ont dirigés ou fondés, trois fois de membres de leur famille, presque toujours d’amis proches.

En tenant compte du nombre de Vies écrites à chaque siècle, il est possible de noter une surreprésentation des œuvres de proches aux IV^e et V^e siècles (7 œuvres de proches sur 14, contre 17/62 au VI^e siècle). Par extension, il serait permis de considérer que la *Vie de Martin* de Venance Fortunat relève partiellement de la même catégorie puisque Fortunat y expose son attachement personnel à Martin.

Plus largement, quand l’auteur ou le commanditaire et le saint ne se sont pas rencontrés en personne, ils sont unis par un lien géographique. Parmi les Vies qui ne peuvent pas rentrer dans la catégorie précédente, 13 à 21 (17 à 28%) sont écrites⁹⁷ et 4 sont commandées⁹⁸ par quelqu’un de leur diocèse, 6 sont rédigées par des membres plus tardifs de leur communauté religieuse⁹⁹. Grégoire de Tours écrit également 2 Vies de saints¹⁰⁰ qui appartiennent au passé de sa famille.

En tout, entre 49 et 58 Vies (soit entre 64 et 76 %) au minimum sont écrites ou commandées par quelqu’un qui a un lien personnel avec le saint et/ou appartient à l’institution qu’il a dirigée¹⁰¹. Cet élément écarte les Vies de saints des Vies classiques puisque, à l’exception de quelques Vies de philosophes contemporaines des

⁹⁷ Just/son hagiographe, Aignan/son hagiographe, Nizier/son hagiographe anonyme, Abraham, Quintien, Patrocle, Emilien et Bracchion, Lupicin reclus [Clermont], Senoch, Venance, Monégonde, Ours et Leubais [Tours]/Grégoire de Tours, Hilaire de Poitiers/Venance Fortunat. Probablement Romain de Blaye/ses hagiographes, Orens/son hagiographe, Geneviève/son hagiographe, Vivien/son hagiographe, Mitre/son hagiographe, Apollinaire/son hagiographe, Lubin de Chartres/son hagiographe.

⁹⁸ Martin/Perpétuus, Marcel/Germain de Paris, Maxime/Urbicus, Amâtre/Aunaire.

⁹⁹ Séverin/Eugippe, Romain et Lupicin/Viventiole, Hymnemode et Ambroise/leur hagiographe, Benoît/Grégoire le Grand.

¹⁰⁰ Allyre (son arrière-grand-père), Grégoire de Langres (son arrière-grand-père),

¹⁰¹ D’où l’importance de la visée mémorielle dans les Vies des IV^e, V^e et VI^e siècles (cf. Chapitre 4, II).

hagiographies¹⁰², un tel lien n'existe pas entre l'auteur et son héros. Un tel nombre souligne ainsi plusieurs dimensions majeures du genre de la Vie chrétienne sur lesquelles nous reviendrons plus en détail dans le chapitre suivant : sa valeur mémorielle autant personnelle que collective et le lien crucial qui est fait entre le saint et le lieu qu'il a occupé de son vivant.

II. 2. Une écriture rapide

De surcroît, l'écart temporel entre la mort du saint et l'écriture de la Vie est usuellement assez faible, un siècle tout au plus, ce qui est bien différent de ce que l'on trouve dans l'hagiographie alto-médiévale ultérieure¹⁰³.

Deux Vies sont écrites avant la mort du saint : la *Vie de Malchus* de Jérôme et la *Vie de Martin* par Sulpice Sévère.

23 sont écrites presque immédiatement après la mort du saint. C'est le cas de la *Vie de Paula*, lettre de *consolatio* de la part de Jérôme à sa fille Eustochium, de la *Vie d'Hilaire d'Arles*, écrite pour être prononcée au premier anniversaire de sa mort. Il est possible de placer dans cette catégorie les *Vies* de Just – dans sa première version – (mort en 390, écriture vers 400), d'Augustin (m. 430, e. 431), d'Epiphane (m. 496, e. 501-4), Antoine de Lérins (m. vers 520, e. vers 520), des abbés d'Agaune (m. 516, 520, 523, e. 525), d'Oyend (m. 512, e.512), de Fulgence (m.533, e. vers 550 au plus tard), de Césaire (m. 542, e. vers 550), de *Rémi de Reims* (m. 533, e. milieu du VI^e siècle), de Paterne (m. 562, e. 570), de Radegonde (m. 587, e.587-90), Germain de Paris (m. 576, e. vers 580), Nizier de Lyon (version anonyme, m. 573, e. vers 573), de 9 saints de la Vie des Pères (e. entre 573 et 594) : Nizier de Lyon (m.573), Patrocle (m. 576), Friard (m.573), Caluppa (m. 576), Bracchion (m. 576), Senoch (m. 576), Nizier de Trèves (m. 567), Monégonde (m. deuxième moitié du VI^e siècle), Libert (m. fin du VI^e siècle), d'Yrieix (m. 591, e. fin du VI^e siècle).

Presque tout le reste des Vies date des décennies qui suivent la mort du saint. C'est le cas des *Vies* de Paul (m. vers 340, e. en 376), Hilarion (m. en 371, e. vers 390), Ambroise (m. en 390, e. en 421), d'Hilaire d'Arles (m. en 449, e. vers 475), de Germain d'Auxerre (m. 448, e. 480), de la première Vie de Romain de Blaye (m.390, e. cours du

¹⁰² Dans ces cas, le lien est essentiellement intellectuel, l'auteur appartenant au courant philosophique fondé par celui dont il narre la vie.

¹⁰³ Isaïa, 2023, p. 21.

V^e siècle), de Séverin du Norique (m.482, e. 511), de Romain du Jura (m.455/60, e. 512), de Lupicin du Jura (m.472-75, e. 512), Eutrope (m.474, e. début du VI^e siècle), Geneviève (m. 502, e. 520), de Vivien de Saintes (m. vers 460, e. vers le milieu du VI^e siècle), Loup (m. 479, e. milieu du VI^e siècle), d'Apollinaire (m. 520, e. VI^e siècle), *Marcel de Die* (m. v. 510, e. milieu du VI^e siècle), Aubin (m. 550, e. 570), Benoît (m. 547, e. 593), de 8 héros de la Vie des Pères : Quintien (m. 525), Gall (m. 551), Grégoire de Langres (m. 539), Emilien (m. 535/50), Lupicin d'Auvergne (m. début du VI^e siècle), Mars (m. 498/510), Venance (m. 507), Ours et Leubais (m. début du VI^e siècle), de Médard (m. 560, e. 600), Lubin (m. 556, e. 600), Eptade (m. et e. VI^e siècle), Lautein (m. et e. VI^e siècle), Avit d'Orléans (m. v. 530, e. fin du VI^e siècle).

Cette grande proximité souligne à quel point l'hagiographie peut jouer un rôle dans l'acceptation de la sainteté du personnage qu'elle présente : elle peut définir en tant que saints ceux qui ne sont que de grands hommes célèbres dans leur cité, au moment de la rédaction. Le texte revêt alors une valeur d'authentification de la sainteté. De là, ce faible écart temporel instaure immédiatement, de manière publique puisque le texte est diffusé, le patronage du saint sur son diocèse ou son monastère, ce qui fait de la Vie un outil à dimension ecclésiologique et politique, qui attache le plus rapidement possible une figure et son dynamisme à un lieu.

Quelques Vies sont cependant bien plus éloignées temporellement de leur héros, au moins un siècle – la distance maximale, pour un saint non martyr, ne pouvant être que de deux siècles environ à la fin de notre période.

Le phénomène est plus fréquent au VI^e siècle. Ainsi, c'est le cas de la *Vie* d'Aignan (m. 454, e. moitié du VI^e siècle environ), de Mitre d'Aix (m. 466, e. milieu du VI^e siècle), de Marcel (mort en 436, e. 568/76), d'Hilaire de Poitiers (m. 387, e. 567/9), de Séverin de Bordeaux (m. début du V^e siècle, e. 580), de Maxime (m. 452/62, e. 593), d'Amâtre (m. 418, e. 600), de 3 Vies de la Vie des Pères (e. 573/594 : Lupicin et Romain (m. 455/60 et 472/5), Allyre (m.385), Abraham (m.477), de Marcellin d'Embrun (m. milieu du IV^e siècle, e. fin du VI^e siècle).

Il faut également ajouter à cela les réécritures de Vies antérieures : les Vies postérieures de Just, de Romain de Blaye et, bien sûr, les deux réécritures versifiées de la *Vie de Martin*.

Si la définition « tardive » de la figure du saint confesseur explique en partie pourquoi il n'y a pas, auparavant, de Vie de saint d'un passé déjà lointain, ce n'est pas la

seule interprétation possible. De fait, ces Vies écrites longtemps après la mort du saint correspondent en grande partie à des figures à dimension fondatrice pour la communauté de l'auteur ou du commanditaire (Aignan, Marcel, Hilaire de Poitiers, Maxime, Amâtre, peut-être Paul de Narbonne), ce qui atteste du souci de créer une mémoire hagiographique locale qui remonte aussi loin que les souvenirs et les documents peuvent l'attester, projet qui a des résonances de politique ecclésiale. En effet, écrire la Vie d'une figure religieuse ancienne est attester du passé glorieux d'un diocèse ou d'un monastère, ce qui renforce son importance face à des centres chrétiens plus récents. Cette mission littéraire et ecclésiologique, souvent assumée par des Passions, qui renvoie à des figures forcément anciennes puisque du temps des persécutions (la *Passion de Denis* pour Paris par exemple) est alors assumée par des Vies. La Vie de Mitre d'Aix, saint à l'existence pour le moins douteuse¹⁰⁴, qui s'ouvre par l'expression d'une rivalité avec Arles¹⁰⁵ est un bon exemple de la raison d'être de ces Vies anciennes.

Plus largement, il y a une volonté de constituer une histoire religieuse locale totale par l'hagiographie, en complétant par de nouveaux textes un corpus préexistant jusqu'aux origines de l'implantation chrétienne dans ce lieu. Ces textes consacrés à des saints archaïques fonctionnent ainsi en réseau par rapport aux autres hagiographies de saint du même lieu, afin de proposer un parcours avec le moins d'interruptions possibles dans l'histoire d'une Église ou d'un monastère dans laquelle chaque génération est marquée par un nouveau grand homme saint.

II. 3. Des religieux

L'immense majorité des hagiographes mène une vie consacrée. À l'exception de Dynamius (qui écrit sur la commande de l'évêque Urbicus), la totalité des hagiographes et des commanditaires dont nous connaissons le nom sont des ascètes, des moines (peut-être des moniales) ou des clercs (et même 9 évêques). Eugippe estime d'ailleurs qu'un laïc ne devrait pas écrire une Vie de saint :

J'estimais qu'il était injuste de demander ce travail, de ton vivant, à un laïc et qu'on ne saurait sans quelque prétention lui imposer

¹⁰⁴ Carrias, 1969 ; Courcelle, 1969 ; Coulet, 2013. Nous avons résumé leurs arguments p. 136 n. 234.

¹⁰⁵ V.Mitr. 1. Ce passage est commenté plus amplement p. 785.

le rythme et la couleur à donner à l'œuvre ; comme il n'a été formé qu'à la littérature profane, il se pourrait en effet qu'il écrivît cette Vie dans une langue propre à mettre grandement en peine l'ignorance de bien des lecteurs et que les merveilles longtemps cachées en quelque sorte dans le silence de la nuit n'apparussent pas en pleine clarté à cause de l'obscurité de son éloquence, du moins pour nous qui sommes ignorants des études libérales¹⁰⁶.

Cette déclaration implique la perception de deux cultures à l'époque de la rédaction, une culture littéraire classique et rhétorique, qui serait celle des laïcs, et une culture avant tout religieuse, plus simple, fondée sur la transmission et le témoignage, dont pourraient faire preuve les clercs.

Si cette vision utilitaire de l'écriture, bien que topique, a été partagée, il est possible de supposer qu'un pourcentage important des Vies anonymes a été écrit par des clercs. Cette hypothèse est appuyée par l'intimité du lien avec le saint dont les hagiographes font part et par leur connaissance précise de la Bible qui les amène parfois à citer ou à avoir des réminiscences de Vieilles Latines en plus du texte de la Vulgate, ce qui implique un rapport fréquent au texte biblique, degré d'intimité plus facilement atteint en les côtoyant quotidiennement dans le cadre de la liturgie ou de la lecture communautaire. Le livre de l'Ancien Testament le plus cité, dans ces Vies anonymes comme dans les autres, est de plus le livre des Psaumes, pilier de la prière des moines, ce qui renforce l'hypothèse d'auteurs religieux et implique, en écho, une destination liturgique première pour certaines de ces Vies.

II. 4. La culture des hagiographes

Les hagiographes identifiés sur lesquels nous possédons des informations provenant d'autres sources également (16 hagiographes¹⁰⁷ auteurs de 28 Vies, soit 60 % de notre corpus) appartiennent à une élite lettrée et cultivée dont le nombre tend pourtant

¹⁰⁶ Eug., Epist. ad Pasch. 2 : [...] *iniustum scilicet reputans, ut te superstite laicus a nobis hoc opus efficere rogaretur, cui et modus et color operis non sine praesumptione quadam possit iniungi, ne forsitan saeculari tantum litteratura politus tali uitam sermone nscriberet, in quo multorum plurimum laboraret inscitia et res mirabiles, quae diu quadam silentii nocte latuerant, quantum ad nos attinet ignaros liberalium litterarum, obscura disertitudine non lucerent.*

¹⁰⁷ C'est-à-dire Jérôme, Sulpice Sévère, Paulin de Milan, Possidius, Hilaire d'Arles, Paulin de Périgueux, Honorat de Marseille, Constance de Lyon, Ennode de Pavie, Viventiole, Eugippe, Venance Fortunat, Grégoire de Tours, Grégoire le Grand, Dynamius et Etienne l'Africain.

Chapitre 3

à se réduire durant notre période. Ils ont reçu une éducation scolaire appuyée sur les classiques et possèdent une culture littéraire chrétienne variée selon les siècles et les milieux culturels, mais toujours très largement supérieure à la moyenne de leurs contemporains.

Les citations de leurs lectures ou les allusions explicites avec emprunt lexical à des textes littéraires antérieurs sont nombreuses dans leurs œuvres hagiographiques, mais elles ne résument en rien l'étendue de leur culture dans la mesure où les liens d'intertextualités des Vies, en tant que textes narratifs, reposent plus sur la reprise de motifs structurels à l'échelle du texte entier ou d'épisodes que sur l'insertion de fragments de textes plus anciens. La plupart de ces auteurs, de plus, ne sont pas connus pour une unique œuvre littéraire et ont écrit des textes non hagiographiques : lettres¹⁰⁸, Histoire¹⁰⁹, poèmes¹¹⁰, sermons, traités théologiques¹¹¹... Il serait donc absurde d'étudier leur degré d'éducation d'après leur œuvre hagiographique uniquement.

Le phénomène de la commande, comme nous le mentionnions plus tôt, accentue la surreprésentation des hommes formés à l'écriture élégante parmi les hagiographes puisque presque tous les commanditaires sélectionnent leurs mandats sur ce critère¹¹².

Le degré d'éducation des hagiographes anonymes ou mal connus est plus délicat à préciser et s'appuie uniquement sur leur œuvre, qui, faute de plus d'informations, a des chances d'être leur unique écrit parvenu jusqu'à nous.

Il est possible de supposer qu'ils ont au moins reçu le degré d'éducation moyen accessible à leur époque. Il est toutefois évident qu'ils ont une culture classique scolaire puisque plusieurs citent Virgile, l'un des quatre auteurs de la formation scolaire romaine. Ils connaissent toujours la Bible et, du fait de leur emploi des topoï rhétoriques de la *Vita*, ils ont lu des Vies antérieures, que ce soit des Vies de saints, ce qui est le plus probable pour des hommes évoluant dans un milieu chrétien, ou des Vies païennes de philosophes, généraux...

¹⁰⁸ Jérôme, Sulpice Sévère, Ennode.

¹⁰⁹ Sulpice Sévère, Chronique ; Grégoire de Tours, Histoire des Francs.

¹¹⁰ Étienne l'Africain est considéré capable par Aunaire d'écrire en vers la *Vie de Germain*. Il est donc possible d'imaginer que l'évêque d'Auxerre avait lu des textes versifiés, aujourd'hui perdus, de cet auteur.

¹¹¹ Jérôme.

¹¹² L'exception étant Eugippe qui ne veut pas ce type de commande.

Il est toutefois difficile de les juger sur leur style. En effet, comme la plupart des préfaces l'indiquent¹¹³, les hagiographes affirment choisir un style simple pour s'adresser à un large public et pour ne pas noyer le fond sous la forme. Ainsi, il est épineux de dire qu'un texte écrit avec une syntaxe et un vocabulaire simples est forcément la marque d'un auteur à la formation scolaire faible et à la maîtrise rhétorique hasardeuse. Cela pourrait être, en effet, une décision prise par un hagiographe qui place réellement l'accessibilité de son texte au-dessus de l'élégance stylistique. Il ne serait cependant pas absurde de penser que certaines Vies à l'écriture très simple trahissent le manque d'habitudes rhétoriques de leurs auteurs.

La question peut par exemple se poser dans les deux livres qui constituent la Vie de Césaire d'Arles. Chacun est écrit à plusieurs mains, le premier par trois évêques, Cyprien, Firmin et Vivence, le second par un prêtre, Messien, et un diacre, Étienne. Ils sont avant tout des proches du saint décédé et les deux derniers encore plus que les trois évêques. Dans le livre I, les auteurs réinvestissent le topos classique des préfaces et soulignent leur peu d'aisance littéraire :

Nous demandons pourtant une chose aux lecteurs en faveur du petit livre que voici : s'il arrive par hasard que l'œuvre des simples narrateurs que nous sommes parvienne aux oreilles d'hommes cultivés et soit jugée par eux, qu'ils ne fassent pas reproche de ce que notre style paraît manquer d'un vocabulaire recherché et d'une grammaire soignée ; car, à nous qui racontons avec véracité les actes, les paroles et les mérites d'un si grand homme, la lumière de ses œuvres et la parure de ses vertus suffisent. De fait, ledit seigneur Césaire, objet de notre ouvrage, avait coutume de dire : « Plus d'un évite la grossièreté du langage qui ne fuit pas les vices de la vie. » [...] Et si notre langage, que voici, satisfait d'une scrupuleuse sincérité, refuse les fastes mondains, c'est aussi parce qu'il rejette avec ses œuvres la vanité de la gloire du monde et qu'il lui plaît davantage de s'accorder à l'éloquence des pêcheurs qu'à celle des rhéteurs¹¹⁴.

¹¹³ Une étude plus détaillée du discours des préfaces se trouve au chapitre 4.

¹¹⁴ V.Caes. I, 2 : *Vnum tamen hoc in praesenti opusculi deuotione a lectoribus postulamus, ut si casu scolasticorum aures atque iudicia nos simplices contingerit relatores attingere, non arguant quod stilus noster uidetur pompa uerborum et cautela artis grammaticae destitutus : quia nobis actus et uerba uel merita tanti uiri cum ueritate narrantibus lux sufficit eius operum et ornamenta uirtutum. Etenim*

Chapitre 3

Ils reprennent en cela les idées de Césaire dont ils font le garant de leur choix. En regardant leur écriture même, leur style est assez sobre, mais présente plusieurs traces de leur formation rhétorique, en particulier des images nombreuses et des clausules typiques de l'art de l'écriture au VI^e siècle¹¹⁵ à la fin de toutes les phrases ou presque¹¹⁶.

Les deux auteurs du livre II formulent une déclaration presque semblable en tête de leur ouvrage :

Nous n'avons pas besoin pour cela de l'éloquence du monde, même si elle se trouvait à notre portée, car l'authenticité d'actions saintes l'emporte sur tous les ornements oratoires du siècle. Puissent nous suffire, pour en apporter la parfaite démonstration, la pureté et la simplicité grâce auxquelles notre bienheureux père, pour sa part, a accompli les miracles que nous allons rapporter, étant donné surtout que notre maître lui-même utilisa fréquemment un langage ordinaire, parce que, ce qui était dit de façon savante n'était compréhensible que de gens instruits, tandis que ce qui était dit avec simplicité instruisait convenablement à la fois les gens instruits et les simples¹¹⁷.

Messien et Etienne, cependant, adoptent un style plus simple que leurs prédécesseurs évêques. Il n'y a pas de clausules métriques et, tout en reconnaissant la vivacité de leur prose, Cavallin et Delage qualifient leur écriture de « langue parlée ».

Il est donc possible de faire l'hypothèse, ici, que le topos de modestie est utilisé de deux manières légèrement différentes dans les deux livres. Les trois évêques articulent leur sobriété avec une recherche d'effets stylistiques discrets, mais bien présents, ce qui laisse penser que cette simplicité passe par l'atténuation d'une écriture qui aurait pu être

memoratus dominus Caesarius, quem habemus in opere, solitus erat dicere : « Nonnulli rusticitatem sermonum uitant, et a uitae uitis non declinant. » [...] Atque ideo noster iste sermo integritatis religione contentus rennuit mundanam pompam, quia respuit cum suis operibus gloriae mundanae iactantiam ; et potius delectatur eloquio piscatorum concordare quam rethorum.

¹¹⁵ Cavallin, 1948.

¹¹⁶ M.-J. Delage (Delage, 2010) considère que les phrases non rythmées du livre I sont la trace d'une erreur du copiste. Elle donne pour cela l'exemple de I, 21 où la fin proposée par certains manuscrits (*saluatorem nostrum*) serait non rythmique, ce qui l'amène à préférer celle proposée par d'autres qui forme un *cursum uelox* (*Dei filium perpetrare*).

¹¹⁷ V.Caes. II, 1 : *Non indigemus uel si nobis suppeteret eloquentia saeculari, quia omnem mundanae facundiae transcendit ornatum sanctarum ueritas actionum. Ad quam plenissime demonstrandam illa nobis puritas simplicitasque sufficiat, qua ipse quoque beatissimus pater miracula quae a nobis sunt referenda perfecit, maxime cum frequenter hoc et ipse dominus communi habuerit in sermone, quia quod erudite diceretur, intellegentiam doctis tantummodo ministraret ; quod uero simpliciter, et doctos simul et simplices competenter instrueret.*

plus recherchée, mais qui ne peut s'affranchir de règles longuement étudiées en contexte scolaire. Les trois sont d'ailleurs évêques, ce qui implique un certain milieu social et, donc, une certaine formation scolaire. Messien et Etienne, avec leur style plus spontané, semblent moins guidés par les règles de la rhétorique, peut-être parce qu'ils y ont été moins formés.

Cette diversité stylistique, produit conscient ou non des auteurs, est à mettre en relation avec des buts différents du passage à l'écriture à l'échelle du genre et des intentions différentes quant au statut littéraire qu'une *Vita* doit revêtir, ce sur quoi nous reviendrons plus amplement au chapitre suivant.

II. 5. Auteurs d'un ou plusieurs textes ?

La plupart des Vies sont l'unique œuvre hagiographique de leur auteur (34 Vies¹¹⁸, soit 63%¹¹⁹). Cette situation peut être liée à l'attachement personnel que l'hagiographe entretient avec le saint dont il narre l'existence. Plus largement, 28 (soit 51,8 %) sont l'unique œuvre connue de leur auteur, ce qui sous-entend que c'est l'existence du saint qui suscite le passage à l'écriture, et qui ouvre des perspectives d'études de ces textes pour leur valeur mémorielle personnelle et pour leur dimension locale, donc de mémoire collective.

Aux deux bornes de notre période se trouvent des hagiographes ayant écrit plusieurs Vies, même s'ils ne sont pas la majorité. Ces écritures multiples ne répondent cependant pas toutes au même projet.

Les différentes *Vitae* de Jérôme, en effet, semblent toutes répondre à des buts différents et à une forme de tâtonnement de ce que pourrait être une Vie chrétienne : la *Vie de Paul* dont le héros est paradoxalement presque absent montre une quête d'un fondateur¹²⁰, la *Vie de Malchus* emprunte à la structure du roman grec¹²¹, la *Vie de*

¹¹⁸ I V.Iust. ; V.Ambr. ; V.Aug. ; II V.Mart. ; V.Germ.Autiss. ; I V.Rom.Blau. ; V.Anian. ; V.Orient. ; V.Bass. ; V.Seu.Nor. ; V.Patr.Iur. ; V.Eut. ; V.Gen. ; V.Abb.Acaun. ; V.Laut. ; V.Fulg. ; V.Mitr. ; V.Marc.Die. ; V.Viu. ; V.Lup. ; V.Caes. I et II ; V.Apol. ; V.Nic. ; V.Leob. ; II V.Rom.Blau. ; II V.Iust. ; IIIV.Iust. ; V.Ept. ; V.Amat. ; V.Med. ; V.Marc.Ebr. ; V.Auit. Peut-être également V.Max.

¹¹⁹ Ici, les Vies collectives sont considérées comme une seule œuvre hagiographique. Il y a donc 54 Vies.

¹²⁰ La *Vita* s'ouvre sur une enquête dont l'objet de la recherche est l'identité du tout premier moine. Cf. p. 106.

¹²¹ Fuhrmann, 1977.

*Paula*¹²² est proche de l'éloge funèbre et de la *consolatio*¹²³. Seule celle d'Hilarion est classique dans sa structure. De fait, Jérôme est l'auteur de multiples Vies et pas d'une Vie multiple.

À la même époque, les deux œuvres hagiographiques de Sulpice Sévère, la *Vita Martini* et le *Gallus*, sont en l'honneur du même saint qu'il s'emploie à défendre en utilisant deux traditions littéraires. Comme son contemporain Jérôme, Sulpice semble chercher parmi les différentes possibilités que permettent des genres littéraires antérieurs, ici la Vie et le Dialogue, pour en utiliser les visées traditionnelles afin de présenter le plus favorablement possible l'homme dont il veut préserver l'image des accusations. De la Vie, il retient la visée exemplaire, bien que des traces polémiques soient perceptibles ; du dialogue, la polyphonie, qui permet de développer une argumentation à la première personne.

Bien que postérieures d'un siècle, les deux *Vitae* rédigées par Ennode apparaissent elles, aussi comme des écrits appartenant à deux sous-genres de la Vie chrétienne. La *Vie d'Épiphanie*, de facture très classique tant dans la composition que dans la faible part donnée au merveilleux, est une Vie d'évêque qui se rapproche de la *laudatio funebris* et accorde une grande place aux activités du saint dans le monde comme conseiller des rois et ambassadeur. La *Vie d'Antoine*, quant à elle, s'inscrit dans la lignée des Vies de moines : elle entre en dialogue avec les Vies d'ermites puisqu'Antoine, qui de plus porte le nom du saint de la Thébàïde, s'enfonce dans les montagnes, et elle parle d'une figure non publique. Ennode présente donc deux avatars du genre de la Vie tel qu'il est en train d'évoluer.

Au cours du VI^e siècle, les motivations des auteurs pour écrire plusieurs Vies évoluent. C'est à ce moment qu'apparaissent les premières Vies chrétiennes collectives en langue latine, qui peuvent trouver leur inspiration dans les Vies collectives grecques qui circulent dans le milieu monastique que les hagiographes eux-mêmes citent sous le nom de *Vies des Pères du désert*¹²⁴.

Les premières biographies plurielles latines sont, de fait, des Vies monastiques. La *Vie des Pères du Jura* de Viventiole et la *Vie des abbés d'Agaune*, écrites toutes deux dans le premier quart du VI^e siècle, doivent se lire comme un tout formant une œuvre

¹²² De même que, de manière plus brève, ses autres lettres hagiographiques.

¹²³ Cain, 2010 ; Mantel, 2021.

¹²⁴ V.Patr.Iur. 11.

cohérente. De fait, leurs hagiographes présupposent que le lecteur de la deuxième et de la troisième Vie de chaque livre aura lu la première. Viventiole ne revient pas sur la jeunesse de Lupicin, ni sur son rôle dans la fondation d'un ensemble monastique dans le Jura, par exemple, parce qu'il a déjà traité ces points dans sa première Vie, la *Vie de Romain*. Il propose également une conclusion à l'ensemble des trois Vies dès la fin de la Vie de Romain en dessinant un plan de l'emplacement des trois tombeaux des trois abbés. Il en va de même dans la Vie des abbés d'Agaune : après la Vie plus complète d'Hymnémode, le fondateur, l'hagiographe reprend la Vie du deuxième abbé, Ambroise, au moment où celui-ci accède à la fonction. Ce ne sont donc pas des Vies indépendantes juxtaposées mais un ensemble de Vies formant un morceau d'Histoire religieuse à travers l'hagiographie.

Les entreprises de Grégoire le Grand et de Grégoire de Tours, à la fin du siècle, élargissent ce type de projet. En effet, ce n'est pas à l'échelle d'un monastère mais d'un pays que le premier propose une biographie collective. Il s'agit, dans ses *Dialogues*, de faire une peinture complète de la sainteté en Italie et compenser le manque de textes hagiographiques en comparaison avec d'autres régions. Quant à Grégoire de Tours, il cherche, dans la *Vie des Pères*, à brosser un tableau de la sainteté en général grâce à une multitude de figures correspondant à des profils variés.

Si chaque Vie peut être lue séparément, il y a un projet d'ensemble à l'échelle de l'œuvre tout entière qui fait de chaque petite biographie un élément d'une mosaïque hagiographique de grande ampleur.

À la même période, les différentes Vies écrites par Venance Fortunat et celles commandées à Etienne d'Auxerre marquent une autre dynamique. Chacun d'eux écrit ou aurait dû écrire plusieurs biographies séparées, qui correspondent à des commanditaires différents, pour Fortunat, ou des publics différents, pour Etienne. L'un et l'autre sont choisis pour leurs qualités littéraires et ils symbolisent, en particulier pour Fortunat, une professionnalisation du travail de l'hagiographe qui écrit non pas tant parce qu'il est animé par le désir de propager la mémoire d'un homme qu'il a connu – bien que ce soit le cas pour certaines Vies de Fortunat – mais parce qu'il accomplit une tâche qui lui a été confiée.

Ce nouveau statut de l'auteur symbolise l'évolution et l'institutionnalisation de ce qu'est une Vie dans l'Antiquité tardive : il s'agit désormais d'un vrai genre littéraire et non plus la retranscription d'une expérience personnelle d'un auteur qui a connu le saint.

Chapitre 3

À l'exception de ces Vies de la fin de la période, cependant, le passage à l'écriture est donc un acte plus personnel ou plus circonstancié, lié à un homme ou une femme en particulier, voire à une communauté incarnée par ses abbés, dont l'auteur veut spécifiquement présenter la Vie, mais sans réitérer ce type de travail par la suite.

L'hagiographe « moyen » des Vies des IV^e, V^e et VI^e siècles est donc un clerc qui a un lien d'ordre personnel ou géographique avec le saint. Il est cultivé, souvent plus que la population de son époque : il a une formation scolaire classique, connaît très bien la Bible, a lu des auteurs religieux. Plus on avance dans le temps, plus la probabilité qu'il écrive sur commande est grande, ce qui laisse entrevoir une professionnalisation potentielle des hagiographes qui n'a cependant pas de suite plus étendue dans les siècles suivants.

Cette figure de l'hagiographe qui se dégage ouvre plusieurs perspectives quant au statut littéraire du texte, à son public et à ses visées. La proximité avec le saint articule mémoire personnelle et mémoire collective qui s'inscrit dans des projets politico-ecclesiologiques. Beaucoup de Vies sont les uniques œuvres hagiographiques de leur auteur, ce qui marque leur attachement à un homme ou à une communauté en particulier qu'ils veulent faire passer à la postérité.

La culture des hagiographes, souvent supérieure à la moyenne, ainsi que le choix de certains d'entre eux pour leurs qualités littéraires par des commanditaires implique que ces textes n'ont pas une simple valeur communautaire et liturgique, du moins au début de l'existence du genre, bien que l'augmentation du nombre de Vies courtes et anonymes, au VI^e siècle, marque un changement dans ce domaine et pose la question du public attendu.

CHAPITRE 4

Les visées et le public de l'hagiographie tardo-antique : entre mémoire et exemple

La majorité des *Vies* écrites entre le IV^e et le VI^e siècle est dotée d'un prologue ou d'une préface à valeur programmatique, ou bien nous sont parvenues accompagnées d'une épître dédicatoire dont le contenu expose, lui aussi, les intentions d'écriture de son auteur. Seules quatre *Vies* (*Vies* de Just - *antiquior* et *breuior* -, Geneviève et Lubin) sur l'ensemble du corpus, dans l'état actuel de notre connaissance des textes, ne sont introduites par aucun passage de ce genre¹. Ces prolégomènes métalittéraires nous permettent de distinguer deux visées majeures poursuivies par les hagiographes que nous allons exposer et dont nous allons préciser les nuances : une visée mémorielle et une visée exemplaire. Cet examen nous permettra d'étudier, au fur et à mesure, les arguments développés dans les prologues (style bas, désir de brièveté, annonce du contenu, exigence de vérité) qui, dans les *Vies*, bien qu'étant des *topoi* rhétoriques plus anciens, sont réagencés et christianisés pour créer une identité littéraire du genre.

I. Le rejet de la gloire littéraire

Avant de détailler les visées effectives des auteurs, il est important de noter la présence d'un type d'intention explicitement rejeté : la gloire littéraire. Tout en s'inscrivant dans une tradition ancienne de modestie littéraire², les hagiographes proposent également une lecture chrétienne de l'absence de ce désir.

¹ Il est cependant possible qu'elles aient possédé une préface perdue au cours du temps. En effet, les deux *Vies de Just* commencent par *itaque*, celles de Geneviève et Lubin par *igitur*, termes qui font souvent la transition entre une présentation préliminaire du projet d'écriture et le début de la narration. Le *igitur* peut cependant être présent par simple imitation des *Vies* antérieures. Les *Vies* de Just, de plus, sont probablement des versions raccourcies d'une *Vie* originale qui aurait pu posséder une préface (cf. Isaïa, 2012)

² Curtius, 1991 ; Janson, 1964.

I. 1. Un double effacement

Le rejet de la gloire auctoriale est marqué par une double position de recul perceptible dans les *Vitae* : les hagiographes se dépeignent comme écrasés par la grandeur des actes saints qu'ils s'approprient à narrer et contraints à l'écriture par la demande d'un commanditaire.

I. 1. 1. La critique de la quête de la gloire littéraire

Les auteurs des plus anciennes hagiographies de notre corpus ont à cœur, puisqu'ils ne s'inscrivent pas encore dans une lignée ancienne de Vies de saint, de préciser que leur œuvre n'a pas pour objectif de leur attirer la célébrité.

Sulpice Sévère commence justement sa *Vita Martini* par le rappel des ambitions des auteurs de *Vies* qui l'ont précédé :

Bien des humains, s'étant vainement consacrés à l'étude et à la gloire mondaines, ont cru immortaliser le souvenir de leur nom s'ils illustraient par la plume la vie des hommes célèbres. Certes, à défaut de l'immortaliser ainsi, ils recueillaient pourtant quelque minuscule fruit des espérances qu'ils avaient conçues; car non seulement ils prolongeaient leur souvenir, si vainement que ce fût, mais en proposant l'exemple des grands hommes, ils suscitaient une émulation considérable chez leurs lecteurs. Pourtant, de tels soucis n'avaient aucun rapport avec l'autre vie, la vie bienheureuse et éternelle. De quoi leur a servi, en effet, la gloire de leurs écrits, destinée à disparaître avec ce monde ? Et quel profit la postérité a-t-elle retiré, à lire les combats d'Hector ou les entretiens philosophiques de Socrate, puisque ce n'est pas seulement une sottise de les imiter, mais encore une folie de ne pas les combattre avec la dernière énergie ? Car, n'estimant la vie humaine que d'après les actions présentes, ils ont livré leurs espérances aux fables et leurs âmes aux tombeaux. Ils n'ont, en effet, confié le soin de les perpétuer qu'à la seule mémoire des hommes, quand le devoir de l'homme est de chercher à acquérir une vie immortelle plutôt qu'un

souvenir immortel, non point en écrivant, en combattant ou en philosophant, mais en vivant pieusement, saintement, religieusement³.

Il met ainsi l'accent sur la futilité de leur projet qu'il relie à la nature des faits qui sont racontés, actes limités à une gloire terrestre, donc à court terme, pour opposer à cela la portée à long terme de son œuvre : les préoccupations religieuses écartent les préoccupations profanes et, en particulier, celles qui sont les deux moyens classiques par excellence d'accéder à la gloire littéraire en écrivant des Vies : parler des guerriers et des philosophes.

Ce que Sulpice Sévère propose, c'est une véritable modification du statut de la littérature par rapport à la vision qu'en proposent les poètes classiques. Ovide, par exemple, à la fin des *Métamorphoses*, évoque sur un ton prophétique sa survie après sa mort grâce à son œuvre :

Et maintenant j'ai achevé un ouvrage que ne pourront détruire ni la colère de Jupiter, ni la flamme, ni le fer, ni le temps vorace. Que le jour fatal qui n'a de droits que sur mon corps mette, quand il voudra, un terme au cours incertain de ma vie : la plus noble partie de moi-même s'élancera, immortelle, au-dessus de la haute région des astres et mon nom sera impérissable ; aussi loin que la puissance romaine s'étend sur la terre domptée, les peuples me liront et, désormais fameux, pendant toute la durée des siècles, s'il y a quelque vérité dans les pressentiments des poètes, je vivrai⁴.

³ I V.Mart. 1: *Plerique mortales, studio et gloriae saeculari inaniter dediti, exinde perennem, ut putabant, memoriam nominis sui quaesierunt, si uitas clarorum uirorum stilo inlustrassent. Quae res utique non perennem quidem, sed aliquantulum tamen conceptae spei fructum adferebat, quia et suam memoriam, licet incassum, propagabant, et propositis magnorum uirorum exemplis non parua aemulatio legentibus excitabatur. Sed tamen nihil ad beatam illam aeternamque uitam haec eorum cura pertinuit. Quid enim aut ipsis occasura cum saeculo scriptorum suorum gloria profuit ? aut quid posteritas emolumentum tulit legendo Hectorem pugnans aut Socraten philosophans, cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam inpugnare dementia, quippe qui, humanam uitam praesentibus tantum actibus aestimantes, spes suas fabulis, animas sepulcris dederint? Siquidem ad solam hominum memoriam se perpetuandos crediderunt, cum hominis officium sit perennem potius uitam quam perennem memoriam quaerere, non scribendo aut pugnando uel philosophando, sed pie sancte religioseque uiuendo.*

⁴ Ovide, *Métamorphoses*, XV, 871-879 : *Iamque opus exegi, quod nec Iouis ira nec ignis nec poterit ferrum nec edax abolere uetustas. cum uolet, illa dies, quae nil nisi corporis huius ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi: parte tamen meliore mei super alta perennis astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum, quaque patet domitis Romana potentia terris, ore legar populi, perque omnia saecula fama,*

Chapitre 4

Ovide affirme donc qu'il espère accéder à une certaine transcendance grâce à sa production littéraire qui lui assurera une forme d'immortalité. Cette transcendance est cependant soumise à la mortalité du monde, elle n'est présente que par le souvenir, la lecture et le remploi de son œuvre dans les générations futures. Quand l'humanité disparaîtra, le poète aussi. Cette « fausse » transcendance de l'activité littéraire est mise en opposition, par les auteurs chrétiens, avec la vraie transcendance à laquelle amènent les textes chrétiens.

Juvencus, au début du IV^e siècle, développe cette idée dans le prologue de sa réécriture versifiée des Évangiles, texte qui est peut-être une source de Sulpice Sévère⁵ :

De l'assemblage de l'univers rien ne demeure immortel, / Ni le monde, ni les royaumes des hommes ni la Rome d'or / Ni la mer, ni la terre, ni les étoiles de feu dans le ciel. / Car l'auteur de toutes choses a fixé le moment irrévocable / Où un dernier incendie brûlera et emportera l'univers tout entier. / Pourtant innombrables sont les hommes que leurs actions sublimes / Et l'honneur qui s'attache à leur vertu gardent illustres pour une longue période. / Sur eux les poètes accumulent gloire et éloges. / Il en est que célèbrent les nobles chants qui coulent de la fontaine de Smyrne, / D'autres le sont par la douceur de Maro du Mincius. / Et la gloire des poètes inspirés eux-mêmes ne se répand pas moins, / Elle demeure comme éternelle, tant que voleront les siècles / Et que la ronde du ciel fera tourner autour des terres et des eaux / Le firmament étoilé docile à l'ordre reçu. / Si donc des poèmes ont mérité réputation si durable / En tissant aux actions des anciens les mensonges des hommes / A nous une foi assurée accordera pour les siècles de l'éternelle gloire / Un honneur immortel et un salaire mérité. / Car mon poème, ce sera le Christ et ses actes qui donnent la vie, / Don divin fait aux peuples sans l'ombre d'une tromperie. / Et je n'ai pas à craindre que l'incendie du monde n'emporte avec lui / Cet ouvrage ; c'est lui en effet qui m'arrachera peut-être au feu, / Au temps où de la nuée qui vomit des flammes descendra comme un éclair / Le Juge, gloire du Père qui trône dans les hauteurs, le Christ. / Aussi, en avant !

siquid habent ueri uatum praesagia, uiuam.

⁵ Smolak, 2002.

Que l'Esprit qui sanctifie m'assiste et m'inspire mon chant, / Et qu'il
abreuve, tandis que je chante, ma pensée des eaux pures / Du doux
Jourdain afin que nos paroles soient dignes du Christ⁶.

Juvençus décale totalement sa pensée par rapport au discours d'Ovide. Les chants des poètes païens tirent leur inspiration d'éléments matériels (la fontaine de Smyrne et le Mincius, qui font référence à Homère et Virgile) et ils sont donc amenés à vivre tant que le monde matériel durera. À cela, Juvençus oppose son travail : son sujet est immortel, comme le met bien en valeur l'équivalence proposée par le verbe être (*mihi carmen erit Christi uitalia gesta*), donc son œuvre sera elle aussi réellement immortelle, et lui également par elle.

La nuance qu'apporte Sulpice Sévère à ce discours est à mettre en lien avec le changement de genre littéraire. Là où l'épopée se soucie du devenir de son auteur, la Vie, didactique, se soucie plus nettement de ce qu'elle offre comme modèle à son lecteur. Il s'agit donc de rejeter la gloire du monde terrestre pour la gloire du ciel, pour l'auteur comme le destinataire.

Ce renversement vient donc placer complètement la valeur du héros au-dessus de celle de l'auteur qui, à la fois, ne vise pas les louanges terrestres et expose sa petitesse.

⁶ Juvençus, *Euangeliorum libri IV*, prolog. : *Inmortale nihil mundi conpage tenetur, Non orbis, non regna hominum, non aurea Roma, Non mare, non tellus, non ignea sidera caeli. Nam statuit genitor rerum inreuocabile tempus, Quo cunctum torrens rapiat flamma ultima mundum Sed tamen innumeros homines sublimia facta Et uirtutis honos in tempora longa frequentant, Adcumulant quorum famam laudesque poetae. Hos celsi cantus, Smyrnae de fonte fluentes, Illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis. Nec minor ipsorum discurrit gloria uatum, Quae manet aeternae similis, dum saecula uolabunt Et uertigo poli terras atque aequora circum Aethera sidereum iusso moderamine uoluet. Quod si tam longam meruerunt carmina famam, Quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt, Nobis certa fides aeternae in saecula laudis Immortale decus tribuet meritumque rependet. Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta, Diuinum populis falsi sine crimine donum. Nec metus, ut mundi rapiant incendia secum Hoc opus ; hoc etenim forsitan me subtrahet igni Tunc, cum flammium discendet nube coruscans Iudex, altithroni genitoris gloria, Christus. Ergo age ! sanctificus adsit mihi carminis auctor Spiritus, et puro mentem riget amne canentis Dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur.*

Un hagiographe, par son choix de sujet, ne peut donc pas espérer la gloire dans ce monde car son sujet le dépasse et que, donc, tout ce qu'il écrira sera forcément inférieur à la grandeur des actes décrits. L'auteur ne peut alors que faire de son mieux, mais il se définit surtout comme un outil qui permet à des actes si importants de passer à la postérité.

C'est ce que Jérôme explique clairement dans son ouverture de la *Vie d'Hilarion*, en se proposant de faire l'inverse de Salluste, ici choisi comme représentant de l'historiographie et de la biographie classiques : « La vertu des hommes d'action, comme dit Crispus [Salluste], atteint le degré de considération où l'a portée la puissance d'évocation des illustres génies qui en ont parlé⁷ ». Même si la citation est sortie de son contexte par Jérôme⁸, l'opposition qu'il lui apporte implique bien que le saint dépasse tout ce que peut écrire son hagiographe.

En cela, les Vies de la fin du IV^e siècle, même quand elles leur ressemblent formellement, s'opposent à ce qu'on lit dans les Panégyriques de la même époque. Claudien, par exemple, quand il fait l'éloge de Stilicon, se compare à Ennius voyageant aux côtés de Scipion et récoltant la gloire littéraire à la fin de la bataille : « Et le laurier de Mars couronnait le poète⁹ ».

Cette même connaissance de la conception classique de la biographie conduit également Ennode à réfléchir au style qu'il lui convient d'employer dans la *Vie d'Épiphanes* :

Et, de fait, les hauts faits de nos prédécesseurs reçoivent de la valeur parmi nous à la mesure de la qualité du récit qui en a été fait¹⁰.

Sa réflexion par la suite, qui fait figure d'exception dans notre corpus, ne le conduit pas à l'humilité mais lui fait considérer quel degré d'emphase il sera nécessaire pour lui d'employer au cours de son récit, ce qui le ramène toutefois à la conclusion de ses co-hagiographes : les actes d'Épiphanes n'ont pas besoin d'être amplifiés, ils se suffisent à eux-mêmes. Le talent rhétorique de l'hagiographe n'est pas nécessaire à l'écriture, il n'y a pas lieu de chercher la gloire humaine en rédigeant une Vie : la seule

⁷ V.Hilarion. 1 : « *Eorum enim qui fecere uirtus, ut ait Crispus, tanta habetur quantum eam uerbis potuere extollere praeclara ingenia.* »

⁸ Nous avons déjà analysé ce point dans le chapitre 1, p. 65-66.

⁹ Claudien, *Éloge de Stilicon III*, préface, 20 : *Et sertum uati Martia laurus est.*

¹⁰ V.Epif., prol.: *Etenim res bene gestae ueterum nostrorum pro referendis apud nos accipiunt facultate uirtutem.*

motivation personnelle ne peut dès lors être que l'espérance d'une gloire après la mort non par l'écriture mais par la sainteté.

I. 1. 2. Le commanditaire

Cette construction de la *persona* de l'hagiographe comme un être qui n'est pas à la première place se manifeste également par la mention du commanditaire de l'œuvre dans quinze Vies¹¹. Bien qu'il puisse toujours s'agir de la transformation d'un dédicataire en commanditaire pour satisfaire à un *topos* hérité des textes antérieurs, il est possible que tous ces commanditaires en soient réellement compte tenu du lien qu'ils entretiennent avec le saint qui est un proche ou un prédécesseur¹². Le rapport de l'hagiographe à son commanditaire va de la simple obéissance à l'expression, volontiers hyperbolique, d'une forte contrainte.

Paulin de Milan, au début du V^e siècle, dans la *Vie d'Ambroise*, propose une version douce de ce motif, que l'on sait pouvoir correspondre à la réalité¹³, et marque sa docilité à accomplir les désirs de son commanditaire Augustin : « Tu m'engages à prendre la plume [...]. Comme je crois sot de renoncer à ce que tu me prescrites, je vais consigner [...].¹⁴ ». Dès Paulin de Périgueux, au milieu du siècle, le *topos* s'étoffe, accentuant le poids de l'ordre d'écrire donné et mettant en scène deux attitudes de modestie que chaque hagiographe doit hiérarchiser : « Il était indigne d'oser toucher à une telle geste, mais il eût été plus présomptueux de mépriser votre demande¹⁵ (*mandata*) », écrit Paulin dans son prologue, peu après avoir rappelé qu'il écrivait sous la commande de l'évêque Perpetuus.

De fait, mis à part la *Vie de Césaire* où les auteurs disent répondre à une simple demande de l'abbesse Césaire : *petis, postulas*, les Vies ultérieures qui proposent ce motif choisissent toutes un vocabulaire beaucoup plus fort et insistant. Les termes employés

¹¹ Vies de Martin (de Sulpice Sévère et de Paulin), d'Ambroise, d'Hilaire d'Arles, de Germain d'Auxerre, des Pères du Jura, d'Eutrope, d'Antoine de Lérins, de Césaire d'Arles, d'Aubin, d'Hilaire de Poitiers, de Marcel, de Maxime, de Paternus et de Radegonde (Baudonivie).

¹² L'exception est la *Vie d'Hilaire d'Arles* dont les commanditaires sont des « évêques » non nommés. Il est possible que ces évêques aient fréquenté Hilaire quand ils étaient plus jeunes ou entendu des récits sur lui.

¹³ Augustin avait une immense admiration pour Ambroise qui est celui dont les paroles l'ont poussé à la conversion.

¹⁴ V.Ambr. 1: *Hortaris ut [...] meo prosequar stilo. [...] Tamen, quia absurdum esse opinor quod praecipis declinare, [...] describam [...]*.

¹⁵ II V.Mart., Epist. ad Perp.: *Indignum fuit ut gesta tam grandia auderemus attingere, sed arrogantius fuerat mandata contemnere.*

soulignent soit l'importance du commanditaire qui empêcherait l'hagiographe de refuser la demande, soit la pression exercée par le commanditaire. Dans le premier cas, nous retrouvons le vocabulaire de l'obéissance : *oboedientia* (*Vie de Germain d'Auxerre*, lettre à Patient), *oboedientis* (*Vie d'Hilaire d'Arles*, 1), *obedientiam* (*Vie d'Aubin*, 4), *obedire* (*Vie de Marcel*, 3). Dans le deuxième, l'insistance est portée sur l'ordre et la contrainte : *iubentibus* (*Vie de Germain*, lettre à Patient), *iniunxisti et extortae* (*Vie d'Antoine de Lérins*, 4), *iniungit* (*Vie de Marcel*, 3).

L'auteur de la *Vie des Pères du Jura*, Viventiole, prend même plaisir à développer ce motif de la commande imposée grâce à deux métaphores, dont une métaphore filée entre le début de la *Vie de Lupicin* et le début de la *Vie d'Oyend*. Il représente la demande des moines Jean et Armentaire comme une requête d'hospitalité : « Voilà pourquoi, mes frères très pieux, Jean et Armentaire, forts de votre double affection, vous frappez avec plus d'insistance à la bouche de votre ami ¹⁶», ce qui lui permet de mettre en parallèle l'ouverture de sa porte et celle de sa bouche et de finir sa phrase sur une allusion à la première épître aux Corinthiens (I Cor. 5-11), dont, par trait d'esprit¹⁷, il détourne le contexte : « vous déclarez, conformément à la consigne de l'Apôtre, ne plus pouvoir prendre de repas avec moi¹⁸ ». Par la suite, il utilise à deux reprises la métaphore de la dette vis-à-vis de ses deux frères moines, en rappelant, à chaque fois, l'organisation tripartite de son œuvre. Ainsi il écrit au début de la *Vie de Lupicin* :

Puisque nous avons déjà acquitté, avec l'aide du Seigneur, le tiers de notre promesse, il nous reste maintenant, frères bien-aimés, soutenu par les prières de votre Sainteté, à solder le billet de créance de notre préface, autant du moins que nous le permet une bien pauvre bourse. Car, tant que nous nous connaissons des dettes, il est certain que, légalement et en conscience, nous sommes retenus sous la dépendance de nos créanciers.¹⁹

¹⁶ V.Patr.Iur 1 : *Vnde uos, o piissimi fratres Iohannes atque Armentari, uehementius amicum gemino pulsantes adfectu [...].*

¹⁷ Paul dit aux chrétiens de ne pas se mêler aux cupides (*auari*) et de ne pas partager leurs repas (I Co, 5-11). Ici, l'hagiographe s'est décrit comme faisant preuve d'*auaritia* (certes littéraire), donc ses frères ne pourraient pas, en conséquence, partager sa table.

¹⁸ V.Patr.Iur 1: *nec cibum mecum apostolica traditione pronuntiatu posse uos sumere.*

¹⁹ V.Patr.Iur 62 : *Pollicitationis nostrae debito tertia ex parte, opitulante Domino, iam soluto, restat nunc, carissimi fratres, ut Sanctitatis uestrae suffragio praefationis nostrae syngrapham saltim paupertini marsupii satisfactione soluamus, quia, quoadusque nos cauta redebere cognoscimus, procul dubio, conscientia conueniente, rite retinemur obnoxii.*

et au début de la *Vie d'Oyend*:

Dans la mesure où j'ai déjà acquitté, bienheureux frères, une partie de ma dette pour satisfaire à votre fervent désir, me voici sans doute, avec l'aide du Seigneur, partiellement tranquilisé, si je tiens compte du nombre de lettres déjà tracées ; mais, devant ma propre conscience et devant le jugement d'autrui, je demeure inquiet en poursuivant, non par ignorante présomption, mais, comme vous le voyez, par obéissance religieuse, la tâche que vous m'imposez.²⁰

Ces métaphores²¹ lui permettent de s'acquitter plaisamment du motif rhétorique attendu tout en insistant sur l'obligation qui pèse sur lui.

Ce *topos* est parfois complété par un détournement de la responsabilité : les critiques que pourrait recevoir l'auteur sont reportées au commanditaire, auteur de cette obligation. Ainsi, Ennode, accusant Léonce de l'avoir forcé à écrire la *Vie d'Antoine*, souligne qu'il est désormais responsable de la qualité – ou de l'absence de qualité – du texte produit :

Croyez-moi, c'est vous que concernera la faute ou l'excellence de ce discours – qui m'a été arraché ! – car si tu n'en garantis pas le contenu par ton autorité religieuse, il semblera qu'une confiance boiteuse dans ton jugement a choisi un être moins doué que toi pour lui confier la responsabilité d'une vénérable tâche.²²

C'est, de même, ce que l'on trouve dans la *Vie de Maxime*, à propos de la longueur du texte en particulier. La volonté d'une Vie longue vient, selon son auteur Dynamius, du commanditaire Urbicus, il doit donc assumer la responsabilité de la lassitude potentielle des lecteurs : « Chaque fois que sa lecture viendra à engendrer l'ennui chez les auditeurs, le tort pourra vous en être imputé²³. »

²⁰ V.Patr.Iur 118 : *Quantum, beatissimi fratres, desiderio feruorique uestro ex debiti summa suppleuerim, sicut ex ratione apicum ex parte sum, opitulante Domino, iam securus, ita conscientiae propriae extraneoque iudicio incertus ago haec quae iniungitis non praesumptione indocti, sed oboedientia, ut cernitis, regulari.*

²¹ Le motif de la dette est topique dans la littérature latine depuis Cicéron (Janson, 1964, p. 44), mais plus souvent dans le cadre d'une relation de don/contre-don (patron/client par exemple).

²² V.Ant.Lerin. 1 : *Credite mihi, uos respiciet extortae aut culpa aut genius dictionis ; cuius nisi substantiam religiosa auctoritate firmaueris, uidebitur iudicii tui clauda fides delegisse minus idoneum, cui uenerandi laboris prouinciam commisisti.*

²³ V.Max. 1, 4 : *Quae quotiens audientibus fecerit dudum lecta fastidium, ad uestrum poterit pertinere delictum.*

Une variante du motif du commanditaire se trouve dans la lettre dédicatoire de Sulpice Sévère à son ami Didier. Au lieu de présenter une écriture contrainte, il se plaint de la diffusion de son œuvre que Didier le force à subir : *sed petenti tibi saepius negare non potui*²⁴, craignant la gloire littéraire que peut lui attirer non pas l'écriture mais la visibilité de son œuvre.

Même si l'écriture et la publication contraintes sont des topoï littéraires, en particulier du genre épistolaire « mondain²⁵ » auquel appartiennent plusieurs de ces préfaces et dédicaces, il est possible de supposer que cet argument ne tient pas que de la posture auctoriale puisqu'une partie des commanditaires a de meilleures raisons de vouloir une Vie que l'auteur, voire fournit des matériaux pour l'écriture²⁶. L'intensification du propos, faisant apparaître la contrainte et la menace, peint une relation hiérarchique entre l'auteur et le commanditaire et permet à l'écrivain de faire la louange du destinataire du texte. L'écriture des Vies, dans ces passages-là, semble donc un moyen d'entretenir des relations s'apparentant à une sociabilité « mondaine » entre différentes figures de la société, lettrés et religieux.

I. 2. La construction d'une figure auctoriale humble

Il s'agit, ainsi, pour les hagiographes, de se présenter comme des êtres humbles, n'ayant pas forcément choisi de se mettre en avant en écrivant, pressés par la contrainte ou, comme nous allons le voir par la suite, par la nécessité. Cette attitude modeste est un héritage de la rhétorique classique²⁷ qui s'accorde très bien avec la valeur chrétienne de l'*humilitas*. Ainsi, quand bien même ils sont ceux qui écrivent, ils s'efforcent de se trouver sans cesse à la dernière place : derrière le saint, derrière le commanditaire, et de montrer leur insuffisance. C'est l'une des manières, de fait, de comprendre la fréquence du réinvestissement du *topos* du style rustique dans les *Vitae*, et le besoin de faire appel à une aide supérieure pour accomplir le processus d'écriture qui passe par la reprise – décalée – du motif topique rhétorique et poétique de l'invocation. Ainsi, les hagiographes demandent secours à l'inspiration divine directement comme Jérôme au début de la *Vie*

²⁴ I V. Mart., Epist. ad Des.: « mais je n'ai pas pu refuser tes demandes répétées. »

²⁵ Ce terme consacré s'applique cependant mal aux liens sociaux aristocratiques tardifs, du fait du développement d'une correspondance entre ascètes, moines et autres figures cherchant à se détacher du « monde » (Laurence et Guillaumont, 2008).

²⁶ Voir chapitre 3 (I. 1. 2).

²⁷ Curtius, Michel et Bréjoux, 1991 p. 93-95 ; Janson, 1964 p. 124.

d'*Hilarion (inuoco Spiritum sanctum)*²⁸ ou par l'aide de l'intercession du saint dont ils racontent la vie. C'est ce que fait Venance Fortunat au début de sa *Vie de Martin* :

Il faut que vous le priez, afin que ma proue ne subisse pas la peine du naufrage, d'aider de son souffle ma voile. Je pourrai alors croire que ma voile arrivera au port, portée par le vent de la foi, si ses lèvres la favorisent²⁹.

Ce décalage est plus qu'une simple christianisation formelle du *topos* où la muse serait remplacée par une réalité de la nouvelle religion. En effet, l'appel à l'Esprit saint rapproche l'hagiographie du texte biblique en tant que parole inspirée, elle inscrit l'auteur de la Vie dans la lignée des prophètes, évangélistes et apôtres.

Le passage de la muse au saint est quelque peu différent. En effet, il s'agit de demander le patronage du saint que l'on s'apprête justement à définir en tant que patron par l'hagiographie. Cette invocation implique donc une évidence de l'écriture : Fortunat demande à avoir l'intercession de celui dont il va présenter le rôle protecteur. Mais le lien de connivence va encore plus loin : avec le saint comme muse, l'hagiographe se trouve dans la position d'écrire la Vie du saint sous la dictée du saint lui-même.

II. Écrire est nécessaire : la visée mémorielle

Rejetant la gloire qu'il est possible d'obtenir par leur œuvre littéraire, les hagiographes expriment d'autres visées pour leur texte et la première d'entre elles est de l'ordre de la nécessité : l'écrit est le seul moyen de sauver la mémoire, de préserver dans le temps les actes du saint – ce qui implique, d'ailleurs, que le saint est humble puisque, en général³⁰, il n'a pas pris soin de préserver sa propre mémoire.

²⁸ Mais également : V.Aug. 1 ; V.Abb.Acaun. prol. ; V.Fulg. prol. (demande des prières du destinataire) ; V.Caes. II, 1 ; V.Alb. 4, 9.

²⁹ III V.Mart. I, 35-38 :

*Poscendum est uobis, ne naufraga prora laboret,
Flatibus ille suis sed mea uela iuuat.
Credere tunc potero ad portum mea carbasa ferri
Aspirante fide, si sua labra fauent.*

³⁰ Nous évoquons la question des saints auteurs au chapitre 8 (III).

II. 1. Fixer le souvenir par l'écrit

L'une des raisons ouvertement exprimées qui pousse les auteurs à écrire la vie des saints est le désir que l'existence d'un individu aussi exceptionnel qu'a été le saint ne tombe pas dans l'oubli. C'est ce qu'affirme Constance de Lyon au moment de rédiger la *Vie de Germain d'Auxerre*. Dans sa préface, après avoir insisté sur son insuffisance en tant qu'auteur, Constance oppose un risque : celui de l'oubli de la vie de Germain, déjà entamé : « de tels cycles de temps se sont déjà écoulés³¹ », écrit-il, évoquant ainsi les décennies qui se sont effectivement déroulées entre la mort de l'évêque d'Auxerre (vers 448) et la période de la rédaction (vers 480). Son travail d'écriture apparaît donc comme une nécessité et une course contre la montre face à l'oubli autrement inévitable : « C'est pourquoi j'ai préféré négliger mon appréhension plutôt que de laisser vieillir ces divines vertus dans un oubli complet. [...] Assurément, j'aurais préféré que d'autres que moi eussent été les narrateurs de si grands bienfaits [...] mais puisque ce bonheur ne s'est pas trouvé, je préfère que ce soit moi plutôt que personne³². ». L'acte d'écriture est présenté comme une lutte contre le temps et le silence (*silentium*), terme que Constance emploie deux fois dans la fin de sa préface et qui est donné comme l'unique alternative à son écriture.

Ce risque de la déformation par le temps se lit aussi au tout début de la *Vie des abbés d'Agaune*, quelques décennies plus tard, au début du VI^e siècle³³:

Le souvenir exemplaire des bienheureux dans leur sainte vie monastique parvient toujours aux générations suivantes grâce à la réputation née de leur mérite. Pourtant, de peur qu'au fil de longues années ne paraissent s'y mêler des fables qui le détourneraient du vrai chemin, il est nécessaire de confier la vérité à l'écriture ; cela afin que les fidèles, brûlant d'une foi ardente et aspirant à la sainteté, qui désirent rassasier leur cœur par cet enseignement, dans leur soif, ne s'abreuvent

³¹ V.Germ.Autiss. praef.: *tanta iam temporum fluxere curricula.*

³² V.Germ. Autiss. praef.: *Idcirco malui uerecundiam meam neglegere quam uirtutes diuinas usquequaque obliuione ueterescere [...]. Et uere maluissim tantorum relatores bonorum alios potius quam me fuisse [...]; quod quia non contigit, me malo esse quam neminem.*

³³ Dans la mesure où la *Vie des abbés d'Agaune* est liée au milieu lyonnais, il est possible que son auteur ait lu les arguments de Constance et en propose une variation au début de sa propre œuvre.

pas d'un brouillard inconsistant tombant de sombres nuages, mais d'une pluie véritable³⁴.

L'hagiographe anonyme acte l'importance de l'écrit pour fixer une mémoire fiable malgré la survivance de récits oraux et il développe la métaphore du feu de la foi en opposant deux manières opposées de l'abreuver : le « brouillard inconsistant » de la persistance orale n'est rien face à la « pluie véritable » du texte écrit et fixé dans le temps. L'hagiographe, de surcroît, se fait ici véritable *historicus* dont l'œuvre rédigée va décider de ce qui est digne de foi parmi toutes les extrapolations orales et donc non contrôlées qui peuvent et pourront circuler sur les saints et ainsi nuire à la connaissance de la vraie sainteté.

Il en va de même pour l'auteur de la *Vie d'Apollinaire*. Refuser d'écrire est causer la disparition du souvenir :

Et bien qu'il leur suffise que leurs joies actuelles aient triomphé pendant quelques temps, les souvenirs, cependant, seraient falsifiés dans les siècles à venir si, par le silence, l'on déniait à ces faits d'être durables dans les siècles à venir³⁵.

L'hagiographe oppose nettement la valeur mémorielle de l'écrit et de l'oral et souligne l'ambition de l'œuvre : faire partager le bonheur de connaître la sainte vie d'Apollinaire au-delà des générations qui peuvent être touchées par la tradition orale, grâce au caractère durable du texte.

De tels arguments se retrouvent quelques décennies plus tard dans le prologue de la *Vie d'Aubin* de Venance Fortunat. L'hagiographe dit avoir reçu l'ordre d'écrire du successeur d'Aubin, Domitien, pour une double raison : une raison pastorale, sur laquelle nous reviendrons plus tard dans ce chapitre, et une raison purement mémorielle :

Vous comprenez bien que ceux qui ont quitté le siècle sont vite arrachés à la mémoire et que si on néglige de fixer par écrit quelques épisodes de la vie d'un si grand saint destinés à s'effacer rapidement, il

³⁴ V.Abb.Acaun. 1 : *Beatorum uirorum sanctae conversationis imitandam memoriam quamuis opinio meritis uiuificata succedentibus populis semper insinuet, tamen, ne per longas temporum lineas, confusis fabulis, certum tramitem uideatur omittere, necessarium est ueritatem litteris adsignare, ut hii, qui calore fidei et sanctitatis amore accensi, pectora sua sermocinatione cupiunt satiari, non inanem aerem de nebulosa caligine, sed uerum imbrem hauriant sitientes.*

³⁵ V.Apol. 1 : *Et licet sufficiat eis praesentia gaudia laborum uicisse compendiis, tamen memoriae fraudantur et posteris, si succedentibus saeculis uiuacia facta silentio denegentur.*

n'est pas facile de faire revenir à l'esprit ce qui aura déjà commencé à disparaître dans l'oubli envahissant du temps qui passe.³⁶

Le danger de ne pas écrire assez vite est souligné par la description du témoignage que peut lui apporter sa source, un proche de l'évêque, dont, avec les années qui ont déjà passé, « quelques-unes [des actions] s'étaient effacées de sa mémoire. » Il y a donc nécessité absolue de la mise par écrit et urgence puisque l'écriture permet ce que la mémoire humaine ne permet pas. Cela est d'autant plus crucial que, mis à part de rares exceptions³⁷, le saint n'a pas écrit sur sa vie³⁸ et ne peut pas défendre sa mémoire par sa propre plume. L'hagiographie est donc le seul moyen qui reste de perpétuer son souvenir.

Cette même position est résumée en quelques lignes dans la *Vie de Marcel*, victime de ce délai entre la vie et la rédaction, et bien synthétisée par cette sentence : *quidquid in libris non figitur, uento obliuionis aufertur* (« puisque ce qui n'est pas fixé dans les livres est emporté par le vent de l'oubli »³⁹). La page écrite, en fixant la mémoire définitive, vient prendre le relais de ce que Fortunat nomme la *cordis membrana*, le parchemin du cœur, l'oral⁴⁰.

L'écriture de la Vie est donc victoire contre l'effacement et la déformation, et conservation terrestre de la mémoire de celui qui est désormais au ciel. C'est entièrement le thème qu'Ennode de Pavie choisit de développer au tout début de la *Vie d'Antoine de Lérins* :

Comme les combattants se lèvent au son des trompettes, comme la rapidité des chevaux, à la course, est accentuée par les éperons de métal, ainsi la vertu de nos ancêtres, tout en exigeant de nouveaux talents, leur donne plus de force. Celui qui s'est pénétré par la lecture des exercices de jadis et des œuvres des Anciens, s'enflamme pour les fruits de leurs leçons, dont la récompense glorieuse s'offre à ses yeux.

³⁶ V.Alb. 2: *Intelligitis uero uelociter fugientes a saeculo memoriae subripi, timeo de uita sanctissimi negligenter aliqua, cito lapsura, alligare; nec facile rursus in animum recipi, si semel inciperet obliuione temporis inuadente subduci.*

³⁷ Ambroise, Augustin, Césaire, Hilaire de Poitiers. Orens/Orientius a écrit lui aussi, mais ne parle pas de lui-même.

³⁸ Ou ses écrits ont été perdus, ce qui prouve leur inefficacité à transmettre le souvenir du saint.

³⁹ V.Marc.Paris. 2.

⁴⁰ À propos de l'activité des hagiographes comme collecteurs d'informations orales qu'ils mettent à l'écrit, voir, dans ce même chapitre, le paragraphe II. 3.

L'image de la gloire passée, pour parvenir à la postérité, est fixée par les liens du langage. Mourir avec le temps est impossible à tout ce qu'une lecture amicale a retenu des actions sereines. C'est pourquoi la longévité de l'éloquence triomphe de la brièveté de la nature mortelle qui n'offre pas l'expérience de la rencontre : grâce à elle, la fréquentation des meilleurs esprits, même à leur disparition, ne connaît pas de fin. Certes le corps est rendu à son état d'origine, et l'esprit, prédisposé par les deux, retourne à son auteur véritable ; cependant, ceux dont l'honnêteté a été confiée aux livres, continuent de vivre dans la mort.⁴¹

L'hagiographe développe longuement le thème de l'immortalité par l'écriture. Tout en reconnaissant la primauté de la vie céleste et de l'éternité auprès de Dieu, il souligne le rôle du langage et du texte écrit dans la préservation de la mémoire opposant la « longévité de l'éloquence » (*eloquentiae diuturnitas*) et la « brièveté de la nature mortelle » (*mortalis naturae [...] angustiam*). Ainsi, il va encore plus loin que Constance de Lyon (et que Venance Fortunat après lui) : remède contre la déformation, l'écriture d'une Vie est antidote à la mort terrestre et donc, par essence, dotée d'une visée mémorielle. Cette dernière réinvestit ici le thème de l'*exemplum* historique et la *Vita* s'inscrit dans la lignée des Vies des *Summi Viri* : il s'agit de construire un discours moral normatif en action⁴².

L'hagiographe anonyme de la *Vie de Vivien*, que l'on sait lecteur d'Ennode⁴³, se montre animé d'une intention assez similaire. L'évêque de Saintes peut, par l'écriture de sa Vie, échapper à sa « condition de mortel » et donc continuer à vivre par le texte qui parle de lui.

L'écriture d'une Vie de saint est donc le moyen de donner une forme d'immortalité terrestre au saint à l'image de l'immortalité céleste qu'il a auprès de Dieu.

⁴¹ V.Ant.Lerin., prologue, 1-2: 1. *Vt proeliantes adsurgunt bucinis, ut equorum celeritas ad potioem cursum ferrata calce prouocatur, ita, dum maioram uirtus sollicitat ingénia nouella, confortat. Qui cana exercitia et ueteram gesta relegit, ad disciplinarum fragem propositis laudum praemiis inardescit. Imago praecedentis gloriae, ut ad posteros ueniat, linguarum catena retinetur. Non licet per aetates perire, si quid lectio serenis actibus amica susceperit. 2. Itaque eloquentiae diuturnitas mortalis naturae sine congressionis periculo uincit angustiam, per quam optimoram conuersatio ipsis decedentibus nescit occasum. Restituitur quidem corpus origini et destinatus a superis spiritus ad proprium recurrit auctorem : quorum tamen probitas libris mandata fuerit, eorum uitalis est obitus.*

⁴² Ce point est plus amplement développé dans la troisième partie de ce chapitre : Écrire est utile.

⁴³ Il a lu la *Vie d'Epiphane* (Lot, 1929), donc il a tout à fait bien pu lire la *Vie d'Antoine*.

II. 2. *Confier à la postérité le souvenir d'un proche*

Il est possible, plus largement, de relire sous cet angle toutes les Vies écrites par des proches du saint, si possible peu après sa mort.

L'affection de l'hagiographe pour le saint défunt perceptible dans plusieurs *Vitae* de notre corpus laisse sentir une visée mémorielle dont l'origine est le désarroi personnel et le besoin, très humain, de faire vivre le souvenir du proche perdu encore une fois. Jérôme, pourtant particulièrement polémique dans ses trois Vies de moines, adopte un ton sensiblement différent dans la *Vie de Paula*. Cette lettre adressée à la propre fille de la défunte, Eustochium, est marquée par l'attachement de Jérôme aux deux femmes : « Pour toi, j'ai dicté ce livre en deux courtes veillées, avec la même douleur que tu endures ⁴⁴».

Si l'œuvre finit par une prière à la défunte, qui peut désormais intercéder pour Jérôme puisqu'elle est au ciel auprès de Dieu, son adieu (*Vale Paula*), au début de la prière, résonne cependant de manière plus personnelle. Cette formule, qui pourrait être une formule de fin de lettre, apparaît aussi comme un adieu à la Paula terrestre que Jérôme a connue, ce que complète la copie des inscriptions qu'il a lui-même commandée pour le tombeau de son amie, copie moins destinée à Eustochium qu'à tous les autres lecteurs espérés de la lettre :

J'ai gravé une épitaphe pour ton sépulcre. Je l'ai ajoutée à la fin de ce volume, pour que, en quelque lieu que parvienne notre discours, le lecteur apprenne que tu as été l'objet d'un éloge funèbre, que tu as été inhumée à Bethléem⁴⁵.

L'éloge funèbre que constitue ce texte a pour but, en plus de consoler Eustochium, de confier à l'avenir le souvenir de Paula et prend place, aux côtés du tombeau, dans les *officia* que l'ami doit à son amie défunte.

La *Vie d'Honorat*, elle aussi, est un véritable éloge funèbre qui, malgré sa construction rhétorique rigoureuse et raffinée, montre de manière crue la douleur que ressent encore le jeune Hilaire d'Arles, son auteur, un an après la mort de son parent. Les premiers chapitres de la *Vita* sont consacrés au sentiment double que ne peut s'empêcher

⁴⁴ V.Paulae 32: *Hunc librum ad duas lucubratiunculas, eodem quem tu sustines dolore, dictavi.*

⁴⁵ V.Paulae 33: *Incidit elogium sepulcro tuo, quod huic uolumini subdidi, ut quocumque noster sermo peruenerit, te laudatam, te in Bethleem conditam lector agnoscat.*

de vivre Hilaire, joie et tristesse dont le nouvel évêque d'Arles décrit l'opposition interne au moyen du vocabulaire de la lutte et du supplice: *Compugnans maeroribus gaudia: talem reminisci dulce est, tali carere supplicium* (« Les joies se battent avec les chagrins: d'un tel homme se souvenir est doux, d'un tel homme vivre l'absence est une torture. »); *diripientibus sibi duobus his adfectibus mentem meam* (« ces deux sentiments écartelant mon esprit »); *Quicquid recordatio in laudis partibus suggerit, totum hoc sibi inter damna numerans dolor uindicat.* (« Tout ce qu'en lui la mémoire me montre digne d'être loué, la douleur s'en empare sans en rien laisser qu'elle ne considère l'égal d'une perte. »).

Cette expression de l'attachement et de la complexité du deuil souligne la présence d'une intention mémorielle d'origine personnelle, un désir d'Hilaire de faire subsister le souvenir d'Honorat, même si la visée plus complète du texte, affirmée peu après, est clairement pastorale : le récit doit profiter à toute l'assemblée des fidèles.

À la fin de notre période, dans le prologue de la *Vie de Paterne*, Venance Fortunat explicite et définit ce rapport entre affection et visée mémorielle bien que le lien soit, dans ce cas, entre le commanditaire, l'abbé Martien, et le saint :

Celui dont pas même la mort ne fait disparaître, après l'enterrement, le souci pour un ami témoigne d'une grande charité. En effet, celui qui s'intéresse à la réputation de quelqu'un qu'il aime, choisit de préserver la mémoire même de ce défunt après sa mort. Enfin, il absorbe de tout son cœur l'affection du défunt lorsqu'il était vivant, lui que, même enseveli, l'oubli n'arrache pas au discours⁴⁶.

Ce rapport personnel au saint, marqué par la douleur et l'affection, rapproche la Vie du genre à la fois de la *consolatio*⁴⁷ et du panégyrique des *summi uiri*, genre très ancien à Rome et prononcé par un proche parent du défunt. En prenant note de la peine du destinataire et en repassant les souvenirs heureux de la vie du saint, l'hagiographie a aussi pour but d'adoucir la souffrance de ceux qui ont connu son héros, de les consoler. Fixer son souvenir en l'écrivant permet d'atténuer le chagrin en assurant à l'être aimé une postérité par la parole.

⁴⁶ V.Pat. 1: *Magnae charitatis profert testimonium, cuius curam in amico nec mors subtrahit post sepulcrum. Nam qui famam amatoris studet, post obitum ipsam memoriam fortiter diligit in defuncto; denique affectum uiuentis toto bibit pectore, quem nec sepultum abstulit obliuio de sermone.*

⁴⁷ Sur le genre de la *consolatio* à Rome, voir Kassel, 1958 ; Lillo Redonet et Codoñer Merino, 2001 ; Alonso del Real, 2001 ; Baltussen *et al.*, 2013.

II. 3. L'importance de la vérité du récit

La visée mémorielle des hagiographes est également perceptible dans l'importance qu'ils accordent à souligner que leur récit est vrai et fiable : le souvenir gardé par le texte se doit d'être une véritable mémoire du saint et non les fables issues de la déformation orale du récit. Ce sujet est présent dans la moitié des *Vies*⁴⁸ et n'est pas sans rappeler les liens anciens des genres du *Bios* et de l'Histoire⁴⁹. Si la *Vita* se différencie justement de l'Histoire par une exigence de précision moindre⁵⁰, elle n'est pas pour autant un genre qui a moins l'intention de donner une vérité à lire. Pour que le silence ou le flou ne viennent pas emporter la vérité, la Vie, comme l'Histoire, se doit, pour les hagiographes, être écrite en s'appuyant sur des sources. Il s'agit d'une exigence littéraire et historique qui correspond, également, à une obligation morale et religieuse comme le rappelle Paulin de Milan au début de la *Vie d'Ambroise* en faisant allusion à l'Évangile de Matthieu (12, 36⁵¹) : *sciamus nos omnium sermonum nostrorum reddituros esse rationem* (« nous savons que nous rendrons compte de toutes nos paroles [devant Dieu] »).

II. 3. 1. L'exposition des sources

Cette vérité voulue du texte s'accompagne d'un élément de preuve, visant à justifier solidement ce qui vient d'être affirmé. Ainsi, certains hagiographes insistent sur le fait qu'ils sont des contemporains du héros de leur vie, voire des proches, donc des témoins oculaires d'une partie substantielle des faits qu'ils vont rapporter. C'est le cas de Paulin de Milan, qui dit « je vais consigner [...] ce que j'ai vu moi-même alors que j'étais à ses côtés ⁵²», ce qui est répété plus loin dans la *Vita*, avec l'emploi de la première personne, au chapitre 42, en particulier, où Paulin se place en témoin d'une transfiguration d'Ambroise : « je le regardais quand, soudain, une flamme en forme de petit bouclier lui recouvrit la tête⁵³ ». Il en va de même pour Possidius qui se décrit en spectateur direct des paroles et des actions d'Augustin : « j'ai entrepris d'exposer [...] ce dont j'ai été témoin

⁴⁸ 23 *Vies* sur 46.

⁴⁹ Cf. chapitre 1.

⁵⁰ Cf. chapitre 1.

⁵¹ Mt 12, 36: De toute parole sans fondement que les hommes auront proférée, ils en rendront compte au jour du jugement.

⁵² V.Ambr. 1: *quae ipse uidi cum illi adstarem [...] describam.*

⁵³ V.Ambr. 42: *cum [...] me uidente subito in modo scuti breuis ignis caput eius cooperuit.*

dans ces années si nombreuses où [...] j'ai été lié à lui par tant d'intimité⁵⁴», pour l'auteur de la *Vie de Fulgence* qui raconte « ce que nous avons vu de nos yeux » (*quae oculis nostris aspeximus*⁵⁵) et, des cinq auteurs de la *Vie de Césaire*, les trois évêques insistent, au début du livre I, sur leur statut: « de beaucoup [de faits] nous avons été les témoins oculaires⁵⁶ », et les deux prêtres, en tête du livre II, confirment: « nous allons dire ce dont nous avons eu connaissance ensemble ou séparément ainsi que ce dont nous avons été les témoins oculaires en compagnie de ses très bienheureux confrères dans l'épiscopat, à savoir le seigneur Cyprien, le seigneur Firmin et saint Vivence⁵⁷ ».

Cette position de témoin oculaire évoque en partie le début de la première épître de Jean dans lequel l'auteur, apôtre du Christ, souligne qu'il a été lui-même le témoin de ce qu'il rapporte : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché⁵⁸ [...] ». Par ce choix, les hagiographes tiennent compte de l'importance de la médiation humaine pour la transmission du message chrétien.

De manière encore plus directe, plusieurs hagiographes se représentent eux-mêmes en compagnie du saint. L'exemple le plus frappant de cela est Sulpice Sévère qui raconte sa propre rencontre avec Martin au chapitre 25 de sa *Vita*. Hilaire d'Arles fait de même dans la *Vita Honorati*. Sans avoir besoin d'insister de manière extensive sur la véracité des faits, il la confirme en apparaissant dans son propre texte, objet du miracle d'Honorat qui parvient à le convertir par sa prière et son affection parentale⁵⁹. Son propre hagiographe le suit d'ailleurs lorsqu'il écrit à son tour sa *Vie* puisque, en précisant qu'il considère Hilaire comme son « propre père », donc un intime, il implique qu'il dit forcément vrai. De manière plus ponctuelle, l'auteur de la *Vie de Geneviève* se porte garant, lui-même, d'un miracle car il a vu les objets utilisés par la sainte au moment de l'écriture: « Dix-huit ans après son décès, au moment où je me suis mis en tête d'écrire

⁵⁴ V.Aug: *quae [...] expertus sum [...] explicandum suscepit*.

⁵⁵ V.Fulg. prologue.

⁵⁶ V.Caes. I, 1: *multa a nobis ipsis uisa*.

⁵⁷ V.Caes. II, 1: *dicturi quae uel simul uel sigillatim de eo cognouimus, uel cum sanctissimis coepiscopis eius, id est domno Cypriano et domno Firmino atque sancto Vuuentio pariter uidimus*. Il y a des échos de Jn 1 dans cette déclaration.

⁵⁸ 1 Jn 1 : *Quod fuit ab initio quod audiuiimus quod uidimus oculus nostris quod perspeximus et manus nostrae temptauerunt [...]*.

⁵⁹ Affection renforcée par l'intertextualité entre ce passage de la *Vita Honorati* et la relation entre Monique et Augustin dans les *Confessions*. Nous proposons une analyse textuelle détaillée de cela au chapitre 5 (I. 3. 2).

sa Vie, j'ai vu l'huile, et ce flacon que sa prière avait comblé⁶⁰ », et Venance Fortunat, comme bénéficiaire d'un miracle, est témoin encore plus direct car concerné de la sainteté de Martin: « Cherche l'autel de Martin, le petit sanctuaire grâce auquel le Créateur me rendit la vue contre tout espoir⁶¹ ». Comme l'hagiographe a vécu le miracle, le saint lui a directement prouvé sa puissance d'intercession, donc sa sainteté. L'expression « Cherche l'autel » peut donc être comprise de deux manières par le lecteur : au sens propre, comme une invitation à trouver la preuve matérielle, et au sens spirituel, incitation, cette fois, à chercher l'intercession du saint à son tour.

Cette affirmation de vérité du récit se retrouve également quand l'hagiographe n'est pas un pur témoin direct, mais qu'il a recueilli des informations de personnes elles-mêmes contemporaines du saint. Ainsi, Paulin complète ses connaissances grâce à ce que lui ont rapporté Marcelline, la propre sœur d'Ambroise, gage de fidélité puisqu'elle est nommée et qualifiée par son lien de parenté avec le saint, ainsi que des témoins anonymes des diverses actions de l'évêque de Milan : « je vais consigner, avec concision et rigueur, d'une part ce que j'ai appris des personnes tout à fait autorisées qui furent à ses côtés avant moi, tout particulièrement de sa vénérable sœur Marceline [...] ou encore ce que j'ai appris de ceux qui ont raconté l'avoir vu en diverses provinces après sa mort, ou encore ce qu'on lui a écrit alors qu'on ignorait qu'il était déjà mort⁶² ».

Ennode cite les « témoins d'affaires brûlantes » (*testes calentium [...] negotiorum*) d'Épiphane et Eugippe, de même, a collecté ses informations sur Séverin grâce à des témoins dignes de foi : « j'ai aussitôt composé un mémoire rempli d'indications recueillies dans les récits que nous connaissons bien et qui nous sont faits quotidiennement par les anciens⁶³ ».

L'auteur de la *Vie de Fulgence* tout en rappelant ses propres souvenirs du saint prend même son destinataire comme garant : « tout ce que je pourrais dire, ta paternité le

⁶⁰ V.Gen. 53: *Post ter senos namque ab obitu eius annus quo ad describendam eius uitam appuli animum oleum cum ipsa ampulla qui oratione eius creuerat uidi.*

⁶¹ 3 V.Mart. IV, 686-87: *Expete Martini loculum quo iure sacelli // iam desperatum lumen mihi reddidit auctor.*

⁶² V.Ambr. 1: *qui illi ante me adstiterunt, et maxime a sorore ipsius uenerabili Marcellina didici [...] uel quae ab his cognoui, qui illum in diuersis prouinciis post obitum ipsius se uidisse narrarunt.*

⁶³ Lettre d'Eugippe à Paschase, 2: [...] *commemoratorium nonnullis refertum indicis ex notissima nobis et cottidiana maiorum relatione composui.*

sait déjà depuis bien longtemps : je ne dirai rien que tu ne connaisses déjà, ou plutôt je ne dirai que ce que ce que tu pourras confirmer par ton témoignage »⁶⁴.

Grégoire de Tours, également, s'il ne connaît personnellement que Nizier de Lyon, son parent, affirme lui aussi écrire l'ensemble de la *Vie des Pères* « selon des témoignages assurés⁶⁵ ».

Cette posture des hagiographes évoque nettement le prologue de l'Évangile de Luc :

Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et qui sont devenus serviteurs de la parole, il m'a paru bon, à moi aussi, après m'être soigneusement informé de tout à partir des origines, d'en écrire pour toi un récit ordonné, très honorable Théophile, afin que tu puisses constater la solidité des enseignements que tu as reçus⁶⁶.

À la différence de Jean, Luc écrit d'après des sources récoltées, selon une méthode qui évoque l'historiographie grecque. Cependant, en dehors des quelques passages plus personnels et intimes des Vies écrites par des témoins directs qui leur sont spécifiques, l'existence de ces deux types de collection d'informations n'influe pas sur la composition des *Vitae*, d'autant plus que ceux qui ont connu le saint ne l'ont souvent côtoyé qu'à la fin de sa vie et sont donc, eux aussi, forcés de recourir à des sources indirectes.

Dernier type de preuve visant à justifier de la fidélité à la réalité des faits rapportés : la preuve écrite. Plusieurs hagiographes citent les textes qu'ils ont lus et qui leur ont servi de source pour leur propre œuvre.

C'est le cas de Paulin de Périgueux et de Venance Fortunat, quand ils rédigent chacun leur réécriture de la *Vie de Martin* en vers. L'un comme l'autre rendent hommage à Sulpice Sévère : indirectement pour Paulin qui parle de « transcrire en vers ce qui a déjà

⁶⁴ V.Fulg., prol.: *cuncta quippe senilis tuae paternitatis minime latent. Nec nunc aliqua quasi nescienti dicuntur, sed tuo potius testimonio confirmanda simpliciter digerentur.*

⁶⁵ V.Patr., prol.: *certis relationibus.*

⁶⁶ Lc 1, 1-4 : *Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem quae in nobis completae sunt rerum sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi uiderunt et ministri fuerunt sermonis uisum est et mihi adsecuto a principio omnibus diligenter ex ordine tibi optime Theophile ut cognoscas eorum uerborum de quibus eruditus es ueritatem.*

été révélé⁶⁷ » ; « le récit que le seigneur Sulpice, homme plein d'éloquence, a écrit sur la vie du saint en un seul livre de prose et le complément qu'il a ajouté sous forme de dialogue, je les ai rassemblés⁶⁸ », écrit quant à lui plus explicitement Fortunat. Paulin évoque également la source d'inspiration du VI^e livre de son épopée, qui rapporte des faits ultérieurs à Sulpice Sévère: sa source est son commanditaire Perpetuus, lui-même un témoin fiable puisqu'il est évêque de Tours, la ville du tombeau de Martin: « Vous nous avez envoyé un récit tellement brillant des mérites et des miracles de notre saint et apostolique docteur et seigneur⁶⁹ », et il confirme le rôle de témoin visuel de l'évêque au début du chant consacré aux événements ultérieurs à la mort de Martin: « il prouve ce qu'il a vu ouvertement, il se dresse en témoin très fidèle, en défenseur de la foi, il révèle les miracles qu'il a observés, qui ont été portés à ses yeux et remis à ses vœux⁷⁰ ».

Dynamius fait de même dans le prologue de sa *Vie de Maxime* : écrivant plus d'un siècle après la mort du saint, il prend soin de préciser quelles sont ses sources pour que son récit, tardif, puisse être considéré comme un texte fiable pour le lecteur : « un compte rendu complet des informations que, de notoriété publique, vous avez trouvées sur ses merveilles en poursuivant vos investigations⁷¹ ».

II. 3. 2. La déficience des sources

Plusieurs *Vitae* se soucient de la question des informations dont, justement, elles ne disposent pas.

Sulpice Sévère, dans la préface de la *Vie de saint Martin*, envisage le problème des actions que l'évêque de Tours a pu accomplir en privé, sans que personne n'en ait connaissance :

Or, donc, je vais entreprendre d'écrire la vie de saint Martin, quelle fut sa conduite soit avant son épiscopat, soit pendant son épiscopat, encore qu'il m'ait été impossible d'avoir accès à tous ses actes. Ainsi, on ignore ce dont il fut devant lui-même le seul témoin :

⁶⁷ II V.Mart., prologue 2: *prolata transcribere*.

⁶⁸ III V.Mart. ep ad Greg. 3: *quod de uita eius uir disertus domnus Sulpicius sub uno libello prosa descripsit et reliquum quod dialogi more subnectit [...] sulcarem*.

⁶⁹ II V.Mart., prologue 2.: *De sancti et apostolici doctoris et domini meritis atque uirtutibus tam splendidam ad nos misistis historiam [...]*.

⁷⁰ II V.Mart., VI, 31-33: *Coram uisa probat, testis fidissimus astat, / Inspectae assertor fidei miracula prodit / Luminibus oblata suis, et tradita uotis*.

⁷¹ V.Max 1, 1: *addere quaecumque uos de illius mirabilibus protinus manifestum est inuenisse*.

car, ne recherchant point la louange des hommes, il aurait voulu, dans toute la mesure où il l'aurait pu, cacher toutes ses vertus⁷².

Cette constatation souligne le refus de broder de Sulpice et, dans le même temps, ouvre un champ des possibles qui laisse le lecteur se représenter à quel point la vie de Martin a pu être sainte dans ces moments de solitude, ce qui correspond à la vision du moine idéal, entièrement coupé du reste de l'humanité⁷³.

De même, Venance Fortunat, dans la *Vie d'Aubin*, admet l'existence d'événements qu'il ne pourra pas narrer :

Par la suite, conformément aux ordres de votre béatitude, quelqu'un m'incita très vivement à le faire sans délai, si du moins j'y consentais. Et il ajouta que ce qu'il avait lui-même appris de bonne source des actions de saint Aubin, il me le confierait et que moi, à son instigation, je le rendrais public de manière certaine : ce qui l'affligeait le plus profondément dans cette affaire, c'est que les actions que le susdit saint avait accomplies certes en secret mais dignes d'être rapportées, il n'avait pas été capable de les découvrir toutes par une recherche attentive de la vérité et que pour celles qui lui avaient été connues, quelques-unes s'étaient effacées de sa mémoire.⁷⁴

L'auteur admet ainsi que la valeur mémorielle de son œuvre ne peut pas être totale ce qui, par contraste, doit accroître, chez le lecteur, l'impression de vérité de ce qui, justement, est présent dans le texte.

Mais c'est Eugippe, dans la *Vie de Séverin*, qui est sûrement l'hagiographe qui donne le mieux à voir l'importance que revêt pour lui le fait d'avoir des sources fiables. En effet, il consacre une partie de sa lettre dédicatoire à Paschase à exposer la difficulté qu'il aurait de traiter la question des origines du saint pour la raison suivante : « Sur cette

⁷² I V.Mart. 1, 7: *Igitur sancti Martini uitam scribere exordiar, ut se uel ante episcopatum uel in episcopatu gesserit, quamuis nequaquam ad omnia illius potuerim peruenire; adeo ea, in quibus ipse tantum sibi conscius fuit, nesciuntur, quia laudem ab hominibus non requirens, quantum in ipso fuit, omnes uirtutes suas latere uoluisset.*

⁷³ Fontaine, 2003.

⁷⁴ V.Alb. 3: *Huius rei impulsor quidam postmodum mandata uestrae beatitudinis exequens a me si quidem annuerem inconperendinatim id fieri flagitauit. Illud uero adiciens, ut quae ipse de gestis sancti uiri Albini iuxta fidem conpererat eo insinuante indubitabiliter propalarem, in hoc se magis querimoniarum mole conficiens, eo quod quae praedictus uir occulte quidem sed digna relatu gesserat per ueritatis indaginem nec ad ea singula meruerit peruenire et aliqua se de cognitis memoraret a memoria aboleuisse.*

question, je dois avouer que je ne possède aucun document sûr⁷⁵ ». Il parcourt alors les hypothèses formulables en s'appuyant sur des événements de la vie du saint : visite d'hommes illustres lointains, conversations, traits d'esprit et qualité d'expression de Séverin, sans que cela dépasse le stade de la supposition, ce qui lui permet de conclure ainsi : « Ainsi, donc, quand la conversation venait sur la patrie du bienheureux Séverin, j'ai toujours entendu dire seulement ce que je viens de rapporter, et rien de plus, lorsqu'il était encore vivant.⁷⁶ » Le « mémoire » sur la vie de Séverin que nous appelons aujourd'hui la *Vita* commence donc *in medias res* et nous invite à suivre immédiatement un Séverin adulte et actif. Eugippe, conformément à sa lettre, n'a pas traité des origines et de la jeunesse du saint car il a tenu à exprimer la vérité pure et à ne pas broder sur de simples hypothèses⁷⁷.

Certaines réécritures, de là, peuvent se proposer de compléter ce que la première Vie du saint ne connaissait pas. Ainsi, Paulin de Périgueux ajoute des miracles post-mortem à la *Vie de Martin*, et Grégoire de Tours, trouvant ignorant l'auteur de la première *Vie de Nizier*, décide de combler les manques de ce texte antérieur par son propre récit :

Nous possédons sur sa vie un livre dont j'ignore l'auteur, qui nous fait connaître nombre de ses miracles, mais cependant sans tirer au clair l'origine et de sa naissance et de sa conversion, ni toute la série de ses miracles. [...] Nous nous sommes proposés, en dépit de notre style trop grossier, de faire connaître ceux qui ne sont pas parvenus à la connaissance de ce précédent auteur.⁷⁸

⁷⁵ V.Seu.Nor. Epist. ad Pasch. 7: *De qua me fateor nullum euidens habere documentum.*

⁷⁶ V.Seu.Nor. Epist. ad Pasch. 10: *Haec igitur sola quae retuli, quotiens de beati Seuerini patria sermo ortus est, etiam ipso superstite semper audiui.*

⁷⁷ Jérôme annonce faire de même dans la *Vie de Paul* : *Quomodo autem in media aetate uixerit, aut quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur* (« Quant à sa vie à l'âge de la maturité ou aux épreuves qu'il endura de la part de Satan, personne n'en sait rien. »). Dans la suite de son texte, il évite d'aborder ces événements, mais raconte des événements merveilleux (notamment la rencontre d'Antoine et d'un hippocentaure) qui ont attiré des critiques sans reparler de sources.

⁷⁸ V.Patr. VIII, prol. : *De cuius uita retenetur quidem exinde libellus nobiscum, nescio quo compositus, qui multas quidem uirtutes eius pandit, non tamen uel exordium natiuitatis conuersionisque eius uel seriem uirtutum declarat ad liquidum. [...] quae ad priorem auctorem non peruenerunt etsi rusticiori stilo pandere procurauimus.*

II. 3. 3. La défense de la vérité dans les Vies polémiques

Enfin, ce traitement des sources reçoit un usage singulier dans les Vies à valeur polémique, celles dont le héros se révèle être une figure contestée, voire dénigrée par ses contemporains. Il est possible de ranger dans cette catégorie de Vies : la *Vie de Paul*, critiquée pour son manque de réalisme, la première *Vie de Martin*, soupçonné d'hérésie pour son ascèse, la *Vie d'Ambroise*, critiqué pour son fort caractère, la *Vie d'Hilaire d'Arles*, en conflit avec le pape Léon X, la deuxième *Vie de Nizier de Lyon*⁷⁹, sur lequel semblent avoir couru des rumeurs de manquement à la chasteté⁸⁰. Leurs auteurs, cependant, abordent de manière différentes les accusations qui pèsent sur leur travail.

II. 3. 3. 1. Une défense de l'autorité auctoriale par l'attaque

Jérôme, contrairement à ses successeurs, n'a pas tant souci de défendre son saint héros que son choix d'écriture et sa fiabilité en tant qu'auteur de *Vitae*. La *Vie de Paul*, tout d'abord, commence par une quête des origines qui aboutit au rejet de deux opinions communes pour en arriver à une troisième, plus audacieuse, qui est celle que choisit Jérôme. L'auteur entreprend alors une *Vita* paradoxale dans la mesure où, il l'annonce dès le début, il n'a rien à narrer sur la vie du saint : « Quant à sa vie à l'âge de la maturité ou aux épreuves qu'il endura de la part de Satan, personne n'en sait rien⁸¹ » ! Le principal intérêt du récit, dès lors, est de concurrencer la *Vie d'Antoine* d'Athanase. La polémique suscitée par cette *Vie de Paul* est sensible dans le prologue de la *Vie d'Hilarion* où Jérôme se défend en critiquant ses détracteurs : « ceux qui ont autrefois dénigré ma *Vie de Paul* pourraient bien aujourd'hui dénigrer aussi celle d'Hilarion ; ils ont calomnié la solitude de celui-là, ils vont critiquer les nombreuses relations de celui-ci⁸² ». La mention alors d'une source fiable sur l'existence d'Hilarion, une lettre d'Épiphane de Salamine : « Il est vrai que saint Épiphane, évêque de Salamine à Chypre, qui vécut longtemps en compagnie d'Hilarion, a consacré à sa gloire une courte lettre que tout le monde lit⁸³ », apparaît alors

⁷⁹ V.Patr. VIII.

⁸⁰ Tous ces points sont développés dans les paragraphes qui suivent.

⁸¹ V.Paul. 1 : *Quomodo autem in media aetate uixerit, aut quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur.*

⁸² V.Hilarion. 1 : *qui olim detrahentes Paulo meo nunc forsitan detrahent et Hilarioni, illum solitudinis calumniati, huic obicientes frequentiam.*

⁸³ V.Hilarion. 1 : *sanctus Epiphanius, Salaminae Cypri episcopus, qui cum Hilarione plurimum uersatus est, laudem eius breui epistula scripserit quae uulgo legitur.*

comme une réaction à ces accusations : cette nouvelle vie ne pourra pas être critiquée comme la première. La comparaison de ses détracteurs littéraires aux pharisiens⁸⁴ amorce l'argument qui va être plus amplement développé par Sulpice Sévère dans la *Vita Martini* : la critique s'apparente au manque de foi, argument qui, chez Jérôme, ne prend pas la même ampleur puisqu'elle est aussitôt assortie d'une analogie, elle, classique et mythologique : les détracteurs sont des *Scyllaei canes*⁸⁵.

II. 3. 3. 2. Critiquer une Vie, c'est manquer de foi

Polémique et défensive est également l'attitude de Sulpice Sévère quand il aborde la question de la vérité des faits dans la *Vie de Martin*, ainsi que dans la première épître qu'il rédige ensuite. En effet, l'affirmation de vérité, brève, du prologue : « Je conjure ceux qui vont me lire d'ajouter foi à mes paroles et de penser que je n'ai rien écrit qui ne fût bien connu et avéré⁸⁶ », se redouble d'une défense véhémement de Martin en guise de conclusion de l'ouvrage :

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 point en eux-mêmes et ce 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'étaient 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 en reconnaît la vérité, il rougisse de honte. Car s'il se fâche, il avouera ainsi que ces paroles le concernent personnellement, alors qu'il se pourrait que nous ayons songé à d'autres. Mais nous ne nous dérobons point à ce que, s'il en est de cette espère, ils nous enveloppent avec ce grand homme dans la même haine. Il est en tout cas une chose dont je suis bien sûr, c'est que ce petit ouvrage plaira à toutes les saintes

⁸⁴ V.Hilarion. 1: *Fecerunt hoc et maiores eorum quondam Pharisaei.* (C'est ce que firent autrefois leurs ancêtres les pharisiens.)

⁸⁵ V.Hilarion. 1: *Scyllaeos canes* (chiens de Scylla). Cf. Notamment Homère, Od. XII 73 et Virgile, En. III 420.

⁸⁶ I V.Mart. 1 : *Obsecro autem eos qui lecturi sunt, ut fidem dictis adhibeant, neque me quicquam nisi conpertum et probatum scripsisse arbitrentur.*

personnes. Du reste, celui qui lira ce livre avec incrédulité, la faute lui en incombera. Quant à moi, j'ai bien conscience, ayant été poussé à écrire par l'authenticité des faits et par l'amour du Christ, d'avoir exposé l'évidence et dit la vérité. Et la récompense que Dieu leur aura préparée sera réservée, je l'espère, non point à tous ceux qui auront lu, mais à tous ceux qui auront cru.⁸⁷

L'hagiographe révèle, indirectement, que Martin est un homme beaucoup plus contesté que le récit de la *Vita*, jusqu'à présent, ne le laissait transparaître. L'affirmation de vérité du prologue prend alors une autre coloration : elle devient un argument de défense face à des tenants d'un point de vue inverse sur Martin. L'hagiographe a recours à un décalage de la notion de vérité qui nous fait passer de « savoir » (vérité historique) à « croire » (vérité de Dieu), et il place l'adhésion au contenu de son œuvre au niveau de la foi : les lecteurs approbateurs sont saints (*sanctis*), les défiants ont un comportement sans foi (*infideliter*), et la dernière phrase, opposant ceux qui auront lu (*quicumque legerit*) à ceux qui auront cru (*quicumque crederit*), est librement inspirée des paroles du Christ à Thomas en Jn 20, 29 (*Beati qui non uiderunt et crediderunt*⁸⁸). Le lecteur se trouve ainsi conditionné par l'hagiographe : en désirant être reconnu saint, il est obligé d'accorder du crédit aux propos de Sulpice Sévère et de croire ce qu'il dit sur Martin. L'argument de l'auteur enferme donc son destinataire dans un argument quasi circulaire : il doit lire pour croire, mais il doit déjà croire ce qu'il lit.

Cet argument de l'absence de foi des médisants est repris par Sulpice Sévère au début de sa première épître, pour défendre Martin face à de mauvaises langues et il n'hésite pas à le mettre explicitement sur le même plan que le Christ raillé sur la croix :

Sur ces entrefaites, on me fait savoir qu'un individu poussé par l'Esprit malin avait demandé pourquoi Martin, qui avait ressuscité des morts et chassé les flammes de plusieurs maisons, s'était trouvé lui-

⁸⁷ I V.Mart. 27: *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. Nam si irascitur, de se dictum fatebitur, cum fortasse nos de aliis senserimus. Non refugimus autem ut, si qui eius modi sunt, nos quoque cum tali uiro oderint. Illud facile confido, omnibus sanctis opusculum istud gratum fore. De cetero, si qui haec infideliter legerit, ipse peccabit. Ego mihi conscius sum me, rerum fide et amore Christi impulsus ut scriberem, manifesta exposuisse, uera dixisse; paratumque, ut spero, habebit a Deo praemium, non quicumque legerit, sed quicumque crediderit.*

⁸⁸ Jn 20, 29 : Heureux ceux qui croient sans avoir vu.

même récemment exposé à une dangereuse épreuve lors d'un incendie qui l'avait atteint de ses brûlures... Ah ! Le misérable, quel qu'il soit ! Nous reconnaissons dans ses paroles les propos incrédules des Juifs qui insultaient en ces termes le Seigneur en croix : « Il a sauvé les autres, il ne peut se sauver lui-même. » En vérité, cet individu, quel qu'il soit, qui blasphème un saint tout comme on a blasphémé le Seigneur, aurait pu, s'il était né en ce temps-là, s'exprimer également en ces termes contre le Seigneur...⁸⁹

Les incrédules et les médisants vis-à-vis de Martin et de l'œuvre de Sulpice sont ainsi ravalés au rang des persécuteurs du Christ, leur manque d'approbation du saint et du texte devient un manque de foi. La foi dans le saint rejoint la foi dans le Christ en ce que le saint, par son imitation, est *alter Christus* sous la plume de son hagiographe.

II. 3. 3. 3. L'anecdote personnelle

Grégoire de Tours, pour prévenir une accusation potentielle contre Nizier de Lyon, qui se trouve être également son grand-oncle, propose une argumentation par généralisation en se prenant lui-même comme sujet de l'expérience.

Quant à la chasteté, non seulement lui-même l'observait, mais encore il recommandait continuellement aux autres de conserver cette grâce et il leur enseignait de s'abstenir des attouchements impurs et des paroles obscènes. De fait, je me souviens que, dans ma jeunesse, alors que je commençais à connaître les lettres de l'alphabet, étant presque dans ma huitième année, il m' enjoignait, tout indigne que je fusse, de me mettre dans son lit et me prenait dans ses bras avec la douceur d'une affection paternelle : en saisissant de ses doigts le bord de son vêtement, il se recouvrait de sa tunique en sorte que jamais mon corps n'entrât en contact avec ses bienheureux membres. Considérez, je vous prie, et

⁸⁹ I V. Mart. Epist. ad Eus.: *Interea indicatur mihi dixisse quendam, malo spiritu suscitatum, cur Martinus, qui mortuos suscitasset, flamas domibus depulisset, ipse nuper adustus incendio periculosae fuisset obnoxius passioni. O istum, quisquis est, miserum ! Iudaeorum in uerbis eius perfidiam et dicta cognoscimus, qui in cruce positum Dominum his uerbis increpabant : « alios saluos fecit, se ipsum saluum facere non potest. » Vere iste, quicumque est, si illis temporibus natus esset, et in Dominum hac uoce potuisset dicere, qui simili modo sanctum Domini blasfemat exemplo.*

remarquez la prudence de l'homme de Dieu ! S'il évitait tout contact de ses membres avec le corps d'un jeune enfant, chez lequel il ne pouvait encore y avoir le moindre aiguillon de la concupiscence ni la moindre inclination à la luxure, combien a fortiori se gardait-il de toute situation où il pouvait y avoir soupçon de luxure.⁹⁰

Nizier ayant pris soin de conserver sa chasteté par des gestes pudiques (vérifier que sa tunique le couvre bien, éviter tout contact physique) pour préserver le jeune Grégoire dont il avait à ce moment la garde et qui était pourtant le plus vulnérable possible (très jeune et amené à partager le même lit), l'hagiographe en déduit qu'il n'a pu qu'en faire de même dans le reste de sa vie et écarte par avance toutes les polémiques qui pourraient se présenter au sujet de l'évêque de Lyon.

Les autres Vies polémiques ne contiennent pas de scène similaire, mais l'on retrouve des passages comparables dans la majorité des *Vitae* dans lesquels l'hagiographe intervient en tant que personnage. S'il n'y a pas de nécessité de défendre le héros du texte qui n'est accusé de rien, la présence de l'auteur dans la trame narrative donne un caractère de vérité à ce qui est présenté.

II. 3. 3. 4. Le recours à des garants moraux et littéraires

Honorat de Marseille, dans la *Vie d'Hilaire d'Arles*, cherchant également à défendre son héros attaqué, a recours, quant à lui, à un autre choix littéraire : l'inclusion de textes d'autres auteurs, reconnus et approuvés par tous, comme garants du bon droit d'Hilaire. Il s'agit d'un cas unique dans tout notre corpus, aucune autre Vie n'insère ainsi des extraits de textes autres en son sein, en particulier de pièces authentiques. Le modèle se trouve dans les Vies classiques : Suétone et Plutarque ont recours à cette méthode, mais la différence se situe dans le fait que ces auteurs le font pour parler d'hommes antérieurs à propos desquels ces textes sont des sources d'époque et non à propos de leur contemporain en faveur duquel ils montent presque un dossier en défense.

⁹⁰ V.Patr. VIII, 2: *Castitatem enim non modo hic custodiens, uerum etiam custodiendi gratiam aliis iugiter praedicabat et a polluto tactu et uerbis obscenis ut desisterent edocebat. Nam recolo in adolescentia mea, cum primum litterarum elementa coepissem agnoscere et essem quasi octauum anni aeuo, et ille indignum me lectulo locari iuberet ac paternae dilectionis dulcedine ulna susciperet, ora indumenti sui articulis arripiens, ita se colobio concludebat, ut numquam artus mei beata eius membra contingerent. Intuemini, quaeso, et aduertite cautelam uiri Dei!*

Chapitre 4

L'évêque d'Arles est, de fait, un personnage très contesté⁹¹. En plus des textes contemporains que sont la lettre X du pape Léon et le rescrit de Valentinien III, une autre Vie de saint gauloise, la *Vie de Romain* de Viventiole, parle de lui en ces termes peu valorisants :

Il faut savoir qu'Hilaire, fort de l'appui du patrice et du préfet, et revendiquant indûment pour lui-même un pouvoir monarchique sur les Gaules avait, sans aucune raison, déposé de son siège épiscopal le vénérable Célidoine, patriarche de la métropole. Aussi fut-il, au tribunal du bienheureux pape Léon, à Rome, convaincu d'avoir mal agi, et blâmé officiellement par l'autorité apostolique pour abus de pouvoir, tandis que Célidoine était rétabli dans ses fonctions épiscopales. Ajoutons que nous possédons, insérée parmi les canons avec le compte-rendu du jugement, la décrétale adressée à cette occasion par ce vénérable pape aux évêques de Gaule, dans laquelle, rabattant les vaines prétentions d'Hilaire, il rétablit dans les Gaules l'antique privilège des métropolitains⁹².

Cette présentation accusatrice dans une hagiographie de quelques décennies postérieure laisse entendre qu'Hilaire est une figure d'évêque réellement largement discutée qui a besoin d'être défendue.

Dans toutes les autres sources, il se voit accuser de deux torts : il a fait déposer l'évêque Célidoine de Besançon lors d'un concile dont on ne connaît pas le lieu en 444, parce qu'il s'était marié avec une veuve, et il a ordonné des évêques en dehors de la zone dont l'évêque d'Arles était le métropolitain. Ces deux actions le voient s'attribuer des prérogatives que le pape Léon estime dépasser celle d'un simple évêque gaulois et faire preuve d'une sévérité supérieure à ce qui serait souhaitable. L'ordination des évêques a probablement, en particulier, permis à Hilaire de promouvoir des moines issus de Lérins plutôt que des membres des clergés locaux.

⁹¹ Sur le conflit entre Hilaire et Léon, voir Mathisen, 1979 ; Jourjon, 1983 ; Heinzelmann, 2002.

⁹² V.Patr.Iur. 18-19: *Siquidem antedictus Hilarius uenerabilem Caelidonium supradictae metropolis patriarcham, patricio praefectorioque fultus fauore, indebitam sibi per Gallias uindicans monarchiam, a sede episcopali memoratum Caelidonium nulla existente ratione deiecerat. Ob quod in audientia beatissimi papae Leonis Romae male gessisse conuictus, restituto quoque in episcopatu Caelidonio, apostolica auctoritate ob usurpationem inlicitam regulariter est increpatus. Exstat denique exinde antedicti ac uenerabilis papae ad Galliae episcopos cum examinatione gestorum inserta canonibus epistula regularis, in qua priscum per Gallias metropolitanorum priuilegium, calcata Hilarii superfluitate, restituit.*

Pour défendre un homme critiqué par le pape et l'empereur et qui sera encore pointé du doigt par un hagiographe ultérieur, en plus de le présenter comme un être héroïque grâce au récit d'une traversée des Alpes rendu impressionnant par une métaphore filée militaire⁹³ et par l'intertextualité livienne et épique qui le met en parallèle avec Hannibal, Honorat fait intervenir les mots du préfet Auxiliaris, favorable à Hilaire, dont le nom célèbre vient contrebalancer tous les événements esquissés auparavant :

Et parce que je ne puis raisonnablement ajouter à cet ouvrage tout ce qu'il a écrit dans cette affaire, j'ai cru devoir insérer quelle a été l'opinion d'Auxiliaris, le préfet d'alors ; voici ses propres termes : « J'ai accueilli avec le respect qui convient les saints évêques Nectarius et Constantius, venant de la part de ta Béatitude. Avec eux, bien souvent, j'ai parlé de la vigueur et de la constance de ton esprit et de ce mépris des choses humaines qui te garde toujours heureux parmi nos fragilités. En effet, que peut-il y avoir de favorable dans cette vie corporelle qui, toute misérable qu'elle est, ne peut pourtant être éternelle ? J'ai parlé aussi avec le saint pape Léon. Ici, je crois, tu frémis un peu en ton cœur. Mais puisque tu es tenace et toujours constant dans ton propos, puisque tu n'es emporté par aucun mouvement d'humeur, pas plus que tu n'es exalté par aucune des séductions de la joie, je n'ai pour mon compte nulle souvenance que même la plus petite action de ta Béatitude ait été ternie par la souillure de l'arrogance. Seulement, les hommes supportent mal que nous leur parlions suivant notre conscience. Et puis, les oreilles des Romains se laissent davantage prendre par une certaine délicatesse ; si ta Sainteté s'y plie dorénavant, tu gagneras beaucoup, sans devoir rien perdre. Fais-moi cette faveur, et chasse par la sérénité née d'un petit changement ces légers nuages »⁹⁴.

⁹³ V.Hil.Arel.21: « dards transparents de la croûte de glace », « aiguilles qui pendaient d'en-haut, semblables à des glaives », « comme semblables à une dextre brandie ».

⁹⁴ V.Hil.Arel. 22: *Et quia quantum in hac causa dictauerit, huic operi nulla possum ratione connectere, Auxiliaris tunc praefecti quae fuerit sententia credidi inserendam, cuius haec uerba sunt : « Sanctos Nectarium et Constantium sacerdotes, de beatitudinis tuae parte venientes, digna admiratione suscepi. Cum his saepius sum locutus de virtute animi atque constantia contemptuque rerum humanarum, quo inter fragilitates nostras semper beatus es. Nam quid potest in hac corporea uita esse secundum, quae cum sit misera, tamen non potest esse perpetua ? Locutus sum etiam cum sancto papa Leone. Hoc loco, credo, aliquantum animo perhorrescis ; sed cum proposito tui tenax sis et semper aequalis, nulloque commotionis felle rapiaris, sicut nullis extolleris illecebris gaudiorum, ego nec minimum quidem factum beatitudinis tuae arrogantiae memini contagione fuscari. Sed impatienter ferunt homines, si sic loquamur,*

Chapitre 4

Cette citation longue est confortée immédiatement par une deuxième, du poète Edesius, qui vient prouver ce qui s'est passé après le retour d'Hilaire de sa consultation avec le pape à Rome.

Se pénétrant de tels conseils, Hilaire s'adonna, comme un débutant, à l'oraison, à la prédication, à l'action, strict en sa rigueur, porté à la compassion, très prompt aux largesses, ne se contentant pas d'offrir ce dont il disposait, mais mettant le comble par des ruisseaux de larmes au soulagement de ses consolations. Aussi saint Edesius poursuit-il son poème en ces termes : « J'ai vu, moi, des larmes surpassées par des larmes plus abondantes. L'accroissement du numéraire, il souhaitait qu'il fût accroissement des bons désirs. Quelle vive soudaineté dans sa compassion ! Quelle gracieuse célérité dans ses dons ! Et il ne t'aurait pas suffi d'être libéral en tes présents : De plus grandes richesses les accompagnent, servis qu'ils sont par ta piété. »⁹⁵

Cette pratique de la citation d'un homme fiable comme preuve avait été préparée par Honorat avant le passage critique de l'opposition de l'évêque arlésien au pape Léon. Déjà, à propos des livres rédigés par Hilaire, il conviait les témoignages cités de lettrés, auteurs et poètes pour attester de l'objectivité de son jugement stylistique: « des auteurs éminents de cette époque qui brillèrent à tant de titres par leurs écrits, Silvius, Eusébius, Domnolus », « Livius, poète et auteur remarquable de cette époque », « le bienheureux évêque Eucher », « Auxiliaris, auteur d'une éloquence toute romaine », « saint Edesius, homme très versé dans l'éloquence de la rhétorique et l'art de la métrique »⁹⁶. Ces grands

quomodo nobis conscii sumus. Aures praeterea Romanorum quadam teneritudine plus trahuntur, in qua si se sanctitas tua subinde demittat, plurimum tu, nihil perditurus, adquires. Da mihi hoc, et exiguas nubes paruae mutationis serenitate compesce. »

⁹⁵ V.Hil.Arel. 23: *Talia percipiens totum se orationi, praedicationi, operationi, uelut incipiens mancipavit, rigore districtus, miseratione propensus, largitione promptissimus, non contentus quae inueniebantur ingerere, nisi solatia consolationum riuis fletuum cumulasset. Vnde sanctus Edesius ita prosequitur, dicens poetice:*

Vidi ego praeventos fletus magis ubere fletu.

Quod creuit nummis, cupiebat crescere uotis.

Quam praerupta uiget miseratio, quam cita donis

Gratia ! Nec solum fueras ad munera largus :

Maiores comitantur opes pietate ministra.

⁹⁶ V.Hil.Arel. 14 et 15: *eiusdem praelati auctores temporis, qui suis scriptis meritissime claruerunt, Siluius, Eusebius, Domnolus; Liuis, temporis illius poeta et auctor insignis; beati Eucherii episcopi; Auxiliaris auctor Romanae facundiae; sanctus Edesius, rethoricae facundiae et metricae artis peritissimus uir.*

hommes célèbres sont là pour confirmer les affirmations d'Honorat sur Hilaire et proposer des arguments d'autorité qui assurent de la vérité de la Vie de ce saint contesté.

II. 3. 3. 5. Le miracle, garant de la vérité du récit

Paulin, à la fin de la *Vie d'Ambroise*, dans la lignée de Sulpice Sévère, prend le temps, lui aussi, de récuser les hommes qui pourraient critiquer son héros au fort caractère. Il y consacre les chapitres 53 à 55 de son œuvre. Si la fin du chapitre 53 et le chapitre 55 présentent, théoriquement, une critique de ceux qui seraient des diffamateurs, le chapitre 54, quant à lui, est consacré à deux cas concrets : deux individus critiques d'Ambroise, dont un qui s'oppose directement à Paulin, connaissent une mort violente et quasi immédiate :

C'est ainsi qu'un certain Donatus, de nationalité africaine mais prêtre de l'Église de Milan, se trouvait présent à un banquet où étaient un certain nombre de militaires fort pieux et il faussait la mémoire de l'évêque ; les autres méprisant et abandonnant cette langue méchante, il fut frappé subitement d'une grave blessure, enlevé par des mains étrangères du lieu où il était allongé, placé dans un lit et, de là, conduit jusqu'au tombeau. À Carthage aussi, un banquet avait réuni chez les diacres Fortunatus, frère du vénérable évêque Aurelius, l'évêque de Colossae, Vincent, et l'évêque de Bola, Muranus, ainsi que d'autres évêques et diacres ; alors, à l'évêque Muranus, qui faussait l'image de notre saint, je rapportai la fin brutale du prêtre mentionné ci-dessus. Et il donna caution à ce qui était dit d'un autre et dont sa mort prompte fit un oracle : de fait, à l'endroit même où il était étendu, il fut frappé subitement d'une grave blessure, transporté par des mains étrangères jusqu'à un lit, puis conduit à la maison dans laquelle il était reçu en hôte et ce fut son dernier jour. Voilà la fin des gens qui faussent son image ; ce que voyant, les personnes présentes furent dans l'étonnement.⁹⁷

⁹⁷ V.Ambr. 54: *Igitur Donatus quidam natione Afer, presbyter tamen Ecclesiae Mediolanensis, cum in conuiuio positus, in quo erant nonnulli militares uiri religiosi, detraheret memoriae Sacerdotis, adspersantibus illis et deserentibus linguam nequam, subito uulnere percussus graui, de eodem loco in quo jacebat, alienis manibus sublatus, in lectulum positus est, atque inde ad sepulcrum usque perductus. In urbe etiam Carthaginensi, cum apud Fortunatum diaconum fratrem uenerabilis uiri Aurelii episcopi, ad*

Ces deux morts, présentées comme merveilleuses du fait de leur simultanéité avec les mauvaises paroles, viennent valider la vérité de la *Vie d'Ambroise*. Grâce au miracle rapporté, la fiabilité du récit de Paulin se trouve confirmée à l'intérieur même de ce récit. Le lecteur, lui, se trouve averti : s'il décide de faire de même, il sera condamné lui aussi par le texte qu'il a entre les mains.

La volonté décelable dans une majorité de *Vitae* de convoquer des témoins, de trouver des sources et de les présenter comme dignes de valeur, sert la visée mémorielle des textes : le récit permet de continuer à faire vivre le saint dans la mémoire collective puisque sa Vie s'appuie sur des témoignages véridiques. Ce pouvoir de l'écrit, qui fixe une vérité, est également amplement utilisé pour proposer une vision destinée à la postérité de ceux des saints qui n'ont pas suscité une admiration immédiate. En usant de divers procédés pour discréditer les contradicteurs et soutenir le saint contre ceux qui voudraient donner une image différente de lui, les hagiographes ont à cœur de construire sa mémoire, de définir sous quel angle l'avenir doit considérer leurs actes contestés : la Vie veut garder le souvenir à la fois par la valeur durable de l'écrit et par la notoriété littéraire du genre de la Vie.

II. 4. Une introduction à l'œuvre théologique du saint

Les deux Vies africaines, la *Vie d'Augustin* et la *Vie de Fulgence*, ont la particularité d'appeler à être lues en association avec les livres rédigés par les deux pasteurs et donc de porter, entre autres intentions, une variante de la visée mémorielle : souhaitant conserver le souvenir de la vie du saint, elles ouvrent à la lecture de leur œuvre théologique.

Possidius consacre en effet nombre de chapitres de sa *Vita* à représenter Augustin en tant qu'auteur. Si cela peut sembler normal, c'est cependant beaucoup plus que ce que Paulin fait pour Ambroise, écrivain prolifique lui aussi, et également plus que ce qui sera consacré à l'activité littéraire dans les *Vies* de Césaire ou d'Hilaire de Poitiers par la suite,

conuiuuium conuenissem una cum Vincentio Colossitano episcopo, Murano etiam episcopo Bolitano, sed et aliis episcopis et diaconibus; tunc Murano episcopo detrahenti Sancto uiro retuli exitum presbyteri superius memorati: quod ille de alio dictum, de se oraculum maturo sui exitu comprobauit. Nam de eodem loco in quo jacebat, cum subito uulnere ingenti esset percussus, alienis manibus ad lectum usque portatus est, atque inde ad domum in iqua hospitabatur deductus, diem clausit extremum. Is finis uirorum illi detrahentium fuit, quem uidentes qui tunc aderant, admirati sunt.

si l'on considère les saints qui ont écrit. Mais, surtout, il renvoie explicitement, dans sa *Vita*, à la liste des œuvres d'Augustin qu'il a lui-même composée et donne des indications au lecteur pour lui expliquer comment il peut réclamer des copies des livres conservés à la bibliothèque d'Hippone :

Il a d'ailleurs dicté et publié tant d'ouvrages, tant soutenu de controverses dans l'Église, ensuite recueillies et amendées, aussi bien d'écrits contre les hérétiques que d'exposés sur les livres canoniques en vue de l'édification des saints enfants de l'Église, que c'est à peine si un chercheur arriverait à tout lire et tout connaître ! Malgré tout, pour ne pas paraître nous dérober de quelque manière devant les personnes si avides de vérité du texte, j'ai décidé, avec l'aide de Dieu, d'ajouter, à la fin de cet opuscule, un petit répertoire de ses livres, traités et lettres ; que celui qui préfère la vérité de Dieu aux richesses temporelles se choisisse, après l'avoir lu, ce qu'il voudra lire et connaître et qu'il en demande transcription par exemple à la bibliothèque de l'Église d'Hippone, où l'on pourra sans doute trouver des exemplaires particulièrement bien corrigés ; ou bien qu'il le recherche où il pourra et, après l'avoir bien trouvé, le transcrive et le possède et le confie sans retenue à qui le demande pour transcription⁹⁸.

La *Vita Augustini* aborde donc volontairement rapidement des questions que les écrits du saint expliquent en profondeur, les deux sont donc à lire conjointement. De plus, il choisit de ne pas rapporter la jeunesse d'Augustin, qui peut être lue dans les *Confessions*⁹⁹. La Vie, qui est donc associée à une liste des œuvres d'Augustin¹⁰⁰,

⁹⁸ V. Aug. 18 : *Tanta autem ab eodem dictata et edita sunt, tantaque in Ecclesia disputata, excepta atque emendata, uel aduersus haereticos conscripta, uel ex canonicis Libris exposita ad aedificationem sanctorum Ecclesiae filiorum, ut ea omnia uix quisquam studiosorum perlegere et nosse sufficiat. Verumtamen ne ueritatis uerbi audivissimos in aliquo fraudare uideamur, statui, Deo praestante, in huius opusculi fine etiam eorumdem librorum, tractatum, et epistolarum indiculum adiungere: quo lecto qui magis Dei ueritatem quam temporales amant diuitias, sibi quisque quod uoluerit ad legendum et cognoscendum eligat, et id ad describendum, uel de bibliotheca Hipponensis Ecclesiae petat, ubi emendatiora exemplaria forte poterunt inueniri, uel unde ualuerit inquirat, et inuenta describat et habeat, et petenti ad describendum, sine inuidia etiam ipse tribuat.*

⁹⁹ V. Aug. 1 : *Nec attingam ea omnia insinuare, quae idem beatissimus Augustinus in suis Confessionum libris de semetipso, qualis ante perceptam gratiam fuerit, qualisque iam sumpta uiueret, designauit.*

¹⁰⁰ On retrouve ce même phénomène (une liste des écrits) dans des Vies de philosophes (par exemple : la *Vie de Porphyre*).

préserve le souvenir de l'évêque d'Hippone et de ses livres à la fois. La visée mémorielle se fait également archivistique.

La *Vie de Fulgence* s'inscrit dans la lignée de la *Vie d'Augustin* en cela que son auteur laisse une place importante à l'activité littéraire du saint. En plus d'aborder ses controverses doctrinales avec les Ariens dans plusieurs chapitres, l'hagiographe, proche de Fulgence, évoque clairement, dans son épître dédicatoire, le rapport que doit entretenir, à ses yeux, une *Vita* avec l'œuvre théologique d'un saint auteur. Pour cela, il définit ainsi les deux caractéristiques des docteurs de l'Église, c'est-à-dire, dans le contexte, les saints qui, comme Fulgence, ont produit des écrits doctrinaux :

Deux qualités sont regardées comme indispensables aux docteurs de l'Église catholique : la sainteté de la vie et la pureté de la doctrine. La sainteté de la vie fait valoir la science du docteur, la pureté de la doctrine donne de l'éclat à la sainteté de l'homme ¹⁰¹.

De ces deux atouts présentés comme indissociables l'un de l'autre, il déduit la nécessité qu'il y ait, pour les lecteurs, des textes qui leur correspondent. Si trouver des traces de la doctrine de Fulgence paraît aisé (« C'est presque comme si lui-même parlait quand on lit un livre dont le titre porte son nom¹⁰². »), l'hagiographe pointe l'absence d'un texte parallèle à propos de la sainteté de la vie : « Comment faire pour que tous sachent aussi la sainteté de sa vie ?¹⁰³ ». Il justifie ainsi la *Vita* qu'il a rédigée et redouble, littérairement, le cycle qu'il a défini plus haut : la lecture des œuvres doctrinales de Fulgence conduit à chercher à connaître sa vie et la lecture de la *Vita*, permettant de garder en mémoire les hauts faits du saint, amène à lire ses écrits et à en garder également le souvenir.

La sainteté de la vie et l'orthodoxie des écrits se trouvent ici intimement liées. Si ce sont peut-être les œuvres théologiques qui amèneront certains à chercher un récit de son existence, sa vie parfaite vient surtout confirmer que la production du saint auteur est digne qu'on lui accorde de la foi.

¹⁰¹ V.Fulg. prol. : *Duo igitur ecclesiae catholicae doctoribus necessaria iudicantur: uita bona et sana doctrina. Vita enim bona commendat sapienter docentem ; doctrina sana orna bene uiuentem.*

¹⁰² V.Fulg. prol. : *Quasi ipse loquitur, quando codex eius titulatus nomine legitur.*

¹⁰³ V.Fulg. prol. : *Quid autem fiet ut similiter nota sit omnibus uita eius bona ?*

Les Vies de saints des IV^e, V^e et VI^e siècles réinvestissent donc une des fonctions du *Bios*, celle qu'il a hérité de sa distinction nuancée avec le genre de l'Histoire : la valeur de conserver la mémoire après la mort. L'importance est donnée à l'écrit, valorisé pour sa fiabilité et sa stabilité, fixant la tradition orale pour l'empêcher de se déformer. Les hagiographes, dès lors, montrent un véritable souci de la vérité du récit, décrivent leur recherche de sources de qualité et admettent les limites de leur quête. Ils se dépeignent ainsi en train de proposer le texte le plus sûr, le plus authentique possible, et travaillent à présenter leur œuvre comme une source pour le destinataire futur éventuellement lointain. L'hommage qu'ils désirent rendre au saint est, dans le même temps, réussi, puisque la mise par écrit permet au souvenir de ne pas disparaître et de rester intact dans le temps, ou, dans le cas des saints polémiques, de se figer selon le point de vue choisi par l'auteur.

Cette visée mémorielle, très vive, ne peut cependant pas suffire à expliquer le passage à l'écriture de toutes les Vies dans leur forme définitive. S'il est *nécessaire* d'écrire pour lutter contre l'effacement et la déformation du temps, le processus de rédaction est orienté vers une autre catégorie, présentée par la majorité des hagiographes comme prépondérante sur les autres motivations : l'*utile*.

III. Écrire est utile : la visée exemplaire

III. 1. Il faut imiter le saint

III. 1. 1. Une visée prépondérante dans le discours métalittéraire

L'une des caractéristiques majeures du genre de la *Vita*, dès sa distinction avec l'Histoire, est la valeur morale et exemplaire que porte le texte, invitant son lecteur à imiter, ou à ne pas imiter, les hauts faits du personnage dont l'existence est narrée¹⁰⁴.

Cette visée, d'héritage classique, est amplement récupérée dans les Vies de saints et son importance est encore, si cela est possible, amplifiée : toutes les Vies veulent conduire à l'imitation, aucune au rejet, et le caractère exemplaire du héros est souligné

¹⁰⁴ Cf. Chapitre 1.

par une absence totale de défauts ou d'erreurs, ce qui fait qu'il n'y a rien qu'il ne faudrait en aucun cas reproduire¹⁰⁵.

L'annonce de la visée exemplaire est l'élément le plus récurrent dans les Vies de notre corpus. Jérôme, premier auteur de Vies en latin, se montre moins explicite que certains de ses successeurs. Si ses trois Vies de moines ont pour ambition de créer des modèles, leur auteur ne prend pas le temps de le dire nettement dans ses préfaces. Cette différence avec les *Vitae* qui vont lui succéder peut tenir dans la familiarité de Jérôme avec la littérature classique, la visée exemplaire étant tenue par avance pour acquise, ou dans le caractère très singulier de Paul, en tant que premier moine, et de Malchus, moine à la vie trépidante, dont les existences sont plus difficilement ouvertes à l'imitation que d'autres Vies.

À partir de la *Vie de Martin*, la visée exemplaire est clairement exprimée et placée au-dessus de toute autre ambition. Sulpice Sévère définit le genre de la *Vita* classique comme une entreprise à valeur didactique : « en proposant l'exemple des grands hommes, ils [les auteurs de Vies classiques] suscitaient une émulation considérable chez leurs lecteurs¹⁰⁶ ». La suite de son raisonnement, alors, le conduit non à rejeter cette fonction du genre littéraire, mais, tout en conservant la forme, à en changer le contenu : ce ne sera pas un guerrier ou un philosophe, mais un saint homme dont le récit de la vie conserve son but. C'est un modèle : « Il me semble donc que je ferai œuvre utile si j'écris tout au long la vie d'un très saint homme pour qu'elle serve ensuite d'exemple aux autres¹⁰⁷ ». L'ambition n'est plus seulement morale, elle devient, avec le changement de figure, religieuse : il ne s'agit plus seulement d'apprendre à vivre bien, mais d'apprendre à vivre dans l'attente du royaume de Dieu (très proche, pour Sulpice Sévère, qui partage les visions eschatologiques de Martin).

¹⁰⁵ Certains comportements des saints peuvent paraître excessifs, notamment quand il s'agit de l'ascèse, et l'hagiographe mentionne qu'ils ne sont pas accessibles à tous. Mais ils ne sont pas pour autant condamnés car quelqu'un d'aussi saint que le héros pourrait les reproduire. Nous abordons cela plus en détail au chapitre 8 et au chapitre 10.

¹⁰⁶ I V.Mart. 1 : *propositis magnorum uirorum exemplis non parua aemulatio legentibus excitabatur.*

¹⁰⁷ I V.Mart. 1 : *Vnde facturus mihi operae pretium uideor, si uitam sanctissimi uiri, exemplo aliis mox futuram, perscripsero*

Cette visée est explicitement formulée dans 14 Vies¹⁰⁸: l'existence du saint doit fournir des *exempla*, susciter l'*aemulatio*¹⁰⁹, amener l'*aedificatio*¹¹⁰, et le lecteur est invité à « imiter »¹¹¹ ou « suivre »¹¹² le saint, et même à « s'enflammer »¹¹³ ou à « être rassasié[s] »¹¹⁴ après avoir découvert ses actions dans la Vie.

La visée exemplaire des Vies est également sensible dans les termes choisis pour définir le sujet du texte à venir. À côté du terme générique *uita*, les hagiographes emploient les mots *conuersatio*¹¹⁵, *mores*¹¹⁶, *actus*¹¹⁷, *disciplina*¹¹⁸, *gesta*¹¹⁹. Ces mots mettent l'accent sur le mode de vie et les actions du saint, donc sur tout ce qui est imitable par un lecteur ou un auditeur. La *Vie des Pères du Jura* et la *Vie de Pacôme le Jeune* ajoutent même le terme *regula*. Dans le contexte, il est à comprendre comme la règle que suit Romain en tant que moine, mais aussi la règle que doivent suivre les destinataires et futurs auditeurs moines de la Vie : le récit de l'existence de Romain est donc exemplaire et son imitation est mise sur le même plan que l'application de la règle monastique, dont la Vie n'est que, dès lors, la mise en actes.

De ce point de vue, la question de la vérité du récit, si développée dans les *Vitae*, peut être relue comme la volonté de fournir des éléments qui pourront être imités car ils sont vrais.

¹⁰⁸ V.Hon. 1 ; V.Germ.Autiss. 1; V.Epif. 5; V.Patr.Iur. 4; V.Ant.Lerin. 3; V.Viu. 1 ; V.Abb.Acaun. 8; V.Fulg. 1; V.Apoll. 1; V.Caes. I, 1; V.Caes. II, 1; V.Alb. 1; V.Nic. 17. Les mentions de cette visée sont très nombreuses et répétées à plusieurs occurrences dans la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours et les *Dialogues* de Grégoire le Grand.

¹⁰⁹ V.Mart. I, 1 ; V.Apol. 1; V.Patr.Iur. 4.

¹¹⁰ V.Hon. 3: *Defuncti itaque laus [...] plena est aedificationis* ;

¹¹¹ V.Ambr. 55 : *Vnde hortor et obsecro omnem hominem, qui hunc librum legerit, ut imitetur vitam sancti uiri.*

¹¹² V.Caes. I, 2: *uiuendo sequi.*

¹¹³ V.Ant.Lerin. 1.

¹¹⁴ V.Abb.Acaun. 1.

¹¹⁵ V.Hilarion. 1: *uiri conuersatio uitaque*; V.Viu. 1: *genus, mores, uitam, conuersationem, conscientiam, disciplinam*; V.Caes. I, 1: *uitam et conuersationem.*

¹¹⁶ V.Aug. 1: *de uita et moribus*; V.Viu. 1: *genus, mores, uitam, conuersationem, conscientiam, disciplinam.*

¹¹⁷ V.Orient. 1: *Beatissimi Orientii Sacerdotis sacratissimos actus*; V.Patr.Iur. 4: *actus uitamque ac regulam.*

¹¹⁸ V.Viu. 1: *genus, mores, uitam, conuersationem, conscientiam, disciplinam.*

¹¹⁹ V.Germ.Autiss. Epist. ad Cens.: *uitam gestaque beatissimi Germani*; praef.: *inlustrissimi uiri Germani antistitis uitam gestaque.*

III. 1. 2. *Une visée mise en scène à travers des acteurs du récit*

Un grand nombre de *Vitae* de notre période amorce l'imitation souhaitée du lecteur en présentant, au sein du texte même, des figures d'imitateurs qui jouent le rôle de doubles des destinataires. L'exemple le plus frappant se trouve dans la première Vie de notre période, la *Vie de Paul*. Narrant très peu¹²⁰ de l'existence du héros éponyme du texte, Jérôme se concentre sur la figure d'Antoine qu'il suit pendant pas moins de 10 chapitres sur 18. Antoine apparaît immédiatement comme la figure du disciple par exemple, celui qui veut imiter Paul et qui, par redoublement, fournit un modèle d'imitateur au lecteur. En effet, Paul est décrit comme en tout point supérieur à Antoine grâce à deux comparatifs : *esse alium interius multo se meliorem* (« il y en a un autre, plus à l'intérieur du désert, bien meilleur que lui »), la sainteté étant associée au recul géographique. Antoine, au contraire, n'a qu'un désir, rejoindre Paul, ambition qui se réalise au sens matériel puisqu'il va parcourir un chemin dans le désert, mais qui a une valeur spirituelle puisqu'il veut apprendre de la sainteté de son aîné. Au terme d'un périple présenté comme difficile (Antoine est plein de rhumatismes : *infirmos artus*, le soleil du désert est pesant : *iam media dies coquente desuper sole feruebat*, puis la nuit et la soif l'affaiblissent), après plusieurs rencontres inattendues (avec un hippocentaure et un faune), il parvient enfin à Paul et, devant sa porte close, lui témoigne toute son admiration : « Je sais que je ne suis pas digne de te voir : cependant je ne repartirai pas sans t'avoir vu »¹²¹. Cette expression, empruntée au centurion qui vient réclamer la présence de Jésus pour son esclave malade dans l'Évangile de Luc (Lc 7, 6-7¹²²), identifie le saint au Christ guérisseur, donc fait de l'imitation du saint une *imitatio Christi* par procuration. Si la suite de leur entrevue les place comme des égaux (ils se disputent un jour entier pour savoir lequel rompra le pain, avant de décider de le faire à deux !), à la fin de la *Vie* la valeur d'Antoine comme figure de l'imitateur parfait à lui-même imiter devient très explicite. En effet, Jérôme s'intéresse au devenir du vêtement monastique de Paul : « il s'attribua la tunique que Paul, à la manière des paniers, s'était lui-même tressée

¹²⁰ V.Paul. 1 : *Quomodo autem in media aetate uixerit, aut quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur.* (Quant à sa vie à l'âge de la maturité ou aux épreuves qu'il endura de la part de Satan, personne n'en sait rien.)

¹²¹ V.Paul. 9 : *Scio me non mereri conspectum tuum, tamen nisi uidero, non recedam.*

¹²² Lc 7, 6-7 : *non enim dignus sum ut sub tectum meum intres propter quod et me ipsum non sum dignum arbitratus ut uenirem ad te.*

avec des feuilles de palmier¹²³ », ce qui lui permet de décrire Antoine comme le *pius haeres* (le pieux héritier) de Paul, héritier matériel de son habit et héritier religieux de sa spiritualité. La valeur symbolique du manteau d'ascète, qui désigne ainsi toute l'identité monastique, est confortée par l'emploi de cette même image du vêtement dans la conclusion de la *Vita* :

Vous, vous tissez l'or dans vos tuniques, lui, n'a même pas eu le vêtement du dernier de vos esclaves. Mais en revanche le paradis s'ouvre à ce pauvre hère, vous, la géhenne vous accueillera tout couverts d'or. Lui a conservé, bien que nu, le vêtement du Christ ; vous, avec vos vêtements de soie, vous avez perdu la robe du Christ.¹²⁴

Jérôme trace ainsi une lignée de moines commencée par Paul puis Antoine dans laquelle il cherche à s'inscrire lui-même :

Je t'en prie, lecteur, qui que tu sois, souviens-toi de Jérôme pécheur : si le Seigneur lui donnait à choisir, il prendrait bien plutôt la tunique de Paul avec ses mérites que la pourpre des rois avec leurs royaumes.¹²⁵

et il invite le lecteur à en faire autant, à, comme Antoine, récupérer le manteau de Paul.

Ce redoublement se retrouve dans la *Vie d'Hilarion* et s'appuie sur le caractère absolument fondateur pour le monachisme d'Antoine et pour l'hagiographie occidentale des traductions de la *Vita Antonii*¹²⁶. Jérôme s'intéresse, au chapitre 2, à la première expérience monastique d'Hilarion en Égypte et convoque de nouveau l'élément à portée métaphorique qu'est le vêtement monastique. De fait, lorsque, au chapitre 3, lassé par la foule qui se précipite au désert pour consulter Antoine, le jeune Hilarion décide de vivre seul, Jérôme décrit son équipement comme ceci : « muni d'une tunique de peau que lui

¹²³ V.Paul. 16 : *tunicam sibi eius uindicauit, quam in sportarum modum de palmae foliis sibi ipse texuerat*

¹²⁴ V.Paul. 17 : *Vos in tunicis aurum textitis, ille ne uilissimi quidem mancipi uestri indumentum habuit. Sed e contrario, illi pauperculo paradisi patet, uos auratos gehenna suscipiet. Ille Christi uestem, nudus licet, seruauit ; uos uestiti sericis indumentum Christi perdidistis.*

¹²⁵ V.Paul. 18 : *Obsecro, quicumque haec legis, ut Hieronymi peccatoris memineris ; cui si Dominus optionem daret, multo magis eligeret tunicam Pauli cum meritis eius, quam regum purpuras cum regnis suis.*

¹²⁶ La relation d'émulation et de rivalité qu'entretient Jérôme avec la *Vie d'Antoine* est particulièrement perceptible dans le début de la *Vie de Paul*.

avait donnée à son départ le bienheureux Antoine et d'un manteau grossier¹²⁷ ». De même qu'Antoine avait hérité du vêtement de Paul, Hilarion obtient un vêtement d'Antoine, celui-là même qui lui a enseigné la vie de moine. La symbolique du vêtement comme représentation matérielle de l'idéal monastique esquissée dans la *Vie de Paul* continue dans la *Vie d'Hilarion*, et le lecteur est mis en position d'observer un nouvel héritier du moine le plus célèbre, une nouvelle mise en abyme du rôle que Jérôme l'invite à prendre grâce à la lecture de ce texte.

À la fin de cette *Vita*, en écho au début, c'est cette fois le disciple d'Hilarion, Hésychius, qui va endosser la figure du disciple et de l'héritier, donc du continuateur de la lignée de moines que le lecteur est incité à rejoindre :

Or donc, à l'âge de quatre-vingts ans, alors qu'Hésychius était absent, il écrivit de sa propre main une courte lettre en guise de testament, lui laissant toutes ses richesses : son Évangile, bien sûr, ainsi que le sac qui lui servait de tunique, son capuchon et son manteau.¹²⁸

Il est possible de retrouver cette figure de l'imitateur et cette métaphore du manteau dans plusieurs *Vies* postérieures. Ainsi Romain, dans la *Vie des Pères du Jura*, est présenté par Viventiole comme *imitator Antonii* (V.Patr.Iur. 12) en référence à l'ascète du désert, lorsqu'il commence à installer son premier monastère. De même Oyend, le plus jeune des pères, apparaît très clairement comme un membre de la lignée de Romain et Lupicin : il est décrit comme « le disciple en religion des bienheureux Pères Romain et Lupicin »¹²⁹.

Parfois, même, ce modèle de l'imitateur est l'hagiographe lui-même. C'est le cas de Sulpice Sévère qui, par admiration, décide d'aller rencontrer Martin (« nous brûlions d'envie de le connaître¹³⁰ ») et d'apprendre auprès du modèle lui-même.

Ainsi, la visée exemplaire de la *Vie* est mise en pratique à l'intérieur du texte-même, fournissant aux destinataires un saint à imiter et des exemples pour découvrir comment bien l'imiter. Elle se trouve ainsi renforcée.

¹²⁷ V.Hilarion. 3 : *Igitur sacco tantum membra coopertus et pelliceum habens endyten quem illi beatus Antonius proficiscenti dederat, sagumque rusticum.*

¹²⁸ V.Hilarion. 32 : *Igitur octogesimo aetatis suae anno, cum absens esset Hesychius, quasi testamenti uice breuem manu propria scripsit epistulam, omnes diuitias suas ei derelinquens, euangelium scilicet et tunicam saccam, cucullam et palliolum.*

¹²⁹ V.Patr.Iur. 120 : *beatorum patrum Romani ac Lupicini in religione discipulus.*

¹³⁰ I V.Mart. 25 : *illius desiderio aestuaremus.*

III. 2. Le public attendu

Cette visée exemplaire invite à se poser la question des destinataires recherchés (et obtenus) par les *Vitae*.

III. 2. 1. Un public cultivé

III. 2. 1. 1. Un public de lecteurs

Les plus anciennes *Vies* de notre corpus désignent leur destinataire comme un lecteur uniquement, et non un auditeur¹³¹: *quicumque haec legis* (V.Paul. 18), *lectoribus* (I V.Mart., *Epist. Ad Desid.*), *lectoris/lector* (V.Ambr. 1), *lector* (V.Germ.Autiss. 46). Deux d'entre elles, de plus, s'interrogent sur leur diffusion écrite, ce qui montre que les hagiographes ont conscience de toucher un public large géographiquement qui est capable de lire. Sulpice Sévère écrit à son ami Didier : « Mais je redoute que tu ne serves de porte de sortie [à ce petit ouvrage] et qu'une fois lâché, on ne puisse plus le rappeler¹³² » et Constance de Lyon à Censurius : « vous m'avez prescrit de me précipiter dans l'imprudence une seconde fois, en ordonnant que ce petit ouvrage, qui était resté jusqu'à présent dans le voisinage de notre retraite, fût diffusé plus largement par mes soins¹³³ ».

Ces *Vies* sont, par ailleurs, très travaillées¹³⁴ et témoignent de l'excellence de la formation rhétorique de leur auteur qui appelle un lecteur capable de la percevoir. Comme exemple de cela, nous pouvons penser aux réflexions sur la différence avec la littérature biographique païenne que l'on retrouve particulièrement chez Sulpice Sévère¹³⁵, Hilaire d'Arles¹³⁶, Honorat de Marseille et Ennode¹³⁷.

¹³¹ La *Vie d'Honorat*, qui est un éloge funèbre, fait figure d'exception parmi les *Vies* des IVe et Ve siècles. Son style recherché témoigne cependant d'un double type de destinataires : les gens présents à la cérémonie un an après la mort d'Honorat et les lecteurs cultivés futurs.

¹³² I V.Mart., *Epist. ad Desid.*: *Sed ueeor ne tu ei ianua sis futurus et emissus semel reuocari non queat.*

¹³³ V.Germ.Autiss., *Epist. ad Cens.*: [...] *iterato in temeritatem prorumperem praecepistis, iubendo ut paginula, quae adhuc intra secreti uicina tenebatur, longius me auctore procederet [...].*

¹³⁴ Par exemple, pour la *Vita Martini*, Jacques Fontaine, *Vie de saint Martin*, introduction.

¹³⁵ La *Vita Martini* s'ouvre sur une réflexion sur ce qui doit être imité chez un homme, et les exemples choisis sont issus de la littérature classique : Hector et Socrate.

¹³⁶ Hilaire d'Arles évoque l'organisation classique d'un éloge funèbre. Honorat de Marseille reprend ces mêmes arguments.

¹³⁷ Ennode, dans son prologue, prend le temps de se placer par rapport aux biographes antérieurs.

De même, ces premières *Vies* sont riches en références littéraires qui sont autant de clins d'œil à un lecteur doté de la même culture classique et biblique. La *Vie d'Augustin*, de plus, en incitant à la commande, auprès de la bibliothèque d'Hippone, des œuvres du saint, envisage clairement ses lecteurs comme des gens capables de lire et d'écrire et potentiellement intéressés par des textes doctrinaux.

III. 2. 1. 2. *Le cas des Vies en vers*

Les deux *Vies* en vers de notre corpus¹³⁸ sont des *retractationes*¹³⁹ de la *Vita Martini* et du *Gallus* de Sulpice Sévère. Le choix de la poésie n'est pas anodin et, du point de vue de l'étude de la réception, il oriente vers une catégorie de destinataires ayant reçu une formation scolaire raffinée.

Venance Fortunat prend soin de s'inscrire dans une lignée de poètes chrétiens, ce qui éclaire son projet lorsqu'il met en vers les écrits de Sulpice Sévère :

Après avoir enfin sauvé tant de milliers d'âmes, quand le Christ fut rendu au ciel et vint s'asseoir sur le trône paternel, à la droite, lui la droite du père, alors les prodiges nombreux qu'il avait offerts à l'admiration des hommes pendant son séjour sur la terre, divulgués par les récits du livre évangélique, furent chantés en hébreu, en grec, en latin ; mais ces récits étaient rédigés en prose, et tournés dans la forme vulgaire. Juvencus le premier sut couper cette prose en lignes régulières, avec art mesurées, et chanta en vers harmonieux l'œuvre de la majesté divine. Les mêmes ornements brillent dans les écrits remarquables de Sedulius et dans les préceptes concis qui s'échappèrent des lèvres fleuries d'Orientius. Vouant sa poésie, comme une sainte offrande, à la piété des martyrs, le docte Prudence a doctement consacré leurs actes dans ses cantiques. Distingué par la noblesse de son origine et de son cœur, par la pureté de sa foi, par son savoir, Paulin a développé dans ses vers les leçons de Martin, son maître. L'éloquente parole du poète Arator a retracé ce qu'on appelle les gestes, et les actes des apôtres qui s'étaient partagé le monde, et la longue suite de saintes générations,

¹³⁸ La troisième *Vie* versifiée qui aurait pu exister, la *Vie de Germain d'Auxerre* commandée à Etienne l'Africain, qu'il n'a jamais écrite, aurait été également une réécriture.

¹³⁹ Sur ces deux *Vies*, voir l'étude complète de S. Labarre (Labarre, 1998).

développée autrefois par le prophète, s'est déroulée avec ordre dans les tableaux finement dessinés de l'évêque Alcimus.¹⁴⁰

Citant notamment les poètes qui ont travaillé sur le texte biblique lui-même et créant un canon des poètes chrétiens¹⁴¹, Fortunat présente la versification chrétienne comme un moyen d'élever la prose, plus péjorativement qualifiée. Il place ainsi la poésie au même niveau que la prose, voire au-dessus, sur le plan théologique comme littéraire. Il définit ainsi clairement le public attendu de son projet poétique : ceux qui désireraient découvrir l'œuvre de Sulpice dans un style plus élégant, c'est-à-dire en vers.

Cette opinion est partagée par Aunaire d'Auxerre quand il demande à Étienne de réécrire la Vie de Germain en vers pour plaire à tous les types de publics et notamment à ceux que la prose ne satisfait pas¹⁴².

III. 2. 1. 3. Le topos du style bas

Le topos du style bas éclaire également a contrario qui sont les destinataires recherchés. Ce motif rhétorique, récurrent dans les prologues des Vies, est hérité de l'éloquence classique¹⁴³. Cicéron¹⁴⁴ conseille notamment de se prétendre peu doué dans l'éloquence au début de son discours dans le *De inuentione*¹⁴⁵. Chez les auteurs chrétiens, le motif connaît un franc succès dans la mesure où le sens du terme *humilitas*, déjà présent

¹⁴⁰ III V.Mart. I, 9-25:

*Et Patris in solio sedit, sua dextera, dexter,
Quae conversatus dedit ad miracula terris,
Multa euangelici reserante uolumine libri,
Hebraicus cecinit stylus, Atticus, atque Latinus,
Prosaico digesta situ, commune rotatu.
Primus enim docili distinguens ordine carnem,
Maiestatis opus metri canit arte Juuencus.
Hinc quoque conspicui radiavit lingua Seduli,
Paucaque perstrinxit florente Orontius ore,
Martyribusque piis sacra haec donaria mittens,
Prudens, prudenter Prudentius immolat actus.
Stemmate, corde, fide pollens Paulinus et arte,
Versibus explicuit Martini dogma magistri.
Sortis apostolicae, quae gesta uocantur, et actus,
Facundo eloquio uates sulcauit Arator.
Quod sacra explicuit serie genealogus olim,
Alcimus egregio digessit acumine praesul.*

¹⁴¹ Deproost, 1997.

¹⁴² Aun. Epist. ad Steph.

¹⁴³ Janson 1964, p. 125. G. Bartelink (Bartelink, 1986) propose une étude similaire pour les panégyriques chrétiens grecs.

¹⁴⁴ Curtius, 1991.

¹⁴⁵ Cicéron, *De inuentione*, I, 16, 22 : *prece et obsecratione humili ac supplici utemur.*

dans le discours rhétorique classique, prend une valeur religieuse autant que morale dans la pensée chrétienne. Comme dans la littérature antérieure, le topos souligne donc l'humilité de l'auteur qui, pourtant, au moment où il affirme son incapacité à écrire, rivalise de tours rhétoriques recherchés et raffinés.

Les hagiographes n'échappent pas à cette tradition littéraire et ils prennent ainsi en compte un destinataire cultivé capable de reconnaître le topos de modestie à l'entame de l'œuvre ou même de juger le style du texte qu'il s'apprête à lire ou à entendre. Ils décrivent leur style avec des termes péjoratifs : *sermo incultior* (I V.Mart., Epist. ad Desid.), *uerborum meorum abiectio*¹⁴⁶ (V.Germ.Autiss., Epist. ad Pat.), *sermonis angustia* (V.Patr.Iur. 3), *rusticante sermone* (V.Anian. 1), *rusticitate* (V.Eut.), *rusticitas* (V.Max. 1), soulignent leurs erreurs de grammaires: *sermo uitiosus et soloecismis* (I V.Mart., Epist. ad Desid.), *stilus noster [...] pompa uerborum et cautela artis grammaticae destitutus* (V.Caes. I, 2) ou par une simple tournure négative : Paulin de Milan refuse le *uerborum fuc[us]*¹⁴⁷, Honorat de Marseille n'a pas la *fandi facultas*¹⁴⁸.

Cependant, tout en annonçant leur faiblesse linguistique, ils ont recours à des figures de style. Par exemple, dans la *Vie d'Hilaire d'Arles*, peu après avoir longuement appuyé l'insuffisance de son style, Honorat de Marseille rivalise de recherche stylistique : il emploie une longue analogie qui met en parallèle la vie de son héros et un bijou¹⁴⁹ :

A la manière des artisans qui, pour fabriquer un précieux diadème, choisissent de vraies gemmes de telle manière que l'on sache que, de propos délibéré, ils en négligent pourtant quelques-unes, ainsi moi aussi, quand abondent les perles de ses vertus, j'en omettrai nécessairement quelques-unes, afin que le collier si précieux de sa vie, non pas orné de gemmes humaines, mais resplendissant des vertus célestes, tire son prix, sans le recours de l'artisan, de sa propre valeur¹⁵⁰.

Dans les préfaces et prologues des *Vies* de saints, le topos est assez développé et commence habituellement par une excuse de l'hagiographe présentée à son destinataire

¹⁴⁶ V.Germ.Autiss., épître à Censurius et Préface (*uerborum abiectio*).

¹⁴⁷ V.Ambr. 1.

¹⁴⁸ V.Hil.Arel. 1.

¹⁴⁹ Analogie que l'on retrouve dans la *Vie d'Eutrope* de Vérus, mais avec un autre sens.

¹⁵⁰ V.Hil.Arel. 2 : *more artificum, qui composituri diadema pretiosum sic eligunt ueras gemmas, ut aliquas tamen praeterire noscantur industria, ita et ego, ubi uirtutum exuberant margaritae, nonnullas necessario praetermittam, ut uitae illius pretiosissimum monile non humanis gemmis ornatum, sed supernis uirtutibus splendidum, sine artificis manu pretiositate propria commendetur.*

ou à ses lecteurs : excuse formulée de manière classique comme dans la *Vie de Martin de Paulin* (*excusate imperitiam*¹⁵¹)¹⁵² ou excuse à connotation religieuse comme dans la *Vie de Germain d'Auxerre* (*date ueniam*¹⁵³).

Cette excuse se mue alors, dans la plupart des Vies, en justification. Cinq grandes explications sont données par les hagiographes à ce style modeste et quatre d'entre elles impliquent plutôt un public cultivé. La cinquième, qui choisit de simplifier la langue pour s'adresser à plus de monde, est, quant à elle, tournée vers un public plus large.

III. 2. 1. 3. 1. L'incompétence de l'auteur

La première, héritée de l'époque classique¹⁵⁴, est le manque d'études et de formation littéraire de l'auteur, voire son manque d'intelligence. C'est ce qu'affirme Sulpice Sévère dans sa lettre dédicatoire : « car je n'avais jamais atteint un savoir considérable en ces matières, et le peu que jadis, peut-être, j'avais butiné dans ces études, je l'avais tout entier perdu pour m'être si longtemps désaccoutumé¹⁵⁵ ». Honorat de Marseille, de même, commence son œuvre par les mots suivants : *consciis imperitiae meae et non ignarus ignaviae* (« conscient de mon inexpérience et pas ignorant de mon insuffisance »), puis affirme plus loin qu'il est « écrasé par une rusticité ignorante » (*indocta rusticitate depressus*) et qu'il n'est pas assez intelligent : *sensu tenui*.

Cette incompétence se trouve même soulignée par une comparaison avec l'éloquence du commanditaire au début de la *Vie d'Aubin* de Venance Fortunat qui, de manière plaisante, assimile son interlocuteur Domitien à la Gaule et lui-même à l'Italie pour souligner son ignorance et son infériorité après avoir désigné, dans un pluriel généralisant, la foule des gens plus doués que lui :

Dans ma petitesse je tremblais d'aborder ce sujet, sachant bien qu'il devait l'être par des gens remarquables par le talent, éloquentes dans le discours, dévoués à leur tâche, estimés pour leur style, des hommes riches de jugement, impétueux dans leurs effets de langue,

¹⁵¹ II V.Mart. Epist. ad Perp.: « excusez mon inexpérience ».

¹⁵² Également dans II V.Mart. Epist. ad Perp. ; V.Ambr. 1 ; V.Hil.Arel. 1 ; V.Patr.Iur. 3 ; V.Caes. I, 2 ; V.Alb. 3, 6 ; V.Marc.Paris. 2 ; III V.Mart. Epist. Ad Greg.

¹⁵³ V.Germ.Autiss., Epist. ad Pat.: « pardonnez-moi ».

¹⁵⁴ Janson, 1964.

¹⁵⁵ I V.Mart., Epist. ad Desid. 5: [...] *quia nec magnam istarum unquam rerum scientiam contigissem et, si quid ex his studiis olim fortasse libassem, totum id desuetudine tanti temporis perdidissem*.

Chapitre 4

rapides à la servir, flamboyants dans la versification ; sachant que face à votre habileté, je m'en doute, l'éloquence même de Cicéron courrait d'un pied à peine sûr et que face à vous, Rome plaidant une cause craindrait peut-être la Gaule devant un juge aquitain, j'ai senti qu'il était inconvenant qu'on me réclamât un sujet élevé, à moi qui me cache sous les traces des gens instruits : la nature ne m'a pas donné de facilité pour écrire, ni la grammaire de l'éloquence, ni même une pratique incessante, de l'aisance ; même si je suis engagé par ma promesse, je tremble devant la grandeur de ma tâche, car une Vie brillante est souillée par la langue insuffisante d'un écrivain paresseux qui cache sous la nuée du discours ce qu'il devrait faire briller. Il aurait mieux valu qu'au lieu de demander cette œuvre à autrui, vous la produisiez vous-même.

Ce jeu autour des différences de langue en Gaule et en Italie se retrouve au début de la *Vie de Marcel* :

Pourquoi donc, comme on dit, la patavinité italienne oserait avancer de son pied plat au milieu des cothurnes gauloises, ce que l'on peut comparer au parfum exhalé par la vilaine valériane de notre langue au milieu des roses et des lys ?¹⁵⁶

Venance Fortunat dénonce sa « patavinité¹⁵⁷ », son parler de Padoue, terme rare hérité de Quintilien qui l'emploie pour décrire ce que Pollion reproche à l'éloquence de Tite-Live¹⁵⁸, natif de la cité¹⁵⁹ et, reprenant la métaphore classique de la marche pour décrire l'acte d'écriture, il axe son analogie sur la question de la hauteur (*cothurnos/plano*) avant de, par une nouvelle image, comparer son style à la valériane, moins parfumée que les fleurs nobles que sont la rose et le lys, et souligne ainsi son incapacité, prétendue, à égaler le style des orateurs gaulois.

¹⁵⁶ V.Marc.Paris. 2 : *Cur itaque ut dictum est inter Gallicanos cothurnos Itala Patauinitas plano pede ire praesumat, ad quorum comparationem uelut inter rosas et lilia nostrae linguae uilis saliuunca respirat?*

¹⁵⁷ *Patauinitas* n'est attesté que chez Quintilien avant Venance Fortunat.

¹⁵⁸ La comparaison indirecte avec Tite-Live est cependant ambiguë puisqu'il s'agit de l'un des historiens romains les plus célèbres et recopiés. L'argument rhétorique est bien celui de l'incompétence littéraire, mais le choix du mot montre tout l'inverse.

¹⁵⁹ Quintilien, *Institution oratoire*, VIII, 1.

III. 2. 1. 3. 2. Le contenu avant le style

La seconde justification donnée, de loin la plus fréquente, est la supériorité du fond sur la forme. C'est une évolution du topos dans la littérature chrétienne, d'inspiration paulinienne¹⁶⁰, que l'on retrouve, par exemple, déjà chez Cyprien¹⁶¹. Les Vies de saints se l'approprient et soulignent la valeur tant morale que conforme à l'Évangile du manque de recherche stylistique. Sulpice Sévère, après s'être excusé de son style, propose une définition du rapport entre complexité littéraire et christianisme qui sonne comme une maxime : *regnum Dei non in eloquentia sed in fide constat*¹⁶² (« Le royaume de Dieu se fonde non sur l'éloquence mais sur la foi »). Il illustre cette affirmation avec un rappel historique qui s'appuie sur l'opposition entre *oratores* et *piscatores*, dont le parallèle est accentué par la ressemblance phonétique, et laisse entrevoir, à l'irréel du passé, un monde où les apôtres du Christ auraient été des orateurs (« si cela avait été utile, le Seigneur aurait également pu choisir des orateurs¹⁶³ »), monde dont l'improbabilité facilite l'adhésion à son argument.

¹⁶⁰ I Cor. 2, 4-5 : *et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae uerbis, sed in ostensione spiritus et uirtutis, ut fides uestra non sit in sapientia hominum, sed in uirtute Dei.* (Mon langage, ma proclamation de l'Évangile, n'avaient rien d'un langage de sagesse qui veut convaincre ; mais c'est l'Esprit et sa puissance qui se manifestaient, pour que votre foi repose, non pas sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu.)

¹⁶¹ Cypr. Ad Donat. 2 : *Ceterum quale uel quantum est, quod in pectus tuum ueniat ex nobis, exilis ingenii angusta mediocritas tenues admodum fruges parit, nullis ad copiam fecundi caespitis culminibus ingrauescit, adgrediar tamen facultate, qua ualeo: nam et materia facit mecum. In iudiciis, [contione] pro rostris opulenta facundia uolubili ambitione iactetur: cum de Domino et de Deo uox est, uocis pura sinceritas non eloquentiae uiribus nititur ad fidei argu-menta sed rebus. Denique accipe non diserta, sed fortia, nee ad audientiae popularis inlecebram culto sermone fucata, sed ad diuinam indulgentiam praedicandam rudi ueritate simplicia: accipe quod sentitur, antequam discitur, nee per moras temporum longa agnitione colligitur, sed compendio gratiae maturantis hauritur.* (Quel profit du reste ou quel avantage important puis-je apporter à ton esprit ? L'étroite médiocrité de ma frêle intelligence ne produit que de bien maigres fruits, elle ne porte en elle aucune haute tige d'un gazon luxuriant, je vais pourtant commencer avec les moyens dont je dispose : car le sujet aussi travaille pour moi. Dans les procès, dans un discours du haut des rostrs, admettons que l'on déploie une éloquence somptueuse avec une prétention volubile ; mais quand on parle du Seigneur, de Dieu, la pureté sans mélange des mots ne s'appuie pas sur la force de l'éloquence pour établir les raisons de croire, mais sur les faits. Écoute donc un langage non point bien ordonné, mais fort, non point fardé avec un style soigné pour capter l'attention du peuple, mais simple dans sa brutale vérité pour proclamer la divine miséricorde. Écoute ce que l'on perçoit avant de l'apprendre, et que l'on n'acquiert pas à force de temps, par une longue recherche, mais que l'on puise par le raccourci de la grâce qui donne la maturité.)

¹⁶² I V.Mart. 1.

¹⁶³ I V.Mart. 1.

Chapitre 4

Ce jeu linguistique, que l'on retrouve chez Augustin à la même période¹⁶⁴, apparaît un siècle plus tard dans la *Vie d'Oyend*. Son auteur, Viventiole, ayant lu la *Vie de Martin*, s'inspire de l'argument de Sulpice :

D'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit dans notre préface, c'est à vous, en propre, que nous avons dédié ces opuscules, et nous savons que vos maîtres ne sont pas des rhéteurs, mais des pêcheurs.¹⁶⁵

Cette opposition entre pêcheurs et orateurs se retrouve également dans la *Vie de Césaire* :

Et si notre langage, que voici, satisfait d'une scrupuleuse sincérité, refuse les fastes mondains, c'est aussi parce qu'il rejette avec ses œuvres la vanité de la gloire du monde et qu'il lui plaît davantage de s'accorder à l'éloquence des pêcheurs qu'à celle des rhéteurs.¹⁶⁶

Cette phrase constitue à la fois une allusion à la définition stylistique de Sulpice Sévère que les hagiographes de Césaire ont vraisemblablement pu avoir entre les mains et une reprise quasi textuelle d'un argument de Césaire en personne : « *optime nouimus Dominum nostrum non scolasticos uel rhetores, sed piscatores*¹⁶⁷ », l'évêque d'Arles s'étant sûrement inspiré lui-même d'Augustin qu'il appréciait fortement.

L'éloquence se révèle donc inutile face à ce qui importe : le contenu. Les auteurs du livre II de la *Vie de Césaire* poussent même plus loin le topos en écrivant : « *Non indigemus [...] eloquentia saeculari*.¹⁶⁸ (« Nous n'avons pas besoin de l'éloquence du monde »). Ils rejettent ainsi ouvertement la forme, au profit du fond, attitude qui suppose un auditoire qui serait, quant à lui par sa formation, sensible plutôt à la beauté formelle.

¹⁶⁴ Par exemple : Augustin, *In psalmos* 36, 2, 14 ou *Sermones ad populum* 51, 3, 4. En tout 19 occurrences. Il est impossible, compte tenu des dates, qu'Augustin ait inspiré Sulpice. Grégoire de Tours aussi emploiera ce motif dans son *Livre sur les miracles de Martin*.

¹⁶⁵ V.Patr.Iur. 119 : *Porro nos, ut praefati iam sumus, uobis proprie opuscula ista dicaimus, quos nouimus non oratorum, sed piscatorum esse discipulos.*

¹⁶⁶ V.Caes. I, 2 : *Atque ideo noster iste sermo integritatis religione contentus rennuit mundanam pompam, quia respuit cum suis operibus gloriae mundanae iactantiam ; et potius delectatur eloquio piscatorum concordare quam rethorum.*

¹⁶⁷ Césaire d'Arles, *Sermon I*, 20 : « Nous savons très bien que notre Seigneur a choisi non des érudits et des rhéteurs, mais des pêcheurs [...] »

¹⁶⁸ V.Caes. II, 2.

III. 2. 1. 3. 3. Un danger pour la connaissance de la vérité

Découle de cela l'idée qu'un style trop recherché serait même dangereux pour l'entreprise en cours, idée formulée sous la forme de l'analogie avec le maquillage dans la *Vie d'Ambroise* et la *Vie de Césaire*. Paulin de Milan refuse le « fard de l'expression » qui recouvrirait la « beauté » de la vérité. Cyprien, Firmin et Vivence usent du même vocabulaire : il ne faut rien proposer de « fardé » (*fucatum*¹⁶⁹), comparant cette exigence de simplicité à la pureté des moniales à qui la *Vie* est destinée, dont la règle préconise, elle aussi, une vie simple et sans fard au sens propre¹⁷⁰. Ce même terme est repris par Etienne et Messien au début du deuxième livre de la *Vie de Césaire* : leur récit est composé de *uerbis infucatis* (« paroles sans fard »).

Une autre métaphore rend compte de la même idée, celle de l'ombre et de la lumière. On la trouve dans la *Vie des abbés d'Agaune* :

En effet, leur foi féconde, que dans la crainte de Dieu ils professèrent toujours avec une admirable disposition d'âme, je ne redoute pas de la décrire dans un style fruste, car tout ce qu'une expression obscure aurait pu voiler de leurs actions glorieuses, tout cela le récit, éclairé qu'il est par le mérite resplendissant de leurs actes, le met en lumière.¹⁷¹

Cette même métaphore sert également à Eugippe pour écarter la possibilité que Bassus, un laïc uniquement éduqué à la « littérature profane », selon ses mots, donc à l'éloquence rhétorique, écrive une *Vie de Séverin* marquée par ses compétences stylistiques :

Comme il [Bassus] n'a été formé qu'à la littérature profane, il se pourrait en effet qu'il écrivît cette *Vie* dans une langue propre à mettre grandement en peine l'ignorance de bien des lecteurs et que les merveilles longtemps cachées en quelque sorte dans le silence de la nuit

¹⁶⁹ V.Caes. I, 2.

¹⁷⁰ Par exemple : Caes. *Regula uirginum* 22 : *Non sit notabilis habitus uester, nec affectetis uestibus placere, sed moribus, quod uestrum decet propositum.* (« Votre habit n'aura rien qui attire l'œil. Ce n'est pas par vos vêtements que vous chercherez à plaire, mais par votre comportement, comme il convient à votre propos de vie religieuse. »)

¹⁷¹ V.Abb.Acaun. 1: *Neque enim uereor fractuosam fidem eorum, quam in timore Dei miro semper exercuerunt affectu, sermone incultu describere, quia, quicquid de eorum laudibus dictio obscura celauerit, id, fulgentibus actuum meritis, relatio inlustrata clarificat.*

n'apparussent pas en pleine clarté à cause de l'obscurité de son éloquence, du moins pour nous qui sommes ignorants des études libérales.

Le manque de formation scolaire est donc moins un défaut qu'un atout selon les hagiographes car, nécessairement, il évite le risque de cacher l'essentiel par des apprêts trop nombreux et le désir de plaire aux élites, conformément à sa formation littéraire, entre en contradiction avec la nécessité de répandre le modèle de sainteté qu'illustre la biographie.

III. 2. 1. 3. 4. L'impossibilité d'égaliser le sujet

La quatrième explication est liée aux deux précédentes : les hauts faits du saint sont, de toute manière, trop grands pour être égalés par le langage, donc il ne sert à rien d'essayer.

C'est ce que l'auteur de la *Vie de Fulgence* constate dans son prologue quand il en arrive à la question de la qualité de l'écriture :

Il n'y a pas lieu de craindre que j'amoindrisse par la pauvreté de mon style l'évêque qui s'est acquis une si grande renommée dans toutes les Églises de l'univers. Quelle que soit sa valeur, mon travail ne pourra ni augmenter, ni diminuer les mérites d'un si grand homme.¹⁷²

Cette impuissance du langage à toucher les actions du saint est présentée de manière beaucoup plus hyperbolique chez Venance Fortunat. Au début de la *Vie de Marcel*, il expose particulièrement clairement cet écart entre le saint et ce qu'il pourra produire par le langage en proposant deux parallèles où l'opposition *ego/il*le renforcée par les constructions identiques : *cum ego pauper ingenio, et ille diues sit merito : ego humilis sermone et ille sit egregius mercede* (« car moi, je suis pauvre en esprit et lui riche en mérite, car moi je suis humble en parole et lui remarquable en miséricorde »). Le même argument réapparaît dans la *Vie d'Hilaire de Poitiers* où Venance Fortunat choisit un autre moyen d'exprimer la disproportion entre son sujet et son écriture :

¹⁷² V.Fulg. prol.: *Nec timendum est ne minore facundia sacerdotem, qui per universas orbis Ecclesias magnum nomen obtinuit, ego faciam paruum. Cuiuslibet enim sit meriti oratio mea, nec augere poterit tantiuuiri merita, nec minuere.*

Mais, de même que je mesure la petitesse de mon esprit, de même je connais l'immense grandeur du bienheureux Hilaire de telle sorte que les deux actions suivantes me semblent presque équivalentes : pouvoir la décrire et pouvoir toucher le ciel du doigt.¹⁷³

Pour comparer l'incomparable (*breuitatem/immensitatem*), Fortunat a recours à une analogie visuelle entre sa (petite) personne humaine et le ciel, si haut, tout en effectuant ici un jeu sur les deux manières de comprendre ciel : le ciel physique qu'aucun humain ne peut toucher et le ciel spirituel auquel sa modestie lui interdit de prétendre.

III. 2. 1. 2. *La brièveté*

III. 2. 1. 2. 1. Une lutte contre l'ennui

De même que le topos littéraire du style insuffisant, le motif de la brièveté trouve ses origines dans la rhétorique classique. Il s'agit d'un élément qui vient tracer une *persona* modeste de l'auteur et qui, dans le même temps, a pour but d'éviter le *fastidium*, comme le recommande déjà Quintilien¹⁷⁴.

Les hagiographes ont fréquemment recours à ce lieu commun de l'éloquence et l'associent souvent au thème du style insuffisant. Ainsi, ils désignent leur œuvre à l'aide de diminutifs : *libellus*¹⁷⁵, *opusculum*¹⁷⁶ ou encore *paginula*¹⁷⁷, et affirment ne pas vouloir s'étendre¹⁷⁸.

III. 2. 1. 2. 2. Un motif mondain¹⁷⁹ ou un choix littéraire ?

Ce faisant, les auteurs apportent une justification classique : il s'agit d'éviter au lecteur l'ennui. Cette raison mondaine, puisque la brièveté est à la mode littéraire au moment de la rédaction, n'écarte pas une explication plus inhérente au genre littéraire de

¹⁷³ V.Hil.Pict. I, 2 : *Sed cum mei ingenii breuitatem mensuro, adeo beati Hilarii immensitatem fortem cognosco, ut pene mihi uideatur aequale, tum istud posse dicere, quam digito coelum tangere.*

¹⁷⁴ Quint., *Institution oratoire*. I, 12.

¹⁷⁵ V.Fulg. prol. ; I V.Mart. Epist. ad Desid.; V.Ambr. 2;

¹⁷⁶ I V.Mart., Epist. ad Desid. et 27,6 ; V.Caes. I, prol. ; V.Epif. 36; V.Paul. 17; V.Aug. 18; V.Patr.Iur. 154.

¹⁷⁷ V.Germ.Autiss., lettre à Censurius.

¹⁷⁸ V.Paul. 1 ; V.Malch. 1 ; I V.Mart. 1; V.Ambr. 1 ; V.Caes. I, 1.

¹⁷⁹ Sur la circulation mondaine de l'hagiographie à l'époque mérovingienne, voir Kreiner, 2014.

la *Vita*. En effet, l'une des différences de la Vie avec l'Histoire tient dans la sélection des événements qui seront rapportés : si l'Histoire se doit de parler de tous les faits importants, le *Bios*, lui, peut choisir les éléments importants pour donner à voir le caractère de son héros plus clairement, quitte à sélectionner en priorité des anecdotes par rapport à des actions d'ampleur plus historique. Le genre de la biographie repose donc sur un choix d'épisodes.

La majorité des Vies sont, de fait, des textes brefs, en un seul livre¹⁸⁰ (à l'exception des deux Vies versifiées¹⁸¹), opérant une sélection évidente d'épisodes de la vie du saint, en particulier les œuvres rédigées par un proche juste après la mort du héros. L'annonce opérée de la brièveté et du choix de sujets n'est donc pas que la révérence à un topos rhétorique plus ancien, mais aussi l'affirmation d'un choix.

Honorat de Marseille est peut-être celui qui l'explique le plus clairement au début de sa *Vie d'Hilaire* grâce à la comparaison avec un joailler :

À la manière des artisans qui, pour fabriquer un précieux diadème, choisissent de vraies gemmes de telle manière que l'on sache que, de propos délibéré, ils en négligent pourtant quelques-unes, ainsi moi aussi, quand abonde les perles de ses vertus, j'en omettrai nécessairement quelques-unes, afin que le collier si précieux de sa vie, non pas orné de gemmes humaines, mais resplendissant des vertus célestes, tire son prix, sans le recours de l'artisan, de sa juste valeur¹⁸².

La comparaison, qui devient métaphore filée, justifie la sélection d'épisodes. Les quelques événements racontés ont pour effet de mettre en valeur la gloire de l'ensemble de la vie d'Hilaire.

La brièveté, dès lors, est outil pour la visée exemplaire du texte, elle accompagne le choix des éléments qui servent à définir un type de vie à imiter et présente l'avantage de s'adapter à son public mondain comme à un public plus large et qui tend sans doute à s'élargir au fil du temps.

¹⁸⁰ Les deux livres de la *Vie de Césaire* sont écrits par des auteurs différents, donc chaque groupe d'auteurs écrit un « petit livre ».

¹⁸¹ Les Vies versifiées gardent la forme des épopées classiques divisées en plusieurs chants. Elles sont, de plus, la réécriture conjointes de deux à trois œuvres différentes : la *Vita Martini* de Sulpice, le *Gallus* et, pour Paulin, le *libellus* de Perpetuus.

¹⁸² V.Hil.Arel. 2 : *More artificum, qui composituri diadema pretiosum sic eligunt ueras gemmas, ut aliquas tamen praeterire noscantur industria, ita et ego, ubi uirtutum exuberant margaritae, nonnullas necessario praetermittam, ut uitae illius pretiosissimum monile non humanis gemmis ornatum, sed supernis uirtutibus splendidum, sine artificis manu pretiositate propria commendetur.*

III. 2. 2. *Un public qui s'élargit à partir du début du VI^e siècle*¹⁸³

III. 2. 2. 1. *Un cas particulier, les deux Vies écrites par Ennode*

Avant de parler de l'élargissement du rôle des Vies vers un usage liturgique et un public plus diversifié, il faut envisager deux textes qui font clairement figures d'exception dans ce mouvement.

Ce sont les deux Vies rédigées par Ennode de Pavie, la *Vie d'Épiphanie* et la *Vie d'Antoine de Lérins*, qui peuvent être considérées comme des textes à part dans notre corpus. En effet, bien plus que toutes les Vies qui les ont précédées, elles sont rédigées dans une langue précieuse, recherchée tant au niveau du vocabulaire que des effets rhétoriques. S. Giovanni parle même d'« hermétisme¹⁸⁴ » à propos de la *Vita Antonii*. Elles ne peuvent donc s'adresser qu'à des destinataires capables de comprendre la structure complexe des phrases ennodiennes et n'ont, assurément, aucune vocation à avoir un usage liturgique.

Il n'y a, de surcroît, aucune trace de culte largement diffusé rendu aux héros de ces textes. La première vraie trace d'une vénération rendue à Épiphanie se trouve dans le récit du vol de ses reliques au X^e siècle pour les transporter à Hildesheim, soit plus de quatre siècles après la mort de l'évêque. Le fait qu'un Allemand vienne spécifiquement prendre son corps pourrait témoigner d'un culte rendu à Épiphanie au-delà des frontières de Pavie, mais J.-C. Picard¹⁸⁵ montre qu'il y a surtout un goût en Allemagne, à cette période-là, pour les Vies tardo-antiques, ce qui explique pourquoi Epiphane est choisi. Quant à Antoine, il n'y a pas la moindre trace de lui à Lérins avant le XIII^e siècle¹⁸⁶.

Ces deux Vies semblent donc être des cas particuliers dans le paysage hagiographique du début du VI^e siècle. Les intentions de leur auteur ont même été remises en question. C. Sotinel¹⁸⁷ pose l'hypothèse que la *Vie d'Épiphanie* n'avait pas été écrite pour être une Vie de saint, mais un texte à caractère historique, dans la simple lignée de la *laudatio funebris* classique, qui n'a pas de très nette différence générique avec le

¹⁸³ Sur le public de l'ensemble de l'hagiographie gauloise (Vies, mais aussi Passions, recueils de miracles...) du VI^e siècle, voir Van Uytfanghe, 1985 ; Van Uytfanghe, 2005.

¹⁸⁴ Giovanni, 2007, p. 166.

¹⁸⁵ Picard, 1988.

¹⁸⁶ Giovanni, 2007, p. 136.

¹⁸⁷ Sotinel, 1995.

panégyrique prononcé par Ennode à l'occasion du trentième anniversaire de l'épiscopat d'Épiphane. L'absence quasi totale de merveilleux, rare dans les Vies tardo-antiques¹⁸⁸, irait dans ce sens. La *Vie d'Antoine*, elle aussi, pourrait avoir été écrite avec des ambitions plus polémiques qu'hagiographiques : elle serait un texte de propagande en faveur du cénobitisme et du pouvoir ravennate¹⁸⁹.

Les Vies ennodiennes semblent donc représenter une autre branche de l'arbre hagiographique en plein développement, qui se sépare de l'évolution en particulier gauloise¹⁹⁰ du genre. Comme les Vies en vers, dans une certaine mesure, elles se distinguent des textes adressés à un public souvent qualifié de populaire. Ces pièces très travaillées sont plus là pour montrer la virtuosité de leur auteur à une époque où de telles prouesses rhétoriques sont peu communes que pour répandre la mémoire de leur héros. Même s'il est vrai que l'emploi des termes *beatus* et *sanctus* n'est aucunement une preuve de la volonté d'Ennode de présenter Épiphane et Antoine comme des saints, il serait exagéré de dire que ces textes ne partagent pas une structure commune avec les Vies de même époque, notamment dans le réinvestissement chrétien des topoï du genre. La *Vie d'Antoine de Lérins*, de plus, ne peut se comprendre entièrement sans la perception de l'intertextualité avec la *Vie d'Antoine* d'Athanase¹⁹¹. S'il n'y a pas d'incitation au culte, le texte porte néanmoins la visée mémorielle que l'on trouve dans les Vies et, plus largement, crée un souvenir d'hommes parfaits pour raconter la vie desquels il est nécessaire de demander l'aide divine : l'Esprit saint dans la *Vie d'Épiphane*, la Trinité dans la *Vie d'Antoine*. La *Vita Epiphanii*, même, se finit par une prière adressée à son héros, élément typique de l'hagiographie.

Nous avons donc à faire, ici, à une sous-catégorie de Vies qui n'a pas de postérité en tant que telle si l'on considère exclusivement sa forme, sa langue et, pour la *Vie d'Épiphane*, son absence de miracles, mais qui influence néanmoins l'écriture des scènes politiques dans les Vies d'Aquitaine¹⁹² du VI^e siècle.

¹⁸⁸ C'est aussi le cas dans les Vies africaines (Augustin et Fulgence), dont nous avons traité du cas particulier plus haut (chapitre 4, II. 4).

¹⁸⁹ Gioanni, 2007. Nous reviendrons plus amplement sur ces motivations ecclésiales, politiques et polémiques dans la troisième partie.

¹⁹⁰ La *Vie de Séverin du Norique*, italienne, rejoint les Vies gauloises pour ce qui est de la simplicité du style et des intentions culturelles.

¹⁹¹ Cf. chapitre 2, II. 2. 2.

¹⁹² La *Vie de Vivien de Saintes* et la *Vie d'Orens d'Auch*.

III. 2. 2. 2. *Des lecteurs et des auditeurs*

De fait, à partir de la fin du V^e siècle, tout en continuant à prendre en compte les lecteurs, les *Vitae*, gauloises spécifiquement, s'adressent explicitement à une nouvelle catégorie de public, ceux qui ne liront pas par eux-mêmes la Vie, mais seront amenés à l'entendre¹⁹³. Ainsi, la *Vie de Romain de Blaye* fait appel aux personnes que voici : *quicumque legerit uel legentem audierit* (« qui que ce soit qui aura lu ou entendu lire »). Les Vies gauloises suivantes ont recours à la même racine pour désigner le public visé par le texte : les *auditores* ou les *audientes*¹⁹⁴. Apparaissent également des termes qui désignent le public encore plus explicitement comme un groupe : *plebs*¹⁹⁵, *grex*¹⁹⁶, et comme un groupe chrétien : les *fideles*¹⁹⁷.

Il y a donc une extension visible des destinataires visés puisque, d'une part, sont désormais inclus les gens qui ne savent pas forcément lire, le terme d'auditeurs ne présupant rien de leur éducation scolaire et, d'autre part, cet auditoire est compris comme un tout collectif, ce qui implique une réception en groupe, en communauté, de la Vie.

La *Vie de Césaire* insiste particulièrement sur la nature mixte des destinataires visés : la Vie doit instruire les « *doctos simul et simplices* », et les auteurs, à travers cette ambition, proposent une interprétation différente du motif littéraire du style bas. Ils le justifient par la propre attitude de Césaire, qu'il est possible de lire dans le sermon 86¹⁹⁸ par exemple. Les trois évêques qui ont écrit le livre I citent des paroles qu'ils attribuent à Césaire : « De fait, ledit seigneur Césaire, objet de notre ouvrage, avait pour habitude de dire : Plus d'un évite la grossièreté qui ne fuit pas les vices de la vie.¹⁹⁹ ». Les auteurs du livre II évoquent, eux aussi, les conseils de sobriété de l'évêque d'Arles :

Notre maître lui-même utilisa fréquemment un langage ordinaire parce que ce qui était dit de façon savante n'était compréhensible que de gens instruits, tandis que ce qui était dit avec

¹⁹³ Sur les rapports entre écrit et oral au Haut Moyen Âge, voir Banniard, 1992.

¹⁹⁴ V.Max, prol. : *audientibus* ; V.Viu. 1: *audientium* ; V.Nic. 1 : *audientium* ; V.Patr., prol. : *auditorum* ; V.Hil.Pict. I, 2 : *auditorem* ; V.Caes. II, 1 : *auditoribus* ; V.Alb 1: *audientium* ; 4 : *aures populi*.

¹⁹⁵ V.Alb. 1 ; V.Hil.Pict. 1.

¹⁹⁶ V.Hil.Pict. 1 ; V.Apol. 1.

¹⁹⁷ Vie de Geneviève, Vie d'Apollinaire, Vie de Césaire.

¹⁹⁸ Césaire, *Sermons* 86, 1: [...] *quia, quod simplicibus dictum fuerit, et scolastici intellegere possunt*. (Car, ce qui est dit aux simples, les gens instruits peuvent aussi le comprendre.)

¹⁹⁹ V.Caes. I, 2: *Etenim memoratus dominus Caesarius, quem habemus in opere, solitus erat dicere: Nonnulli rusticitatem sermonum uitant, et a uitae uitiiis non declinant*.

simplicité instruisait convenablement à la fois les gens instruits et les simples²⁰⁰.

Par ces mots, Césaire et ses hagiographes impliquent autant le recul de l'instruction scolaire en Gaule au VI^e siècle, réalité²⁰¹ qu'il leur faut prendre en considération, que l'ouverture voulue à un public très large lié à la dimension liturgique de ce type de texte.

III. 2. 2. 3. Une lecture publique communautaire

Certaines de ces Vies ont été lues en public dans le cadre d'une cérémonie religieuse, elles s'adressent donc à toute l'assemblée des chrétiens présents ce jour-là.

La première dont ce soit le cas est la *Vie d'Honorat* d'Hilaire d'Arles qui s'ouvre ainsi : « Vous reconnaissez, mes bien-aimés, le jour voué officiellement à la tristesse pour les fidèles²⁰² ». Le texte circulant sous le nom de *Sermo de uita Honorati*, il est possible de supposer que le moment où le texte a été prononcé à l'église était celui de l'homélie.

Par la suite, au VI^e siècle en particulier, on retrouve également la trace d'un projet de lecture publique dans plusieurs Vies postérieures qui ne sont pas, pourtant, des éloges funèbres²⁰³. C'est le cas de la première *Vie*, anonyme, de Nizier qui commence ainsi :

À chaque fois qu'une lecture publique remémore les actions des saints hommes, un honneur mérité est rendu à ceux dont l'assemblée du peuple attend la célébration, et la dévotion des auditeurs est stimulée par leur empressement à bien agir²⁰⁴.

De la même manière, au milieu du VI^e siècle, la *Vie de Vivien* s'attarde sur les festivités du jour anniversaire de la mort du saint : « en ce jour où le culte très sacré des fidèles vénère, avec grande dévotion, en assemblée, la personne d'un si grand évêque confesseur et très saint », puis à la fin du siècle, la *Vie de Lubin* (*ob uenerandam annua*

²⁰⁰ V.Caes. II, 1 : *ipse dominus communi habuerit in sermone, quia quod erudite diceretur, intellegentiam doctis tantummodo ministraret ; quod uero simpliciter, et doctos simul et simplices competenter instrueret.*

²⁰¹ Marrou, 1971 ; Riché, 1957 ; Riché, 1962 ; Riché, 1989 ; Too, 2001 ; Clarke, 2012.

²⁰² V.Hon. 1 : *Agnoscit, dilectissimi, diem publicis fidelium maeroribus consecratum [...].*

²⁰³ Ce phénomène s'étend sur toute la période mérovingienne : Van Uytfanghe 1985.p. 59.

²⁰⁴ V.Nic. 1 : *Quotiens sanctorum gesta uirorum lectionis relatio manifesta commemorat, et illis quorum sollempnitatem conuentus expetierit populorum debitus honor persoluitur, et audientium deuotio ad benefaciendi studium prouocatur.*

*deuotione memoriam narrauimus recolenda*²⁰⁵) et la *Vie de Médard* (*solemnitatis ejus diem, ueneratione perspicuum, omnium populorum cateruas quotannis expetere, depositionis suae commemoratio principalis inuitat*²⁰⁶) mentionnent le jour de la fête du saint, ainsi que la *Vie de Maxime*, bien qu'elle soit une réécriture moins orale de l'éloge écrit par Fauste de Riez : « Nous célébrons aujourd'hui le jour de la sainte fête du bienheureux Maxime, évêque de la ville de Riez, ce jour que le cycle ininterrompu du temps renouvelle chaque année. »²⁰⁷

Dans la mesure où les écrits sur les martyrs ont pris place dans la liturgie à différents endroits du bassin méditerranéen²⁰⁸, il est possible d'envisager que les Vies de confesseurs aient pu s'y insérer assez régulièrement²⁰⁹. Plus largement, la référence à des auditeurs, l'emploi d'un style littéraire volontairement simplifié, évoquent la possibilité d'une lecture communautaire au sens large : lors de cérémonies locales spéciales le jour de la fête du saint, à table dans les monastères, mais aussi par fragments insérés dans des homélies, à titre *d'exempla*²¹⁰. Ces lectures publiques rendent le texte accessible à tous, et même aux *illiterati*, mais ont particulièrement lieu dans des contextes où ces gens ne sont pas considérés individuellement, mais comme des membres du groupe (monastère, paroisse, diocèse, Église).

De là, il est possible de déduire que plusieurs de ces Vies, et surtout de ces Vies gauloises du VI^e siècle, ont été écrites avec un objectif pastoral.

²⁰⁵ V.Leob. 27 : « nous avons raconté [son éloge] en ce jour de l'année consacré à sa dévotion pour vénérer sa mémoire. »

²⁰⁶ V.Med. 1: « La commémoration principale de sa mort invite, en ce jour de solennité, remarquable par la vénération qu'il suscite, les foules du peuple à se rassembler chaque année. »

²⁰⁷ V.Max. 2 : *Beatissimi Maximi Regensis urbis antistitis hodie dies sanctae sollemnitatis excolitur, qui quotannis rediuiuis temporum cursibus innouatur.*

²⁰⁸ De Gaiffier, 1954 ; De Gaiffier, 1964 ; Van Uytfanghe, 2002.

²⁰⁹ Il est possible que certains textes hagiographiques aient remplacé une lecture du jour en Gaule au Haut Moyen Âge (Bernard 2008, p. 95-100).

²¹⁰ Riché, 1962 ; Gessel, 1970.

III. 3. La visée pastorale

III. 3. 1. La place d'un responsable religieux local dans le processus d'écriture

La visée pastorale des Vies est tout d'abord sensible dans l'identité de leur auteur ou commanditaire, qui est un pasteur pour une communauté chrétienne²¹¹. Parmi les Vies gauloises du VI^e siècle, huit ont été écrites par un clerc local²¹², la *Vie d'Eutrope* ayant été écrite précisément par son successeur à l'épiscopat, huit autres ont été rédigées sur commande de l'évêque local²¹³, ce qui est l'un des arguments de Peter Brown quand il qualifie les évêques d'impresarios du culte des saints²¹⁴.

Il y a donc une volonté très nette de produire ou de voir produite une Vie d'une figure importante du diocèse, d'une figure locale pour la communauté chrétienne.

Le même raisonnement pourrait être tenu à l'échelle des monastères. Les Vies de saints abbés (non évêques) du VI^e siècle sont elles aussi rédigées par des membres de leur communauté. Ainsi l'auteur de la *Vie des abbés d'Agaune* est un moine proche d'Archivus, le héros de sa dernière *Vita*, et l'auteur de la *Vie des Pères du Jura*, identifié à Viventiole, est un ancien de Condat, proche d'Oyend. Hors de Gaule, Eugippe estime qu'il est mieux qu'un clerc écrive la *Vie de Séverin* plutôt qu'un laïc, et ce sera lui-même, membre de la communauté de Séverin. Comme les Vies commandées par les évêques, elles peuvent être commandées par les abbés : la *Vie de Césaire*, qui a fondé le monastère de femmes d'Arles, est écrite à la demande de son abbesse Césarie, et celle de Radegonde à la requête de son abbesse. Cet état de fait impose donc progressivement la figure d'un saint (et non plus d'un martyr comme encore au IV^e siècle) devenu patron local.

²¹¹ Le détail de tout cela se trouve dans le chapitre 3.

²¹² Vie d'Aignan, Vie de Geneviève, Vie de Césaire. Très vraisemblablement : Vie d'Orens, Vie de Vivien, Vie de Loup, Vie d'Apollinaire. Peut-être aussi les Vies de Lubin et de Médard.

²¹³ Vie d'Aubin, d'Hilaire de Poitiers, de Marcel, de Martin en vers, de Nizier, de Maxime de Riez, de Paterne, d'Amâtre.

²¹⁴ Brown, 2012.

III. 3. 2. Le saint pasteur et patron

Le saint est, quant à lui, décrit comme un patron, au sens classique du terme. Non seulement il est désigné grâce à ce terme, mais il est également présenté en train d'agir pour la communauté, pour protéger la cité ou le monastère en tant que groupe.

La protection la plus visible est la protection contre la menace militaire, dont l'occurrence est facilitée par l'époque de mutations politiques à laquelle vivent les héros des hagiographies (de la fin du V^e et du VI^e siècle en particulier). Ainsi, trois saints, Geneviève, Aignan et Loup, sauvent leur cité respective (Paris, Orléans, Troyes) des Huns qui sont, dans les *Vitae*, le peuple décrit comme le plus cruel²¹⁵, description qui peut s'expliquer par l'absence d'installation durable des Huns sur le territoire romain. Si nous regardons les passages concernés de plus près, ce n'est pas tant la lutte contre les Huns qui est mise en valeur que la protection offerte. En effet, dans la *Vie de Geneviève*, les envahisseurs n'arrivent tout simplement jamais à Paris²¹⁶, ils ne sont qu'une rumeur lointaine et terrifiante.

Comme la nouvelle se répandait qu'Attila, roi des Huns, emporté par la furie, avait commencé à ravager la province gauloise, les citoyens de Paris furent frappés de terreur : ils s'affairaient pour transporter leurs biens et les revenus de leurs richesses dans d'autres cités plus sûres. Geneviève fit venir leurs épouses : elle leur conseillait de persévérer dans le jeûne, la prière et les veilles afin de pouvoir, comme Judith et Esther, échapper à la catastrophe annoncée. Ralliées à l'idée de Geneviève, elles pratiquèrent donc quelques jours les veilles au baptistère et se livrèrent entièrement à Dieu par le jeûne et la prière, comme Geneviève l'avait conseillé. Cette dernière conseillait aussi à leurs maris de ne pas emporter leurs biens hors de Paris : car le peuple en colère ravagerait ces autres cités qu'ils croyaient plus sûres, alors

²¹⁵ On retrouve une allusion biblique à l'Apocalypse (Ap. 11, 18) dans la *Vie de Geneviève* (*Exiente sono*).

²¹⁶ Selon E. Bozoky (Bozóky, 2012), les Huns n'auraient pas eu d'intérêt à aller à Paris, il était logique pour eux de se rendre directement à Orléans où se trouvait un pont d'importance géostratégique sur la Loire.

que Paris serait sauvée, assurait-elle, sans que les ennemis ne portent la main sur elle, grâce à la protection du Christ – c’est bien ce qui arriva²¹⁷.

Toute la scène est donc centrée sur les actions de Geneviève pour préserver les Parisiens, sauver leur intégrité physique mais aussi leurs biens, ce qui permet d’assurer sur le long terme la prospérité de la cité.

De même, dans la *Vie de Loup*, les Huns ne sont plus si menaçants puisque leur apparition a lieu après la bataille des Champs catalauniques²¹⁸. L’enjeu de la scène réside dès lors dans le dévouement dont fait preuve Loup en s’offrant comme otage et le vrai miracle est celui de l’amorce d’une conversion du chef barbare si redouté.

La *Vie d’Aignan* est donc la seule à faire du saint le protecteur dans la cité qui repousse littéralement les Huns et elle associe fortement la vocation pastorale de l’évêque à sa dimension de patron. En effet, toute la *Vita* est parcourue par la figure biblique du bon pasteur²¹⁹. Aignan est le pasteur et les Orléanais sont ses brebis : « le bienheureux Aignan, évêque de la cité d’Orléans, était soutenu par l’amour de ses brebis²²⁰ » (chap. 1), « pour qu’il n’y ait aucune effusion de sang de ses brebis²²¹ » (chap. 9), « pour être digne de garder son troupeau intact²²² » (chap. 10).

Les Huns, avec leur bestialité (*rabiae saeuientes*²²³, *rapacibus feris*²²⁴), peuvent être lus comme le loup qui essaie d’entrer dans la bergerie, qui est usuellement compris comme une représentation du diable. Ainsi, l’allusion biblique permet de présenter dans le même temps l’action d’Aignan contre les Huns en faveur des Orléanais tant qu’il était sur terre et l’action d’Aignan pour sa cité contre le mal au ciel. Le patron céleste est la suite logique du pasteur terrestre.

²¹⁷ V.Gen. 12 : *Exiente sono, Attela Chunorum regem seuitia supera- tum Gallia prouintia coepisse uastare, terrore itaque perculti Pariseorum ciues, bona ac stipendia facultatum suarum in alias tuciores ciuitates deferre nitebantur. Quorum matronas conuocans Genuuefa, suadebat, ut ieiuniis et orationibus ac uigiliis insisterent, quatenus possint, sicut Iudith et Ster, superuentura clade evadere. Consentientes ergo Genuuefe, dies aliquod in baptisterio uigilias exercentes, ieiuniis et orationibus, sicut Genuuefa suasserat, Deo uacauerunt. Viris quoque earum idem suadebat, ne bona sua a Parisius auferrent : nam illas ciuitates, quas esse tuciores credebant, gens irata uastaret ; Parisius uero incontaminata ab inimicis, Christo protegente, saluandam, ut factum est, adserebat.*

²¹⁸ Ce que l’hagiographe ne précise pas clairement afin de renforcer le courage de Loup.

²¹⁹ Jn 10, 11.

²²⁰ V.Anian. 9 : *beatissimus Anianus episcopus Aurelianensium ciuitatis ut bonus pastor ouium amore tenebatur.*

²²¹ V.Anian. 9 : *ut ne ouium suarum sanguis esset effusio.*

²²² V.Anian. 10 : *ut [...] gregem suum custodire digneretur inlaesum.*

²²³ V.Anian. 9.

²²⁴ V.Anian. 10.

Cette protection de la cité contre des puissances hostiles est également sensible dans le thème récurrent du rachat ou de la libération des captifs. Il s'agit, à chaque fois, de rassembler de nouveau la population, de la soustraire à des ennemis pour la ramener en sécurité au sein de la ville. Les *Vies* d'Orens et de Vivien mettent particulièrement en valeur le rôle majeur de l'évêque dans cette libération puisque, dans les deux cas, le saint prend des risques pour mener à bien ce projet.

La *Vie de Vivien* présente l'enlèvement des citoyens riches de Saintes par le roi Goth Théodoric I^{er} (appelé Théodore dans la *Vita*) :

Il arriva que, à l'époque où Théodore, le roi des Goths, régnait, un ordre terrible fut imposé aux citoyens de Saintes de telle sorte que, privés de leurs biens, ils étaient tant opprimés qu'ils perdaient leur liberté. Et comme, après leur avoir enlevé leurs richesses, ils convoitaient les propriétés non seulement des gens modestes, mais aussi de tous les nobles, brûlés par le flambeau de la cupidité, les barbares décidèrent de tous les emmener dans la ville de Toulouse en captivité avec une hardiesse excessive, afin de, en leur ayant arraché leur vie, remplir leur désir de pillage avec une hardiesse intolérable et, s'étant débarrassés des habitants, de posséder tout ce qu'ils avaient convoité²²⁵.

La réaction de l'évêque est immédiate :

Mais, comme saint Vivien voyait de tels actes être commis, convaincu que c'était un sacrilège que, alors qu'il était en position de pasteur, le loup pillât les brebis du Seigneur, en père pieux, il choisit de souffrir le danger, quel qu'il soit, en même temps que ses fils, afin que l'empressement de son soutien ne leur manquât à aucun moment, eux qu'il désirait protéger pas moins par sa présence que par ses prières, et afin que la miséricorde du Seigneur libérât plus facilement les prisonniers quand il était connu qu'un si grand évêque s'était abaissé

²²⁵ V.Viu. 4 : [...] *accidit ut Gothorum tempore, rege Theodoro dominante, Sanctonis ciuibus intolerabilis statueretur iniunctio, ita ut, amissis facultatibus, subderentur maxime statum perdere libertatis. Cumque ablati opibus non solum mediocrium personarum, sed etiam cunctorum nobilium praesidium inhiantes, facula cupiditatis accensi, statuerunt, ut ad Tolosanam urbem cunctos in uinculis immoderata praesumptione pertraherent, ut cum extorsissent uitam, ambitum rapinae suae intolerabili praesumptione complerent et, cessantibus incolis, quicquid inhauerant, barbari possiderent.*

pour ses concitoyens. C'est pourquoi, brisé par la vieillesse, incapable de parcourir à la marche un si long chemin parce que ses membres principalement avaient été usés par l'abstinence pendant les jeûnes, ce pontife très sacré chercha, humble dans son mode de vie, bien qu'il fût haut en esprit, un chariot afin de fouler aux pieds la pompe des orgueilleux par quelque sainte modestie²²⁶.

Comme c'était le cas dans la *Vie d'Aignan*, l'hagiographe a recours au modèle christique du bon pasteur pour qualifier l'action de Vivien qui part, malgré sa faiblesse physique, sauver ses concitoyens. L'image est redoublée par la métaphore de la famille : Vivien est un *pius pater* et les saints sont ses *fili*. Le protecteur terrestre contient déjà en germe tous les éléments qui feront de lui un patron au ciel.

Cette protection est également soignée à la population. L'exemple le plus net se trouve dans la *Vie de Geneviève* quand elle entreprend de sauver Paris de la famine en allant acheter du blé et en distribuant du pain directement préparé et cuit aux habitants pauvres de la ville (chap. 40).

Plus largement, l'ensemble de l'action des saints comme conseillers (ou opposants) des puissants, bâtisseurs, fondateurs, régulateurs, prédicateurs les met en scène au service de la cité en tant que groupe, comme patrons et pasteurs. Ainsi, chaque *Vie* répond au souhait que peut avoir un évêque ou un abbé : elle permet de souder la communauté chrétienne qui écoute le récit autour d'un grand homme, qui prend le rôle sociologique d'un héros local et, dans le même temps, par la sympathie qui entoure la figure à la fois récente, concitoyenne et protectrice, la *Vie* est un vecteur idéal de la catéchèse, sous une forme plus imagée et concrète que le sermon.

III. 3. 3. La prière finale

Signe de la vocation orale et pastorale, à partir du VI^e siècle, les *Vies* se terminent en majorité par une prière finale, que ce soit sous la simple forme d'une doxologie (13

²²⁶ V.Viu. 4 : *Sed cum talia fieri sanctus inspiceret Viuianus, sacrilegum esse credens, ne, pastore posito, oves dominicas lupus traheret in rapinam, elegit pius pater cum filiis commune quemadmodum subire periculum, ut in nullo his deesset sedulitate solatii, quos non minus optabat tam praesentia quam orationibus custodire, et Domini misericordia facilius absolueret uinctos, ubi tantus pontifex pro ciuibus cognoscebatur abiectus.*

Itaque confractus senio, dum tanti itineris cursum sustinere non posset, cum praecipue essent membra eius per abstinentiam contrita ieiuniis, carri uehiculum quamuis altus mente, humilis habitu perquisiuit, ut superborum pompam sacratissimus pontifex sancta quadam abiectioe calcaret.

Vies²²⁷) ou à travers des propos plus personnalisés et adaptés à la vie du saint (7 Vies²²⁸). Ce n'est pas un phénomène nouveau dans l'hagiographie puisque ce genre de conclusion se retrouve dans des Passions²²⁹.

Cette prière est à la fois une confirmation de l'intercession du saint patron pour sa cité, et un basculement de la situation d'énonciation : la *Vita* narrative devient véritablement une prière. Non seulement la fin du texte mais l'ensemble de la lecture deviennent une façon de « vénérer » le saint.

La prière est majoritairement une prière collective qui inclut à la fois l'hagiographe et ses lecteurs-auditeurs. De fait, les doxologies sont proches des formules liturgiques, elles invitent à envisager une lecture collective et publique de la Vie, et donc une invitation à la prière en communauté. Certaines prières conclusives sont plus étoffées : c'est le cas de la fin de la *Vie de Geneviève* :

Aussi nous tous qui adorons conformément à la nature de la divinité le Père, le Fils et le Saint Esprit, et confessons l'unité dans la Trinité, parce qu'elle est tout entière impériale dans l'unité, priant sans relâche, conjurons la servante très fidèle de Dieu Geneviève, si souvent nommée, de supplier en notre faveur pour les péchés commis, d'intercéder pour ceux que nous commettrons, de dispenser aux mortels la nourriture des anges et celle du corps, de sorte que, réconciliés avec l'indivisible Trinité, exultant dans le rayonnement des saints, nous exaltons notre Seigneur Jésus Christ²³⁰ – à lui la gloire, l'honneur, le pouvoir et la puissance dans les siècles des siècles. Amen.²³¹

L'hagiographe se désigne, en même temps que ses lecteurs, par l'expression *uniuersi*, et il s'exprime à la première personne du pluriel (alors que le reste de ses

²²⁷ Vies de Romain de Blaye, Séverin du Norique, Lautein, Vivien, Loup, Hilaire de Poitiers, Germain de Paris, Aubin d'Angers, Marcel, Seurin, Nizier, Amâtre, Lubin.

²²⁸ Vies d'Honorat, Aignan, Orens et Geneviève. Les *Vies* d'Hilaire d'Arles, d'Epiphane et de Martin (par Fortunat) contiennent une prière personnelle.

²²⁹ Par exemple, à propos des Passions africaines, cf. Fialon, 2018.

²³⁰ Nous revenons de manière plus détaillée sur le patronage et le mode d'intercession des saints dans l'analyse de détail des *topoi* de la Vie (Deuxième partie).

²³¹ V.Gen. 56 : *Adque ideo uniuersi qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum secundum substantiam deitatis adoramus et unitatem in Trinitatem, qui tota regalis est in unitatem, confitemur, sine intermissione orantes, sepe numero noncupata fidelissima Dei famula Genuuefa obsecremus ut supplicet pro preteritis malisque gessimus, pro futuris interueniat, inpetret mortalibus cybum angelicum adque corporalem, quatenus reconciliati indiuiduae Trinitate, exultantes in splendoribus sanctorum, magnificemus dominum nostrum Iesum Christum, cui est gloria, honor, imperium et potestas in seculorum. Amen.*

Chapitre 4

interventions est au singulier), signe qu'il propose un recueillement collectif et non individuel, à l'échelle de la cité, voire du royaume franc puisque les mentions des souverains Clovis et Clotilde précèdent immédiatement ce passage.

Les Vies de saints des IV^e, V^e et VI^e siècles se donnent donc comme ambition de compléter deux visées principales : une visée mémorielle et une visée exemplaire, sous la forme d'adaptations chrétiennes des ambitions de l'Histoire et de la biographie classiques. Il est souvent impossible de séparer nettement les deux aspects de ce projet dans les textes puisque la majorité des hagiographes affirment poursuivre ces deux buts tout à fait compatibles, mais une progression logique les articule : l'exactitude de la mémoire conservée dans le texte permet à celui-ci de proposer un modèle à son destinataire. Ainsi, la visée mémorielle tend constamment vers l'accomplissement de la visée exemplaire.

La spécificité de ces Vies par rapport à leurs ancêtres profanes tient aussi dans la part grandissante d'une visée pastorale. Particulièrement perceptible dans la Gaule des V^e et VI^e siècles, elle donne à lire et à entendre des textes qui sont ouvertement destinés à un public varié et, surtout, considéré comme une communauté. La visée exemplaire devient collective et la Vie se fait appui pour la prédication et pour la catéchèse diocésaine.

Conclusion de la première partie

Un genre né d'un concours de circonstances

À la fin de cette première partie de notre étude, il ressort que le genre littéraire de la Vie de saint, tel qu'il existe dans l'Antiquité Tardive, naît du fait d'une accumulation de facteurs qui se trouvent être concomitants au IV^e siècle. La raison de sa venue au monde est tout d'abord circonstancielle : la christianisation de l'Empire romain entraîne la fin des persécutions étatiques et donne un terme temporel à la possibilité de voir émerger de nouvelles figures de sainteté puisqu'il n'y aura plus de martyrs. L'Église se doit donc de promouvoir d'autres modèles pour les chrétiens, ce que sont les moines, donc l'idéal de vie ascétique est un martyr perpétuel, puis les confesseurs, prêtres et évêques, ceux qui sont les héros des Vies. La *Vie-Passion de Cyprien* au III^e siècle, forme intermédiaire entre les deux genres littéraires, marque déjà un premier désir de donner non seulement la mort, mais aussi l'existence comme modèle, mais il faudra attendre que la mort ne soit plus remarquable pour voir apparaître des textes qui se concentrent complètement sur le reste de la vie.

Ces circonstances politiques et historiques provoquent une propagation du christianisme, désormais religion autorisée, puis d'État à la fin du IV^e siècle, et ce grand nombre de nouveaux chrétiens, de divers milieux et origines, favorise une forme de mondanisation de la religion. En réponse, le mouvement monastique se veut un retour à une christianisme plus radical qu'il voit comme plus proche de celui des origines, d'où une vie centrée sur Dieu grâce à l'ascèse, à la prière et à l'écart du monde. Cette existence, qui se développe d'abord dans la partie orientale du bassin méditerranéen, est au cœur de la Vie grecque qui, par ses deux traductions latines rapides, devient le modèle des Vies latines : la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie. Le genre littéraire de la *Vita* en Occident, qui présente jusqu'au VI^e siècle, uniquement des moines et des moines-évêques, tout en encourageant la diffusion du monachisme dans l'ouest méditerranéen, est aussi tributaire de son succès. Les nombreuses fondations de monastères et les moines choisis pour devenir pasteurs d'un diocèse voisin sont autant de sujets possibles pour de

nouvelles Vies qui peuvent espérer, comme leur prototype, la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère, connaître un grand succès et une large diffusion.

Ce contexte historique et théologique ne doit cependant pas effacer que les Vies sont avant tout des textes écrits qui prennent place dans une tradition littéraire préexistante. La forme de la Vie, loin d'être une invention des auteurs chrétiens, possède des racines jusqu'aux premiers temps de la littérature grecque. Son succès, par rapport au genre de l'Histoire, à partir de l'Empire romain, accompagne l'individualisation du pouvoir, désormais de type monarchique plus qu'oligarchique, ce que montre également la prospérité de la forme de l'éloge.

Dans l'Antiquité tardive, plus précisément, au moment de la naissance de la Vie de saint, à côté des Vies d'hommes politiques, existent des biographies spirituelles de *theioi andres* et de philosophes qui, avec les hagiographies, partagent nombre de caractéristiques : le rapport au divin du héros, la présence de merveilleux, le caractère didactique du texte encore plus fortement marqué qu'auparavant.

Ainsi, ce genre de la Vie, centré autour de l'individu, avec une visée plus exemplaire qu'historique, proche de l'éloge et, surtout de la *laudatio funebris*, possède toutes les caractéristiques littéraires nécessaires pour s'attacher à ces figures de sainteté que sont les confesseurs non martyrs et l'architecture semi stricte de cette forme rhétorique peut s'adapter au héros nouveau du texte.

Une diffusion inégale mais rapide

Le genre de la Vie connaît vite son succès. Après la *Vie d'Antoine*, très lue grâce à ses traductions, les premières Vies latines font rapidement des émules. La *Vie de Martin* de Sulpice Sévère, en particulier, qui promeut le modèle du moine-évêque, est un véritable succès littéraire, en atteste, entre autres, la forte intertextualité que la plupart des Vies postérieures entretiennent avec elle. Le genre se construit alors en tant que tel, grâce aux préfaces et prologues qui rappellent la tradition rhétorique de l'éloge et de la biographie et pointe les spécificités de la Vie chrétienne, en listant, parfois, leurs prédécesseurs.

À partir de là, le genre s'épanouit surtout là où les conditions lui sont favorables, c'est-à-dire là où se pratique le culte des saints et fleurit la doctrine orthodoxe, là où le mouvement monastique prospère, là où le pouvoir en place est favorable aux évêques et cherche la protection des saints. C'est alors en Gaule, où la plupart de ces circonstances

sont réunies à partir du VI^e siècle, que le genre de la Vie se diffuse le plus. Les responsables religieux locaux, évêques ou abbés, comprennent le pouvoir du texte littéraire pour faire connaître une figure de sainteté locale et conserver sa mémoire tout en implorant celui qui a été un patron pour la communauté sur terre de l'être encore maintenant qu'il est au ciel auprès de Dieu. Ainsi, beaucoup de Vies sont écrites ou commandées par des successeurs des saints ou des membres de leur clergé ou de leur monastère, elles deviennent un outil de retentissement local, ce qui explique leur multiplication rapide.

À la fin du VI^e siècle, le genre connaît ses premières formes de théorisations. Grégoire de Tours, dans sa *Vie des Pères*, désire présenter un panorama de la sainteté, même si une partie des figures choisies appartiennent à sa famille. Chacune des préfaces des vingt courtes Vies qui constituent son œuvre interroge ce qui fait d'un homme un saint, s'arrêtant sur des éléments essentiels de la structure narrative d'une Vie et de la conception théologique de la sainteté comme l'importance des origines sociales, la prédestination ou la place des miracles.

À la même époque, en Italie, Grégoire le Grand fait un travail semblable dans ses Dialogues et, en particulier, dans le livre II, qui est une véritable *Vie de Benoît*. La forme de la conversation entre le narrateur, lui-même, et son interlocuteur, Pierre, lui permet de faire des pauses régulières dans la narration et, grâce à une question de son ami à laquelle il répond, de donner des explications théoriques sur le point que le récit avait illustré, éclaircissant ainsi la mécanique de composition d'une Vie et la nature de la sainteté de Benoît.

En même temps que cette théorisation s'opère, dans les autres Vies de la fin du VI^e siècle, une partie des éléments métalittéraires de définition disparaissent, signe que le genre en a moins besoin, qu'il existe en tant que tel et que tous savent à quoi l'on fait référence lorsqu'on parle de Vie de saint. Cette existence assurée permet l'amorce de plusieurs variantes de la structure, au succès varié dans les siècles suivants, vers l'épopée ou le recueil de miracles.

L'extension du public des Vies

Les premières Vies sont assurément faites pour être lues. Elles sont très travaillées rhétoriquement, imprégnées de réflexions métalittéraires et leurs auteurs décrivent leurs

destinataires comme des lecteurs. Même la *Vie d'Honorat*, qui est tout autant une *laudatio funebris* qu'une *Vita*, possède nettement deux niveaux de lecture, pour les fidèles qui l'écoutent lors du premier anniversaire de la mort du saint telle une *consolatio* et pour les lecteurs plus tardifs, qui auront le loisir d'apprécier le travail fin d'Hilaire sur la forme de l'éloge. Une partie des Vies suivantes, les Vies d'Ennode et les Vies en vers, restent des œuvres avant tout à lire, qui nécessitent une certaine culture littéraire pour pouvoir être appréciées totalement.

À partir de la fin du V^e siècle et, surtout, à partir du VI^e, de plus en plus de textes s'inscrivent, lors de leur prologue ou lors de leur conclusion, dans la situation d'énonciation qu'ils désirent pour leur réception. Les hagiographes évoquent autant des lecteurs que des auditeurs et donnent tout son sens au topos classique de la sobriété du style : s'il s'agit toujours de faire preuve de modestie, les auteurs envisagent cependant réellement de s'adresser à un public mêlé, celui des fidèles, composé en majeure partie de gens non formés à la littérature. Les mentions d'une lecture publique, à l'occasion de la fête du saint, dans un cadre pastoral, font alors du saint un vrai patron collectif, pour toute la communauté qui se réunit annuellement afin de célébrer sa mémoire, de rappeler, par le texte hagiographique, ses actions pour elle et de prier pour bénéficier de son intercession puisqu'il est au ciel près de Dieu. Ce mode de diffusion ne signifie pas forcément que les textes sont simplifiés, voire appauvris. Un certain nombre de Vies plus courtes voient certes le jour, mais beaucoup continuent à reposer sur différents niveaux d'accessibilité, un langage parfois simple « cachant » un travail rhétorique plus complexe.

Une double visée, mémorielle et exemplaire

Du fait de la nature de leurs auteurs et des destinataires qu'elles visent, les Vies des IV^e-VI^e siècles sont donc écrites pour remplir deux visées principales. Elles gardent, tout d'abord, le souvenir d'un homme, ou d'une femme, qui, souvent, n'a pas lui-même écrit. Elles se présentent ainsi comme des garde-fous contre l'oubli que le temps apporte nécessairement et cette préservation de la mémoire revêt, dans un certain nombre de cas, une dimension personnelle. Un grand nombre de *Vitae sanctorum*, de fait, sont écrites ou commandées par un proche du saint, quelqu'un qui l'a connu personnellement. La mémoire se doit donc d'être double : une mémoire intime, celle du parent ou de l'ami, et

Conclusion de la première partie

une mémoire collective, pour que la communauté garde le souvenir de son fondateur ou d'une figure majeure de son histoire.

À cette visée s'ajoute un but didactique, que la Vie hérite directement de la biographie classique. Il s'agit de présenter, à travers le saint, un modèle d'existence chrétienne parfaite dont les lecteurs et les auditeurs pourront s'inspirer et, par là, ils pourront devenir eux aussi des imitateurs du Christ que le héros suit. Ainsi, ils accéderont à la sainteté et au paradis, but de la vie chrétienne. Là aussi, la visée exemplaire doit se comprendre à deux niveaux : il s'agit de la perspective d'une amélioration personnelle, sur les pas du saint, et d'une dynamique collective, à apprendre à mettre en pratique ensemble en tant que communauté monastique ou diocésaine. L'utilisation pastorale de certains de ces textes ou d'extraits d'entre eux fait d'eux des petits traités protreptiques imagés et plaisants, mais au contenu catéchétique.

Cette étude du déploiement du genre, de sa naissance à ses théorisations, ouvre ainsi deux pistes majeures pour éclairer le fonctionnement de ces textes. Comme les Vies sont le produit d'une réflexion littéraire riche, qui aboutit à une définition générique par la différenciation d'avec les formes proches et par la création d'une généalogie propre, il devient possible de les étudier en parallèle, pour déterminer quels éléments du genre de la *Vita* elles ont conservés, modifiés ou rejetés et quelle vision de la sainteté ressort de l'architecture narrative qui les gouverne, ce qui sera l'objet de notre deuxième grande partie.

Dans le même temps, l'usage pastoral de ces textes, la large diffusion envisagée par la majorité des Vies, avec un public sans restriction, couplé à la visée exemplaire propre au genre, fait de ces œuvres des véhicules parfaits pour un discours sur le monde à travers la figure des saints, discours à la fois normatif et spirituel, ce que nous aborderons dans la troisième partie de ce travail.

Deuxième Partie

La structure narrative des Vies de saints

L'objectif de cette deuxième partie sera d'analyser les stratégies de composition des Vies afin de définir les variantes que les hagiographes apportent aux schémas rhétoriques des genres de la Vie et de l'éloge, mais aussi du roman et de la péricope biblique et de voir ainsi quels modèles littéraires sont convoqués afin de créer une ou des définitions de ce qu'est un saint. Cette étude procédera par un arrêt sur les différentes rubriques narratives qui, additionnées, constituent la structure d'une *Vita*.

Cette méthode de construction a été par exemple bien mise en valeur par Vladimir Propp à propos du conte¹. Il propose de voir les contes merveilleux russes comme des assemblages de briques narratives (« atomes narratifs »), qui arrivent dans un ordre en partie prédéfini et font intervenir des personnages codifiés. À chaque moment du récit, le narrateur a le choix entre plusieurs briques ou cycles de briques, ce qui a pour conséquence que tous les contes se ressemblent mais que tous soient différents. Il devient donc possible de décrire un écrit relevant de ce genre avec un graphique qui serait une mise en relation des différentes versions de chaque brique littéraire que ce texte en particulier aura choisie.

S'il n'est pas possible d'appliquer totalement son procédé d'analyse aux Vies de saints dans la mesure où l'hagiographie est liée à l'Histoire et que les auteurs, donc, sont partiellement tenus à la restitution d'événements historiques, la construction par briques littéraires dans un ordre semi figé est toutefois une réalité que les propos des professeurs de rhétorique antique nous autorisent à formuler ainsi. En effet, s'il n'existe pas de discours théoriques sur le genre de la Vie, il n'en va pas de même pour son genre parent, avec lequel les *Vitae sanctorum* entretiennent des affinités, l'éloge, dont l'architecture procède ainsi.

¹ Propp, 1970.

Pour détailler cela de plus près, nous nous appuyerons sur les exposés de Quintilien (à la charnière du I-II^e siècle), au chapitre 7 du livre III de l'*Institution Oratoire* et de Ménandre de Laodicée (III^e siècle) qui, en présentant l'articulation du *Basilikos logos*, donne un modèle applicable à tout homme².

S'ils ne sont assurément pas les premiers à offrir à des apprentis rhéteurs des conseils pour composer un bon panégyrique³, ils sont récepteurs de toute la tradition antérieure et assoient leur réflexion sur une excellente connaissance des textes antérieurs, auxquels ils font fréquemment référence et leur influence sur l'enseignement tardif est considérable.

Ces théoriciens présentent tous deux la méthode de composition d'un éloge comme une succession de *topoi* (au sens de rubriques thématiques) à honorer. Quintilien insiste tout d'abord sur la dimension chronologique de l'éloge, qui suit le déroulé de l'existence de l'individu : « En premier lieu, [l'éloge des hommes] se répartit en périodes : le temps qui a précédé leur naissance et le temps où ils ont vécu ; dans le cas des défunts, il y a aussi celui qui a suivi leur mort. » Il détaille ensuite les différentes catégories qu'il faut aborder. La première est l'origine (patrie, parents, ancêtres), la seconde l'instant avant la naissance (les éventuels présages de grandeur). L'orateur doit ensuite en venir à l'éloge de l'homme même à travers trois grands angles : son caractère, son physique et sa capacité à aborder dignement les événements extérieurs⁴. Pour la louange du caractère, la plus développée, Quintilien propose deux plans, chronologique ou thématique :

² Ménandre consacre la fin de son premier traité *Sur les Discours d'éloge* à l'éloge des hommes, mais cette partie est perdue. Le chapitre consacré à l'éloge impérial se trouve au tout début du second traité, ce qui laisse penser qu'il s'agit du discours spécifique qui contient le plus de points communs avec l'éloge humain en général.

³ Cicéron, dans son dialogue-traité *De l'Orateur* (II, 341), reconnaît que le genre du panégyrique est plus grec que latin et que ce sont les Grecs qui ont vraiment pris en considération le plaisir que doit ressentir l'auditeur face à ce type de discours. Il dit que la *laudatio funebris* romaine a « la brièveté nue d'un témoignage, la même absence d'ornements » (*testimoni breuitatem habent nudam atque inornatam*). Cicéron souligne également qu'ils sont souvent prononcés par des magistrats et des proches dans des cérémonies funéraires qui n'ont pas vocation à laisser son libre cours à l'habileté oratoire, ni à susciter du plaisir chez les auditeurs. Quintilien approuve ces points quand il rappelle : « Les éloges funèbres sont souvent imposés aux détenteurs de quelque fonction publique et confiés fréquemment à des magistrats par une décision du sénat » (*funebres laudationes pendent frequenter ex aliquo publico officio atque ex senatus consulto magistratibus saepe mandantur*) (*Institution oratoire*, III, 7, 2).

⁴ Quintilien, *Institution oratoire*, III, 7, 12 : *Ipsius uero laus hominis ex animo et corpore et extra positus peti debet.* (L'éloge du personnage lui-même doit se tirer de son caractère, de son physique et d'éléments extérieurs.)

Parfois, l'effet est plus brillant si l'on a suivi les étapes de la vie d'un homme et la série de ses actions, en louant son naturel quand il était enfant, puis son éducation, et ensuite la trame de ses activités, c'est-à-dire de ses actes et de ses paroles ; parfois, il convient de diviser et de louer séparément diverses sortes de vertus, le courage, l'esprit de justice, la maîtrise de soi, et le reste, et d'assigner à chaque vertu le mérite des actions accomplies sous son influence⁵.

Le choix du plan doit être conditionné à deux critères : l'efficacité du discours et l'attente de l'auditoire, avide de hauts faits que le héros de l'éloge aura été le seul ou le premier à accomplir. Après cela, si le personnage loué n'est plus vivant, il reste à parler de ce qui s'est passé après sa mort, si tant est que la chose est rendue possible par un délai suffisant depuis le décès. Quintilien conseille d'honorer cette rubrique en parlant des hommages publics, de la reconnaissance littéraire et de la gloire de ceux qu'ils ont engendrés, littéralement comme les enfants ou figurativement comme les lois d'une cité puissante.

Cette structure semi figée se retrouve avec une netteté encore plus grande dans les conseils de Ménandre le Rhéteur. Après un prologue emphatique, il conseille d'adopter un plan qui contient les briques littéraires suivantes : le pays et le peuple natal⁶, la lignée familiale⁷, la naissance⁸, la nature⁹, son éducation à la fois par sa famille et ses professeurs¹⁰, ses vertus naturelles¹¹, ses actions¹², divisées entre temps de paix et temps de guerre¹³, et organisées selon les quatre vertus cardinales¹⁴ et la Fortune¹⁵. Ménandre propose de finir cet éloge impérial par une comparaison¹⁶ du règne du héros du texte avec

⁵ Quintilien, *Institution oratoire*, III, 7, 15 : *Namque alias aetatis gradus gestarumque rerum ordinem sequi speciosus fuit, ut in primis annis lauderetur indoles, tum disciplinae, post hoc operum (id est factorum dictorumque) contextus, alias in species uirtutum diuidere laudem, fortitudinis, iustitiae, continentiae, ceterarumque, ac singulis adsignare quae secundum quamque earum gesta erunt.*

⁶ Ménandre, Sur les discours d'éloge, II, 1 : ἐπι τὴν πατρίδα ἤξεις.

⁷ Ménandre, ib. : Θεωρήσεις δὲ πάλιν, πότερω ἔνδοξον αὐτοῦ τὸ γένος ἢ οὐ.

⁸ Ménandre, ib. : Τρίτον κεφάλαιον τὸ περὶ τῆς γενέσεως.

⁹ Ménandre, ib. : Μετὰ τὴν γενέσιν ἐρεῖς τι καὶ περὶ φύσεως.

¹⁰ Ménandre, ib. : ἐξῆς δὲ κεφάλαιον ἐστὶν ἡ ἀνατροφή. [...] ζητήσεις τὴν παιδείαν.

¹¹ Ménandre, ib. : Τὰ δὲ ἐπιτηδεύματα χώραν ἐξετάσεως ἔξει.

¹² Ménandre, ib. : ἀκολουθεῖ τοίνυν τοῖς ἐπιτηδεύμασι λοιπὸν ὁ περὶ τῶν πράξεων λόγος.

¹³ Ménandre, ib. : Τὰς τοιαύτας τοίνυν πράξεις διαιρήσεις δίχα εἰς τε τὰ κατ'εἰρήνην καὶ τὰ κατὰ πόλεμον.

¹⁴ Ménandre, ib. : Διαίρει γὰρ ἀπανταχοῦ τὰς πράξεις ὧν ἂν μέλλης ἐγκωμιάζειν εἰς τὰς ἀρετάς (ἀρεταὶ δὲ τέσσαρές εἰσιν, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, φρόνησις).

¹⁵ Ménandre, ib. : Μνημονεύσεις δὲ μετὰ τοῦτο τῆς τύχης.

¹⁶ Ménandre, ib. : ἤξεις δὲ τὴν τελειοτάτην σύγκρισιν.

celui d'autres rois, en procédant point par point, éducation avec éducation par exemple, sans que la liste soit reprise avec exhaustivité. Comme ce modèle est celui d'un discours adressé à un souverain vivant, la brique narrative de la mort et de ce qui la suit n'est évidemment pas évoquée.

Cet exposé sur la structure d'un panégyrique est complété par la présentation d'un autre type d'éloge quelques chapitres plus loin (chapitre 11). Le théoricien de la rhétorique explique que, dans sa composition, l'*épitaphios logos* n'est pas très différent des autres *encômia* : il s'agit de reprendre les rubriques précédemment citées : famille, naissance, nature, enfance, éducation, qualités, actions, Fortune, comparaison, en entremêlant le tout de réflexions rétrospectives, puisque le personnage est mort, de lamentations abondantes et, si la famille est présente, de mots de consolation.

La structure n'est cependant pas absolument figée. En effet, Ménandre avertit le panégyriste en puissance qu'il pourra, s'il n'y a rien d'intéressant à dire dans l'une des rubriques voulues, éviter de la traiter grâce à un tour rhétorique. Par exemple, si la famille du héros du texte n'est pas influente ou louable, l'orateur pourra prononcer la phrase suivante : « Nous aurions dû parler de sa famille, mais, puisque les accomplissements personnels du souverain l'emportent sur tout, hâtons-nous de parler de lui¹⁷ ».

Il y a donc peu de différences entre l'exposé de Quintilien et celui de Ménandre et leur propos, général et didactique, correspond bien à ce qui pouvait être enseigné aux adolescents lors de leur apprentissage de la rhétorique. Si la formation à l'éloquence à proprement parler avait lieu en toute fin de cursus, entre 16 et 18 ans, les années précédentes (12-16 ans) chez le rhéteur apprenaient déjà aux jeunes Romains à maîtriser l'essentiel de ces rubriques narratives. L'éloge et la comparaison, en particulier, font partie de la liste des *progymnasmata* que les élèves étaient amenés à pratiquer, ce qui laisse penser que même les hagiographes qui n'avaient pas reçu une éducation scolaire complète pouvaient avoir entendu de tels conseils littéraires et avoir pratiqué ces exercices.

Même si la construction codifiée de l'éloge n'est pas tant éloignée de celle de certaines Vies classiques (celles de Suétone, en particulier, organisées par rubriques (*per species*), mais avec un début et une fin chronologiques, présentent une organisation quasiment semblable), c'est le modèle architectural du panégyrique qui fait l'objet d'une

¹⁷ Ménandre, ib. : εἴχομεν εἰπεῖν τι περὶ τοῦ γένους, ἐπεὶ δὲ νικᾷ τὰ τοῦ βασιλέως, σπεύδομεν ἐπὶ βασιλείᾳ.

mise en valeur métalittéraire dans les premières hagiographies, dans la *Vie de Paula* de Jérôme et dans la *Vie d'Honorat* d'Hilaire d'Arles¹⁸.

De fait, les traces d'un agencement textuel comparable sont visibles dans les Vies de saints des IV^e, V^e et VI^e siècles, sans pour autant que la structure soit rigide. L'architecture des textes est majoritairement semi chronologique, du fait de la nature biographique du récit. Pour la même raison, les *topoi* classiques sont généralement conservés, avec des inflexions toutefois, dont les raisons seront analysées au cours de ce chapitre. Certains disparaissent presque entièrement comme le portrait physique ou la Fortune, d'autres s'ajoutent et deviennent récurrents d'une Vie à l'autre comme la conversion ou la description de l'ascèse.

Une *Vita* commence généralement par les rubriques de la jeunesse du héros : l'origine, la naissance, l'enfance, l'éducation, entrée dans la vie cléricale ou monacale éventuellement précédée d'un temps de vie laïque. De même, elle se termine par les bribes de la fin : la mort et ce qui vient ensuite.

Le centre du récit, consacré à la vie adulte du saint, présente des variantes de composition. Le déroulé chronologique des événements est plus ou moins lâche, sachant que les indications temporelles ne sont jamais extrêmement précises. Nous pouvons voir deux exemples aux deux bornes du champ de la structuration chronologique dans les *Vies* d'Aignan d'Orléans et de Germain de Paris.

La *Vie d'Aignan*, en effet, rapporte presque uniquement un seul événement, l'organisation de la résistance de la ville d'Orléans aux Huns par son évêque, Aignan. Tout le récit est alors chronologique : nous suivons tout d'abord le saint qui part demander de l'aide à Aetius, à Arles, avant de revenir dans sa cité. Le reste du texte est consacré à la sauvegarde de la cité grâce aux actions de son évêque qui se fait ambassadeur, intercesseur auprès de Dieu mais aussi auprès de l'armée romaine stationnée plus loin. Les chapitres suivent donc l'avancée des événements.

À l'inverse, la *Vie de Germain de Paris* de Venance Fortunat prend la forme d'une série de miracles accomplis par le saint au cours de ses voyages. Certaines bribes sont chronologiques quand elles suivent le parcours de l'évêque de ville en ville, mais la plupart des chapitres ne le sont pas et pourraient être extraits pour servir *d'exempla* dans un autre texte sans que cela entrave la compréhension de ce qu'ils rapportent.

¹⁸ Cf. Première partie, chapitre 1 (II. 2). Nous reprendrons ces réflexions, qui concernent principalement le *topos* de l'origine, dans le premier chapitre de la partie 2 (chapitre 5).

La majorité des Vies ont une structure intermédiaire. La vie adulte du saint est partagée entre deux grandes catégories : la vie privée, qui consiste en l'ascèse, la gestion du temps, éventuellement les activités intellectuelles, et la vie publique, qui s'intéresse aux activités des héros dans les sphères politiques, judiciaires, militaires et doctrinales, ainsi qu'aux miracles accomplis le long du chemin. L'organisation de ces différents sujets n'est jamais réellement thématique ou *per species*. De tout le corpus, la Vie qui a pu poser le plus de questions à ce sujet est la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère, qui a fait l'objet de plusieurs études sous cet angle¹⁹, mais, s'il y a un certain rapprochement thématique entre les miracles successifs (lutte contre le paganisme, puis guérisons, puis opposition au diable), la structure n'est pas si simple et une telle analyse impliquerait de laisser de côté certains chapitres, comme le festin chez Maxime (chapitre 20).

La vie publique des saints, plus couramment, se déroule au fur et à mesure de leurs voyages qui se trouvent ainsi ponctués de péripéties de diverses natures. Ce schéma narratif, par moments chronologique au sein de cette brique, rapproche ces passages d'autres genres littéraires qui organisent le récit selon les pérégrinations du personnage principal : c'est le cas de l'épopée (surtout mythologique) et du roman, dans la littérature gréco-latine, mais aussi de nombre de textes bibliques, les Évangiles synoptiques, les Actes des apôtres canoniques comme apocryphes et les livres narratifs de l'Ancien Testament.

Face à cette diversité mais, surtout, à cette relative unité, notre étude suivra les grandes rubriques du genre de la Vie, en intégrant les spécificités des *Vitae sanctorum*, ce qui permettra de mettre en lumière la topique de la Vie de saint en dialogue avec ses parents littéraires. Nous aborderons ainsi la jeunesse du héros (chapitre 5), le passage de la vie laïque à la vie consacrée (chapitre 6), la vie publique (chapitre 7), la vie privée (chapitre 8) et enfin la mort et ce qui la suit (chapitre 9). Cela nous permettra de conclure sur les différents modèles mobilisés pour décrire la vie d'un saint et, par extension, définir la sainteté.

¹⁹ Luck, 1964 ; Fontaine, 2003. Les deux rejettent une influence suétonienne nette sur la *Vita Martini*.

CHAPITRE 5

Les rubriques de la jeunesse

Après le prologue, quand il y en a un, les Vies de saints, conformément aux modèles de la Vie classique et de l'éloge, commencent par plusieurs *topoi* littéraires qui sont des briques à dimension chronologique correspondant aux premières années de la vie du héros, jusqu'à son entrée dans la vie adulte. Ces rubriques, pas toutes présentes dans l'ensemble des Vies, sont totalement celles héritées de la tradition classique, avec des transformations thématiques, mais pas d'ajout. Dans l'ordre, ce sont : l'origine, la naissance, l'enfance et l'éducation scolaire. 90% des Vies possèdent au moins une de ces rubriques, la plupart les abordant presque toutes de manière brève.

I. La brique de l'origine

La première brique narrative correspond à la question des origines. C'est ce que les théoriciens de la rhétorique préconisent pour l'éloge¹ et ce que font les représentants du genre littéraire de la *Vita* classique². Pour bien traiter la rubrique des origines, ils conseillent d'aborder deux grands thèmes : l'origine géographique, qui correspond à la nation et à la cité, et l'origine familiale, qui recoupe les ancêtres et les parents.

I. 1. Une rubrique qui embarrasse

Le fait de devoir, par respect des règles littéraires, aborder les origines notamment sociales de leur héros gêne une partie des hagiographes³. En effet, dans l'éloge comme

¹ Pernot 1993, p. 154-156 : « Tous les textes s'accordent pour dire que le *genos* vient en premier lieu, constitue le début (*arkhê*) ou la base (*krêpis*) du discours ».

² Par exemple, Suétone, V. August. 1-4 ; V. Tib. 1-4 ; V. Cal. 1-7 ; V. Claud. 1 ; V. Ner. 1-6 ; V. Galb. 2-4 ; V. Oth. 1 ; V. Vit. 1-2 ; V. Vesp. 1 ; Tacite, V. Agr. 4 ; Histoire Auguste, V. Had. 1 ; V. Ael. 1 ; V. Ant. 1.

³ La même réflexion apparaît à la même époque dans le monde grec. Grégoire de Nysse, par exemple, dans son *Éloge de son frère Basile* (chap. 24) propose le questionnement suivant : Ἄρα τις ἐπιζητήσει τὸν ἐπιδεικτικὸν ἐπ' αὐτοῦ καὶ κομπώδη τῶν ἐγκωμίων τρόπον ; Πατρίδα καὶ γένος καὶ τὴν ἐκ γονέων ἀνατροφὴν καὶ τὰ καθ' ἕκαστον τοῦ βίου ἐπιτηδεύματα, οἷς ἐνηυξήθη τε καὶ συνήκμασε καὶ δι' ὧν τὸ περιφανές τε καὶ περιβλεπτόν ἔσχεν ἐν ἀνδράσι γενονός ; [...] Τί γὰρ ἂν τις τοιοῦτον εἰπὼν σεμνότερον

dans le *Bios*, une ascendance élevée selon les critères de la société est quelque chose de positif, qui doit généralement être loué et souligné puisque cela signifie que le héros a hérité des mérites de son peuple ou de ses ancêtres, ou qui doit être au moins signalé puisque cela replace le personnage dans une lignée⁴. À l'inverse, une naissance dans un milieu social moins noble ou une cité peu réputée implique de souligner à quel point le héros, bien que défavorisé par la Fortune, a réussi à briller. Le *topos* est donc loin d'être simplement informatif ou social : il y a une dimension morale majeure dans cette rubrique de l'origine telle qu'elle est perçue dans la littérature antérieure, à la fois annonciatrice et compensatrice.

Cette inscription du grand homme dans le monde entre en collision avec l'image du bon disciple du Christ que propose le texte biblique. De fait, l'enseignement de Jésus, fréquemment, rappelle la nécessité de se couper de tout lien humain pour vivre une vie qui plaît à Dieu⁵ et valorise la pauvreté sur terre⁶.

Ce contraste entre des origines humaines loin d'être médiocres et la volonté de présenter un être qui ne doit rien à la gloire du monde se lit dans les premières lignes de plusieurs Vies qui proposent une réflexion métalittéraire sur la pertinence de cette brique narrative dans le cadre d'une *Vita* chrétienne. C'est le cas dans les *Vies* de Paula de Jérôme, d'Honorat d'Hilaire d'Arles et d'Hilaire d'Arles d'Honorat de Marseille. Les deux premières, en particulier, sont autant des Vies que des *laudationes funebres* et des consolations, ce pourquoi elles sont particulièrement dépendantes de la structure

αὐτὸν ἀπεργάσαιτο ; ἼΑρα δέξαιτο ἂν ἐκεῖνος τὴν διὰ σαρκός τε καὶ αἵματος λεγομένην εὐγένειαν ἐν ἐπαίνων μέρει παραληφθῆναι ; Καὶ τίς οὐκ οἶδεν τοῦ μεγάλου τὴν περὶ τὴν σάρκα διάθεσιν, ὡς ἐναντίως πρὸς αὐτὴν εἶχεν καθάπερ ἀνδράποδόν τι δραπετικὸν αἰεὶ τοῖς ἐκ τῶν λογισμῶν δεσμοῖς περιβάλλον καὶ διὰ τῆς ἀκροτάτης κακοπαθείας τε καὶ ἐγκρατείας μαστίζων τε καὶ στρεβλῶν τὸν μαστιγίαν ἐκεῖνον δοῦλον τὸ σῶμα, οἷόν τις ἀπαραίτητος δεσπότης οὐδεμίαν ἄνεσιν ἐνδιδοὺς τῷ δεσμῶτι ; Τὸν οὖν οὕτως ἔχοντα περὶ τὴν σάρκα διὰ τῆς σωματικῆς εὐγενείας ἀποσεμνύνει τῶν ἀλογωτάτων ἂν εἴη. Πῶς γὰρ ὑπὸ τούτου νῦν τιμηθήσεται, ᾧ παρὰ τὴν ζωὴν ἐπισχόνετο ; (Cherchera-t-on pour lui le genre épideictique et élégant des éloges ? Quelle fut sa patrie, sa famille, l'éducation qu'il reçut de ses parents, le détail de ses belles actions, ses progrès, ses succès, qui lui valurent d'être envié et célèbre parmi les hommes ? [...] En le déclarant tel, le rendrait-on plus vénérable ? Celui-ci accepterait-il que soit accueillie dans le lot des louanges la bonne naissance, celle qui est dite selon la chair et le sang ? Qui ne connaît de ce grand homme l'attitude envers la chair, comment il était son adversaire, l'emprisonnant comme un esclave fugitif par les liens qu'il tirait des raisonnements, châtiant et torturant, par la mortification la plus sévère et la chasteté, cet esclave digne du fouet, le corps, ne laissant aucun repos à son prisonnier, tel un maître inflexible ? Louer à cause de sa bonne naissance corporelle celui qui se conduisait ainsi envers sa chair serait totalement absurde. Comment serait-il honoré maintenant par ce dont il avait honte durant sa vie ?)

⁴ Vix, 2008.

⁵ Mt 10, 37 : « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi » ; Lc 14, 26 : « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple ».

⁶ Par exemple, dans la péricope du jeune homme riche (Mt, 19,16–30 ; Mc, 10, 17–31 ; Lc, 18,18–30).

rhétorique de l'éloge et s'arrêtent ouvertement sur les horizons d'attente des destinataires. Elles sont également deux des *Vitae* les plus anciennes (404 et 431), donc datent d'un moment où le genre est en cours de définition. La troisième est plus tardive (485) et n'est pas une consolation, mais elle propose une réflexion comparable du fait de sa dépendance littéraire de la *Vie d'Honorat d'Arles*.

À chaque fois, les hagiographes commencent par reconnaître l'existence de cette exigence rhétorique. Jérôme le fait discrètement : « Que d'autres remontent plus avant [...], qu'ils mentionnent sa mère Blésilla et son père Rogatus⁷ », sous-entendant qu'un rhéteur classique devrait exposer ce type d'informations, conformément aux règles oratoires. Il reprend ici une technique rédactionnelle d'évitement telle qu'elle pouvait être enseignée à l'école, ainsi que Ménandre l'atteste⁸. Hilaire d'Arles, quelques décennies plus tard, est bien plus explicite et offre à ses auditeurs un véritable cours de construction rhétorique, mentionnant en particulier les deux éléments constitutifs du *topos* de l'origine (le lieu et la famille) : « Et telle est la règle connue de tout orateur formé à l'éloquence : entreprend-on de louer la vie d'un homme, on commence par mentionner son pays et ses origines, afin que les imperfections de ses vertus personnelles semblent avoir été comblées par avance par la gloire de ses pères⁹ ». Lecteur de cette précédente *Vie*, Honorat de Marseille reprend cette réflexion métalittéraire à son compte dans la *Vie d'Hilaire* : « J'estime qu'il ne convient nullement de mentionner, suivant les règles de la rhétorique, sa patrie et ses parents¹⁰ ».

Chacun des trois hagiographes donne alors les raisons pour lesquelles, à son sens, il faut faire une entorse aux règles rhétoriques. Jérôme souligne qu'il ne désire louer que les vertus entièrement personnelles de Paula, ce qui n'est pas le cas des origines familiales : « Nous ne louerons rien qui ne lui appartienne en propre et ne dérive de la très pure source de sa sainte âme¹¹ ». Cet argument correspond à l'enseignement des professeurs de rhétorique – Ménandre le suggère par exemple¹² –, mais Jérôme propose

⁷ V. Paulae, 3 : *Alii altius repetant, [...] matrem Blesillam et Rogatum proferant patrem.*

⁸ Ménandre, *Sur les discours d'éloge*, II, 1 : « Que d'autres flattent sa famille et disent ce qu'ils veulent à son sujet. »

⁹ V. Hon. 4 : *Et illud notum est omnibus oratoriae disciplinae, quorum laudandam receperint uitam, patriam prius et originem praedicare, ut quod in propriis uirtutibus deest, in patrum gloria praecessisse uideatur.*

¹⁰ V. Hil. Arel. 2 : *dignum duco nequaquam more rhetorico patriam parentesque memorare.*

¹¹ V. Paulae 3: *Nos nihil laudabimus nisi quod proprium est, et de purissimo sanctae mentis fonte profertur.*

¹² Ménandre, *Sur les discours d'éloge*, II, 1 : εἶχομεν εἰπεῖν τι περὶ τοῦ γένους, ἐπεὶ δὲ νικᾷ τὰ τοῦ βασιλέως, σπεύδωμεν ἐπὶ βασιλέα. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι γένη κοσμεῖωσαν καὶ λεγόντων περὶ αὐτῶν ἂ βούλονται, ἐγὼ δὲ μόνον ἐπαινέσω τοῦτον ἄνευ τοῦ γένους· ἀρκεῖ γὰρ αὐτὸς χωρὶς ἐπεισάκτου τινὸς

un décalage : il ne s'agit plus de rejeter habilement la famille car elle est une extraction trop peu glorieuse, mais de l'écarter car elle est une gloire humaine et non céleste.

Honorat de Marseille, dans la *Vie d'Hilaire d'Arles*, offre une variation de ce thème : usant de la métaphore du collier et du *topos* rhétorique de la brièveté nécessaire du texte, il souligne qu'il doit choisir seulement certaines des vertus du saint et qu'il ne privilégiera pas les vertus humaines comme l'origine familiale alors qu'il y a tant de vertus célestes dont il est dépositaire :

À la manière des artisans qui, pour fabriquer un précieux diadème, choisissent de vraies gemmes de telle manière que l'on sache que, de propos délibéré, ils en négligent pourtant quelques-unes, ainsi moi aussi, quand abondent les perles de ses vertus, j'en omettrai nécessairement quelques-unes, afin que le collier si précieux de sa vie, non pas orné de gemmes humaines, mais resplendissant des vertus célestes, tire son prix, sans le recours de l'artisan, de sa propre valeur¹³.

Hilaire d'Arles lui-même, dans sa *Vie d'Honorat*, esquisse cependant une réflexion d'une autre nature, moins rhétorique que théologique :

Pour nous, nous sommes « tous un dans le Christ » ; la plus haute des noblesses, c'est d'être « compté parmi les fils de Dieu », et notre dignité ne peut s'accroître en rien par l'honneur de notre origine terrestre, si ce n'est par l'indifférence éprouvée à son égard. Nul n'est plus heureux au séjour des cieux que celui qui, après avoir répudié le noble lignage de ses pères, a choisi de se réclamer de la seule ascendance du Christ¹⁴.

εὐφημίας ἔξωθεν. (Nous aurions dû parler de sa famille, mais, puisque les hauts faits de l'empereur l'emportent, hâtons-nous d'en venir à lui. Que d'autres flattent sa famille et disent ce qu'ils veulent à son sujet, moi je louerai l'empereur par lui-même, non par sa famille. En effet, il se suffit en lui-même, sans quelque gloire venue de l'extérieur.)

¹³ V.Hil.Arel. 2 : *more artificum, qui conposituri diadema pretiosum sic eligunt ueras gemmas, ut aliquas tamen praeterire noscantur industria, ita et ego, ubi uirtutum exuberant margaritae, nonnullas necessario praetermittam, ut uitae illius pretiosissimum monile non humanis gemmis ornatum, sed supernis uirtutibus splendidum, sine artificis manu pretiositate propria commendetur.*

¹⁴ V.Hon. 4: *Nos autem omnes in Christo unum sumus; et fastigium nobilitatis est inter Dei filios computari, nec addere nobis quidquam ad dignitatem terrenae originis decus, nisi contemptu suo, potest. Nemo est in coelestibus gloriosior, quam qui repulso patrum stemmate elegit sola Christi paternitate censi.*

Lui ne parlera pas de la famille terrestre d'Honorat puisque le saint l'a consciemment rejetée pour choisir la vraie noblesse, celle de Dieu, ce que tout chrétien est invité à faire en tant que saint. Cette paternité céleste qui dépasse la parenté humaine, ici introduite, est un des fils conducteurs de la *Vita* : Hilaire la rappelle en particulier au moment du baptême du futur évêque qui confesse « Dieu père » au grand dépit de son père terrestre¹⁵.

Dans tous les cas, il s'agit d'opposer les qualités d'ordre terrestre (les ancêtres) aux qualités spirituelles, formant une hiérarchie des valeurs. Les hagiographes proposent ainsi, dès le début des *Vitae*, une modification littéraire qui s'appuie sur des fondements théologiques.

Néanmoins, tous trois ont recours à la prétérition pour dire ce qu'ils ne veulent pas dire, ce qui marque clairement l'ambiguïté de la rubrique, à la fois traitée et non traitée. Jérôme, de fait, rappelle dès le début de son texte l'ascendance glorieuse de Paule : « fille des Gracques, descendante des Scipions, héritière de Paul dont elle porte le nom, vraie et authentique progéniture de Maecia Papiria, mère de l'Africain¹⁶ ». De même, Hilaire d'Arles et Honorat de Marseille, dans leur refus du *topos*, en profitent pour faire allusion à la glorieuse ascendance de leurs héros. Hilaire écrit : « c'est pourquoi je ne m'attarde pas à rappeler les marques distinctives des honneurs du siècle qui furent celles de ses ancêtres et – dignité enviable et tenue presque pour le bien suprême aux yeux du monde – la noblesse de sa famille élevée jusqu'aux consulats¹⁷. » et Honorat de Marseille, en soulignant la parenté d'Honorat d'Arles et d'Hilaire ainsi que l'existence de la *Vita Honorati*, invite le lecteur à la lire et à prendre indirectement connaissance de ces informations.

Si la plupart des Vies postérieures tiennent la brique littéraire comme le début naturel de leur récit, un dernier hagiographe de la période, Eugippe, au milieu du VI^e siècle, s'arrête lui aussi sur la question des origines. La réflexion n'est pas placée à la tête de sa *Vita* à proprement parler (qu'il appelle *Commemorium*), mais dans une lettre préalable qu'il envoie à son ami Paschase et dans laquelle il fait état de l'horizon d'attente

¹⁵ Nous développons la question de la paternité céleste plus loin dans ce chapitre (I. 3. 2).

¹⁶ V.Paulae 1: *Graccorum stirps, suboles Scipionum, Pauli heres, cuius uocabulum trahit, Maeciae Papiriae, matris Africani uera et germana progenies.*

¹⁷ V.Hon. 4: *Praetermitto itaque commemorare auita illius saecularium honorum insignia et, quod concupiscibile ac paene summum habet mundus, usque ad consulatus prouectam familiae suae nobilitatem.*

probable des lecteurs : « Il est sans doute inévitable qu'on nous pose des questions sur son pays d'origine, car c'est par là qu'on a coutume de mettre sur le métier le récit d'une vie¹⁸ ». Comme l'hagiographe a évoqué, juste avant, une *Vie de Bassus* qu'il a lue, il confirme par cette phrase que l'origine est non seulement une brique littéraire désirée dans la biographie classique mais aussi parfaitement intégrée à la topique de la Vie de saint au moment où il écrit. Face à cette exigence rhétorique, il fournit deux raisons différentes de ne pas traiter le *topos* – ce qu'il ne fera effectivement pas. La première est l'ignorance, ce qui s'accorde avec le souci de véracité dont les hagiographes font fréquemment montre¹⁹ :

Sur ce pays, je dois avouer que je ne possède aucun document sûr. Beaucoup de prêtres et de religieux ainsi que des laïcs nobles et pieux, des indigènes aussi bien que des voyageurs venus vers lui de régions lointaines étaient souvent perplexes et se demandaient entre eux à quelle nation appartenait l'homme qu'ils voyaient briller de tant de vertus, mais absolument personne n'osait le lui demander²⁰.

On ne sait pas d'où vient Séverin, il serait inenvisageable d'inventer. Mais cette justification scientifique se double d'une justification d'ordre spirituel qui est mise dans la bouche même du saint qui répond à un interlocuteur inquisiteur :

Qu'importe à un serviteur de Dieu d'indiquer son lieu de naissance et sa race, quand il peut éviter plus facilement, en les taisant, de succomber à la vantardise, qui est toujours un mal ? Si la vantardise est tenue dans l'ignorance, il souhaite accomplir « toute œuvre de bien » par le don du Christ, pour être digne de figurer parmi ceux qui sont à la droite du Seigneur et d'être inscrit au nombre des citoyens de la patrie d'en haut. Si tu reconnais que, moi indigne, j'aspire vraiment à cette patrie (d'en haut), pourquoi faut-il que tu connaisses ma patrie terrestre, sur laquelle tu me questionnes ? Sache seulement que Dieu, qui t'a fait

¹⁸ Epist. ad Pasch. 7 : *Sane patria, de qua fuerit oriundus, fortasse necessario a nobis inquiritur, unde, sicut moris est, texendae cuiuspian uitae sumatur exordium.*

¹⁹ Cf. chapitre 4 (II. 3).

²⁰ Epist. ad Pasch. 7-8: *De qua me fateor nullum evidens habere documentum. Nam cum multi sacerdotes et spiritales uiri nec non et laici nobiles atque religiosi, uel indigenae uel de longinquis ad eum regionibus confluentes, saepius haesitarent, inter se quaerentes, cuius nationis esset uir, quem tantis cernerent fulgere uirtutibus, nec ullus ab eo penitus auderet inquirere [...].*

prêtre, m'a donné à moi pour mission de secourir ces hommes dans les dangers qu'ils traversent²¹.

Nous retrouvons la réflexion théologique qui sous-tendait la *Vie d'Honorat* par Hilaire d'Arles, avec l'opposition entre la patrie terrestre et la patrie céleste, la vraie patrie du saint.

Ce que dit Séverin résonne également particulièrement dans cette lettre réflexive sur ce qu'est d'écrire une Vie de saint. En effet, cet effacement de la patrie humaine et de la dignité du monde a pour conséquence d'élargir la visée exemplaire de la *Vita* : le modèle s'adresse ouvertement à tous et pas à une catégorie sociale privilégiée uniquement. Le fait de rapporter un trait d'humour de Séverin²² juste avant ce sujet sérieux donne de la crédibilité aux mots du saint et donne au lecteur une certaine assurance que cette leçon de modestie terrestre est bien sortie de sa bouche pieuse.

Cela n'empêche toutefois pas Eugippe de faire des hypothèses sur ses origines et de lui imaginer un parcours qui apparaît comme le parcours idéal pour un moine : être un Romain, être parti dans le désert égyptien, être venu répandre l'idéal monastique dans la région frontalière et agitée du Norique²³.

En conséquence, les Vies qui ne possèdent pas la rubrique de l'origine (8 % d'entre elles) et qui n'expliquent pas ce choix peuvent le faire pour l'une ou l'autre de ces raisons : l'ignorance de l'hagiographe peut l'amener à éviter de s'étendre sur le sujet ou son désintérêt peut être d'ordre théologique, l'origine humaine étant effectivement considérée comme une information inutile. En l'absence d'explication de l'auteur, il est difficile de trancher avec certitude, mais il est cependant possible de noter que les Vies

²¹ Epist. ad Pasch. 9: *quid prodest [...] seruo dei significatio sui loci uel generis, cum potius id tacendo facilius possit euitare iactantiam, utpote sinistram, qua nesciente cupit omne opus bonum Christo donante perficere, quo mereatur dextris socius fieri et supernae patriae ciuis adscribi ? Quam si me indignum ueraciter desiderare cognoscis, quid te necesse est terrenam cognoscere, quam requiris ? Verum tamen scito quia deus, qui te sacerdotem fieri praestitit, ipse me quoque periclitantibus his hominibus interesse praecepit.*

²² Epist. ad Pasch. 9: *Cui uir dei faceta primum hilaritate respondit : « si fugitiuum putas, para tibi pretium, quod pro me possis, cum fuero requisitus, offerre. »* (L'homme de Dieu répondit d'abord sur un ton enjoué : « Si tu me prends pour un esclave fugitif, prépare donc la somme que tu es prêt à payer pour moi le jour où on me réclamera. »)

²³ Epist. ad Pasch. 10 : *Loquela tamen ipsius manifestabat hominem omnino Latinum, quem constat prius ad quandam Orientis solitudinem feruore perfectioris uitae fuisse profectum atque inde post ad Norici Ripensis oppida, Pannoniae superiori uicina, quae barbarorum crebris premebantur incursibus, diuina compulsum reuelatione uenisse.* (Mais sa façon de parler prouvait qu'il était un vrai Latin ; il est certain qu'il était parti auparavant dans quelque désert d'Orient, brûlant du désir de la vie plus parfaite, et qu'ensuite il était venu de là-bas, mu par une révélation divine, dans les villes du Norique riverain voisines de la Pannonie supérieure, villes alors accablées par de fréquentes incursions de Barbares.)

qui écartent totalement cette brique narrative sont courtes ou appartiennent à des Vies collectives (La *Vie des Abbés d'Agaune*, des Vies de la *Vie des Pères de Grégoire* – Friard, Caluppa, Lupicin d'Auvergne, Emilien) et que leurs hagiographes se concentrent sur quelques rares actions.

I. 2. Un traitement classique de la rubrique

Malgré cette gêne et ces réticences, la brique narrative de l'origine est donc abordée dans presque toutes les Vies (92 %) et les informations données (lieu de naissance et détails sur les ascendants) correspondent à ce qui est prescrit par les règles de rhétorique. Le *topos* est toutefois inégalement étoffé d'une Vie à l'autre et reçoit le plus souvent un traitement que l'on pourrait qualifier de rapide : une ou deux phrases ou propositions.

I. 2. 1. L'origine géographique

Dans l'immense majorité des Vies (63, soit 85 %), le lieu d'origine est mentionné. Le degré de précision est variable. En effet, dans quelques cas, seule la région est indiquée. Dans le reste des Vies, la ville est spécifiée. Plusieurs hagiographes ajoutent des détails de distance et de direction quand l'endroit leur semble trop peu connu. C'est le cas de l'auteur de la *Vie de Geneviève*, qui prend soin de situer Nanterre à « presque sept milles de Paris²⁴ », ce qui a l'effet de rattacher ce qui est alors un gros village à une cité plus peuplée et, dans le même temps, à la ville dont la sainte sera amenée à devenir la patronne. Venance Fortunat use d'un même souci de précision dans les *Vies* d'Hilaire de Poitiers : « la région d'Aquitaine qui se trouve à environ quatre-dix milles de l'océan Atlantique²⁵ » et d'Aubin : « originaire du pays de Vannes aux confins de l'Océan Atlantique²⁶ », ce qui a pour effet de situer ces espaces pour des lecteurs lointains, qui ne connaîtraient pas ces régions de l'ouest de la Gaule.

Les notations géographiques sont, par ailleurs, classiques et dépourvues de tout élément religieux, la *Vie de Geneviève* proposant la seule exception : la sainte est née dans

²⁴ V.Gen. 1 : *septem ferme milibus a Parisius urbe.*

²⁵ V.Hil.Pict. I, 6: *regionis Aquitaniae [...] quae ab oceano Britannico fere milia nonaginta seiungitur.*

²⁶ V.Alb. 5, 11 : *Veneticae regionis oceano Britannico confinis indigena.*

la *parochia* (« paroisse ») de Nanterre, ce qui marque une christianisation du quadrillage de l'espace, cependant unique en son genre dans les *Vitae*, avant le VII^e siècle.

Cette attention pour le lieu marque le début d'un phénomène que l'on retrouvera tout au long des textes, un goût pour les précisions géographiques et pour les toponymes, qui inscrit durablement dans le paysage le passage du saint et la protection qu'il apporte aux lieux qu'il a honorés de sa présence²⁷. L'endroit d'origine ou de naissance devient ainsi la première étape d'un pèlerinage que le lecteur de la Vie peut faire sur les traces du saint qui le mènera jusqu'à son tombeau, lieu par excellence de sa mémoire qui symbolise son patronage.

À partir du VI^e siècle, en plus de la notation géographique, plusieurs Vies proposent une précision d'ordre ethnique. C'est le cas des Vies d'Hymnémode, Séverin du Norique, Mitre, Radegonde, Senoch, Médard et, indirectement, de Bracchion²⁸.

La mention du peuple ne vient pas, comme dans le panégyrique, servir de support à une exaltation des qualités collectives dont le héros se trouve dépositaire, mais les hagiographes positionnent toujours leur saint par rapport à une ethnicité par défaut qui est la romanité.

Dans la *Vie de Séverin* et dans la *Vie des abbés d'Agaune*, de fait, l'information n'est pas neutre. L'origine barbare d'Hymnémode apparaît comme un élément qui doit être compensé par ses autres vertus : « Saint Hymnémode, certes barbare par la naissance, mais doux par la bonté de ses mœurs²⁹ ». Dans le sens inverse, mais avec la même implication, l'origine probablement romaine de Séverin est vue comme un bien : « sa façon de parler prouvait qu'il était un vrai Latin³⁰ ».

Ces précisions, appliquées uniquement aux saints non romains, montrent un certain romano-centrisme du genre de la *Vita* jusqu'au milieu du VI^e siècle, alors que l'Empire romain d'Occident n'existe plus en tant qu'entité politique et que les peuples germaniques dont sont issus ces saints sont présents en Gaule depuis longtemps (les Theifales dont est issu Senoch sont dans le Poitou depuis le milieu du IV^e siècle par

²⁷ Cela sera plus développé dans la troisième partie (Chapitre 11, I).

²⁸ Son origine non romaine n'est perceptible que parce que Grégoire donne une explication étymologique à son nom (*adolescens quidam nomine Brachio, quod in eorum lingua interpretatur 'Ursi catulus'* « un adolescent du nom de Bracchion, ce qui signifie 'petit ours' dans leur langue »). Cependant, cette origine différente n'est pas mentionnée de nouveau plus tard.

²⁹ V.Abb.Acaun. 1 : *Sanctus igitur Hymnemodus natione quidem barbarus, sed morum benignitate modestus.*

³⁰ Epist. ad Pasch. 10 : *Loquela [...] ipsius manifestabat hominem omnino Latinum.*

exemple). Ce romano-centrisme peut être vu comme une marque de l'héritage littéraire et intellectuel classique romain du genre de la *Vita*, le héros étant encore, par défaut, un Romain et toute différence se devant d'être expliquée. Des origines grecques, toutefois, comme c'est le cas pour Mitre d'Aix³¹, preuves de culture comme à la période classique, ne font pas l'objet d'une justification par la compensation.

Les Vies de la toute fin du siècle témoignent d'un changement dans la société gauloise et, en particulier, de la solidité de l'installation de la noblesse franque. L'hagiographe de la *Vie de Médard* précise que le père du saint est franc, contrairement à sa mère romaine, décrit ce peuple comme « courageux³² ». Cela peut apparaître comme une compensation pour l'origine à moitié non romaine du saint, mais aussi comme un emprunt aux règles rhétoriques de l'éloge qui consistent à louer les qualités du peuple de naissance qui se trouve être également celui des souverains.

À la même époque, Venance Fortunat, dans la *Vie de Radegonde*, offre également au lecteur l'origine ethnique de la sainte (elle est thuringienne³³), mais cette information est englobée dans un propos plutôt centré sur la nature royale de sa famille qui prépare les péripéties suivantes et le mariage politique avec le roi. Baudonivie, dans sa propre *Vita*, délaisse d'ailleurs cette indication pour n'évoquer que la noblesse du milieu social de Radegonde et son union avec Clotaire :

Ainsi, de même que son origine et sa dignité royale sont parvenues à la connaissance grâce au premier livre écrit à propos de la vie de la bienheureuse Radegonde, personne n'ignore quelle fut son action tant qu'elle vivait avec un prince de ce monde, son époux l'éminent roi Clotaire³⁴.

I. 2. 2. *L'origine familiale*

Si le lieu de naissance a, finalement, avant tout une dimension historique et peut être inclus dans un parcours géographique sur terre en attendant le moment venu de rejoindre la vraie patrie céleste, l'origine familiale, et souvent sociale, est la partie du

³¹ V.Mitr. 2 : *graecis parentibus ortus*.

³² V.Med. 4 : *de forte Francorum generi*.

³³ I V.Rad. 2 : *de regione Thoringa*.

³⁴ II V.Rad. 1 : *Igitur de beatae Radegundis uita in primo libro sicut continetur eius regalis origo uel dignitas, nulli habetur incognitum, qualis fuit eius actio, dum cum terreno principe et coniuge rege praeclso Chlotario conuersaretur*.

topos vraiment délicate à traiter, ainsi que le rappelaient Jérôme, Hilaire d'Arles, Honorat de Marseille et Eugippe.

Cette sous-division de la brique littéraire est toutefois présente dans 46 Vies (soit 62% du corpus), ce qui constitue une majorité, en particulier si l'on considère uniquement les Vies possédant la brique de l'origine (le pourcentage monte alors à 77 %).

I. 2. 2. 1. Les ancêtres

Si la présence de la rubrique est classique, la façon dont elle est traitée présente plusieurs variations par rapport au modèle. Les Vies, tout d'abord, ne remontent pas plus loin que la génération des parents du saint³⁵.

Quelques exceptions existent cependant. Jérôme, tout d'abord, au tout début du V^e siècle, malgré son apparent rejet du *topos* des ancêtres, reste attaché au schéma classique d'une *laudatio funebris* et brosse un portrait élogieux de l'ascendance de Paula et de son mari qu'il replace dans une lignée doublement glorieuse, historique et littéraire, latine et grecque :

L'une descend des Gracques et des Scipions, l'autre, à travers tous les pays grecs, passe jusqu'à ce jour, et par sa généalogie, et par sa richesse, et par sa noblesse, pour tirer son origine du sang d'Agamemnon, qui détruisit Troie après un siège de dix ans³⁶.

Il faut attendre le milieu du VI^e siècle et la *Vie de Fulgence* pour retrouver des détails sur la lignée du héros de la *Vita*, avec le récit des problèmes politiques auxquels a été confronté son aïeul, l'hagiographe ne remontant pas plus loin toutefois :

Enfin, quand le roi Genséric, vainqueur, envahit la mémorable Carthage et obligea de très nombreux sénateurs, que dis-je, tous les sénateurs à faire voile pour l'Italie en laissant tous leurs biens, son grand-père, du nom de Gordien accepta de bon gré cet exil imposé

³⁵ L. Theis (Theis, 1976) souligne que les Vies mérovingiennes (V^e-VIII^e siècles) ne s'intéressent qu'à la famille réduite (père, mère, frère, sœur).

³⁶ V.Paulae 3 : *altera Scipionum Graechorumque progenies est, alter per omnes Gracias usque hodie et stemmatibus et diuitiis ac nobilitate Agamemnonis fertur sanguinem trahere qui decennali Troiam obsidione deleuit.*

parmi autres, animé par le désir de ne pas perdre du moins sa liberté en même temps qu'il avait perdu ses richesses.

Après sa mort, deux de ses fils revinrent dans la province d'Afrique dans l'espoir de récupérer leur héritage, mais ils ne purent rester à Carthage que très peu de temps, car leur maison avait été donnée à des prêtres ariens. Mais comme leurs possessions leur avaient en partie été restituées par l'autorité royale, ils allèrent en Byzacène et, là, dans la cité de Thélepte, l'un d'eux, du nom de Claude, de sa femme Marianne, chrétienne bien sûr et de bonne famille, engendra pour notre félicité celui par qui tant de gloire devait venir³⁷.

Cet exposé, en plus de replacer la Vie du saint dans le contexte politique, réinvestit la valeur programmatique classique de la rubrique où les qualités des ancêtres annonçaient les qualités du héros. Dans la *Vie de Fulgence*, il ne s'agit cependant pas tant de compenser un manque de vertus dont le saint ne souffre bien évidemment pas, mais de tracer, en miroir littéraire, les grandes lignes du récit à venir : comme son grand-père, l'évêque de Ruspe sera exilé en Italie par un roi vandale et arien et, comme son père et son oncle, il finira par revenir en Afrique du Nord.

Nous retrouvons une présentation comparable, bien que plus brève, au début de la première *Vie de Radegonde* : « Donc la très bienheureuse Radegonde, d'un peuple barbare de la région de Thuringe, avait pour grand-père le roi Basin, pour oncle paternel Hermanfred, pour père le roi Berthaire³⁸. » Cette brique narrative, absente des autres Vies de Venance Fortunat, semble appelée par le statut particulier de la sainte, princesse puis reine. Cela esquisse une variation possible du *topos* dans l'hagiographie postérieure, spécialement pour les saints issus de familles royales.

À la même époque, Grégoire de Tours offre une version christianisée de ce *topos*, unique en son genre pour la période. En effet, au lieu de rattacher Gall à des héros

³⁷ V.Fulg. 1, 4: *Auus denique eius, nomine Gordianus, dum rex Geisericus memoratam Carthaginem uictor inuadens senators plurimos, immo cunctos, amissis omnibus bonis ad Italiam nauigare compelleret, inter ceteros etiam ipse impositam peregrinationem libenti uoluntate suscepit, uolens saltem facultatibus perditis non perdere libertatem.*

Post cuius obitum, duo ex filiis eius spe recuperandae hereditatis Africanam prouinciam repetentes, manere iam intra Carthaginem minime potuerunt, domo propria donata sacerdotibus Arianis ; sed possessionibus suis ex parte per auctoritatem regiam repetitis, ad Byzacium perrexerunt ibique in Telepte ciuitate unus eorum nomine Claudius ex coniuge nomine Mariana, Christiana scilicet et honesta femina, istum cui tanta gloria debebatur feliciter genuit [...].

³⁸ I V.Rad. 2, 3 : *Beatissima igitur Radegundis natione barbara de regione Thoringa auo rege Bessino, patruo Hermenfredo, patre rege Bertechario, [...].*

classiques, il l'inscrit dans une lignée chrétienne et, ici, dans la descendance d'un martyr : « Son père s'appelait Georges, et Léocadie, sa mère, qui descendait de la lignée de Vectius Epagatus, dont l'Histoire d'Eusèbe atteste le martyr à Lyon³⁹ ». La valeur programmatique de l'origine est ici complètement réinvestie : en descendant d'un des martyrs lyonnais, les plus anciens et célèbres martyrs gaulois, Gall devient implicitement un héritier de leurs vertus et de leur sainteté, donc un être saint avant même de naître et prédisposé à son parcours exemplaire.

I. 2. 2. 2. Les parents

Les autres Vies sont moins détaillées et s'arrêtent à la génération des parents. Dans 7 cas⁴⁰, le nom des deux parents est mentionné, dans 7 cas⁴¹ le nom d'un seul parent qui est le père, ce qui propose un rattachement traditionnel à la *gens* paternelle, sauf dans la *Vie de Vivien*, où c'est la mère, probablement parce que c'est la seule des deux parents à être de religion chrétienne. Définis par leurs *nomina* ou non, les parents sont souvent cités à deux, ce qui correspond à une augmentation de la place des mères par rapport à la biographie classique⁴².

³⁹ V.Patr. VI, 1 : *Pater eius Georgius nomine, mater uero Leucadia ab stirpe Vetti Epagati descendens, quem Lugduno passum Eusebi testatur historia.*

⁴⁰ V.Paulae 4 : *matrem Blesillam et Rogatum [...] patrem* (sa mère Blésilla et son père Rogatus) ; V.Epif. 7 : *Epifanius [...] patre Mauro generatus et matre Focaria editus* (Epiphane fut engendré par son père Maurus et enfanté par sa mère Focaria) ; V.Gen. 1 : *Pater eius Seuerus, mater Geroncia uocitata est.* (Son père s'appelait Sévère, sa mère Gérontie) ; V.Patr. VI, 1 : *Pater eius Georgius nomine, mater uero Leucadia* (Son père s'appelait Georges, et Léocadie, sa mère) ; V.Patr. VIII, 1 : *Florentinus quidam ex senatoribus, accepta Artemia coniuge* (Florentin, l'un des sénateurs, ayant pris pour épouse Artémie) ; V.Germ.Paris. 1 : *Patre Eleutherio matre quoque Eusebia honestis honoratisque parentibus procreatus est.* (Il fut mis au monde par ses parents nobles et de classe sociale élevée, son père s'appelait Eleuthère, sa mère Eusébie.) ; V.Amat. 1 : *Eius autem pater Proclidius civis Autissiodorensis, mater uero Usiciola est nuncupata.* (Son père Proclidius était citoyen d'Auxerre, sa mère s'appelait Usiciola).

⁴¹ V.Ambr. 3 : *Igitur posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio, natus est Ambrosius.* (Ambroise, donc, naquit quand son père Ambroise était préfet du prétoire des Gaules) ; V.Ant.Lerin. 7 : *Benedicitur indiuisa Trinitas Deus noster, qui seruum suum Antonium tanta uirtutum dote sublimem circa Danubii fluminis ripas in ciuitate Valeria Secundino patre lucis huius ianuam iussit intrare.* (Béni soit la Trinité indivisible, notre Dieu, qui a fait franchir la porte du jour d'ici-bas à son serviteur Antoine, sublime par le don de si hautes vertus, près des rives du Danube, dans la cité de Valeria, avec pour père Secundinus.) ; V.Abb.Acaun. 9 : *Hic in adulescentia cum patre Heraclio in Gratianopolitano territorio militiam agitauit.* (Dans sa jeunesse, il servit comme soldat avec son père Héraclius sur le territoire de Grenoble) ; V.Viu. 2 : *Viuianus [...] patrem habuit, qui gentili errore detentus, usque in exitum uitae suae in nullo est sacro, fidei ordine gratia baptismatis innouatus, matrem uero eius Maurellam nomine christianam fuisse relatio manifesta commemorat.* (Vivien avait un père qui, retenu par l'erreur païenne, jusqu'à la fin de sa vie, ne participa à rien de sacré, mais il fut renouvelé selon l'ordre de la foi par la grâce du baptême, mais selon un témoignage sûr, sa mère, du nom de Maurella, était chrétienne) ; V.Lup. 1 : *Fuit namque ex urbe Leocorum familiae primus Epirichio genitus patre* (Il était en effet de la ville de Toul, premier de sa famille, engendré par son père Epirichius) ; I V.Rad.2, 3 : *patre rege Bertechario* (son père le roi Bertecharie) ; V.Patr. IX, 1 : *Aetherio patre progenitus* (né de son père Ethère).

⁴² C'est ce que souligne I. Réal (Réal, 2001, p. 124) à propos des Vies des VI^e-VIII^e siècles.

Presque toujours, l'évocation des parents, même quand ils ne sont pas nommés, s'accompagne d'une mention du milieu social auquel la famille appartient (85 % des Vies qui contiennent la rubrique). C'est là le point potentiellement peu compatible avec l'enseignement évangélique et, en réponse, plusieurs traitements de cette sous-brique narrative peuvent être distingués à l'échelle du corpus.

La majorité des saints (91 %) viennent d'une classe sociale élevée. Paul est l'héritier de parents riches⁴³, de même que Malchus⁴⁴. Ces considérations autant financières que sociales sont héritées de la *Vie d'Antoine*⁴⁵, et sans équivalents exacts dans les Vies postérieures qui se concentrent sur la dimension sociale.

Sulpice Sévère précise que le père et la mère de Martin « n'étaient pas de petites gens, selon l'ordre de ce monde⁴⁶ », ce qui, suivi de la description de l'activité de son père : « D'abord simple soldat, son père fut ensuite tribun militaire⁴⁷ », peut apparaître comme une exagération rhétorique héritée de l'éloge. Paulin de Périgueux reprend l'information mais efface justement le fait que le père de Martin ait commencé sa carrière en bas de l'échelle : « La féconde Pannonie envoya au loin, pour notre salut, cet homme issu de la race, qui n'était pas humble, d'un tribun⁴⁸ ».

Le reste des Vies du V^e siècle, malgré le rejet apparent dans les Vies d'Honorat et d'Hilaire d'Arles, propose également une présentation assez précise du statut toujours élevé de la famille du saint : ainsi, le père d'Ambroise est « préfet du prétoire des Gaules⁴⁹ », les parents d'Augustin sont « honnêtes et de rang curial⁵⁰ », la famille d'Honorat, et celle d'Hilaire d'Arles par conséquent, fut « élevée jusqu'aux consulats », Germain est « issu de parents très illustres⁵¹ ».

⁴³ V.Paul. 4 : *morte amborum parentum in haereditate locupleti Paulus relictus est* (à la mort de ses parents, Paul se retrouva héritier de nombreux biens fonciers)

⁴⁴ V.Malch. 3 : *haeredem familiae* (héritier de la famille).

⁴⁵ Ath., V.Ant.2 : Antoine vend tous les biens hérités de ses parents en entendant une phrase de l'Évangile de Matthieu (Mt 19, 21) : Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans les cieux.

⁴⁶ I V.Mart. 2 : *parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis*.

⁴⁷ I V.Mart. 2 : *Pater eius miles primum, post tribunus militum fuit*.

⁴⁸ II V.Mart. I, v.11-15 : *Quem procul in nostram misit fecunda salute / Pannonia haud humili generatum stirpe tribuni*.

⁴⁹ V.Ambr. 3 : *posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio*.

⁵⁰ V.Aug. 1 : *de numero curialium parentibus honestis*.

⁵¹ V.Germ.Autiss. 1 : *parentibus splendidissimis procreatus est*.

Les Vies du VI^e siècle se font moins précises sur la dignité sociale des parents du saint. Il s'agit de préciser qu'ils sont haut placés (Romain et Lupicin⁵², Eutrope⁵³, Antoine de Lérins⁵⁴, Loup⁵⁵, Césaire⁵⁶, Apollinaire⁵⁷, Hilaire de Poitiers⁵⁸, Aubin⁵⁹, Paterne⁶⁰, Germain de Paris⁶¹, Amâtre⁶², Lautein⁶³, Marcellin⁶⁴, Eptade⁶⁵) ou qu'ils sont, du moins, caractérisés par leur *ingenuitas* (Épiphane⁶⁶, Patrocle⁶⁷, Venance⁶⁸, Libert⁶⁹, Benoît⁷⁰). Cette large prépondérance de naissance noble ou libre sans détails au VI^e siècle témoigne d'une fixation du *topos* : par défaut, un saint est né dans une bonne famille socialement parlant.

Quelques Vies se font plus précises. C'est le cas de trois Vies⁷¹ de la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours : la *Vie de Gall de Clermont*, l'oncle de Grégoire, qui indique que ses parents « appartenaient donc aux rangs des plus éminents sénateurs, si bien qu'il était

⁵² V.Patr.Iur. 4 : *Romanus [...] non adeo exiguae familiae, quantum testatur parentalis diriuata posteritas [...] oriundus fuisse* (Romain était originaire d'une famille loin d'être modeste, tant en témoigne la postérité issue de cette lignée).

⁵³ V.Eut. : *gentilitatis nobilissimae* (d'une famille très illustre).

⁵⁴ V.Ant.Lerin. 7 : *splendore natalium*.

⁵⁵ V.Lup. 1 : *familiae meritis*.

⁵⁶ V.Caes. I, 3 : *Cuius parentes aequae prosapies, quod est magnum et praecipuum honoris ac nobilitatis exemplum, supra omnes concivies suos fide potius et moribus floruerunt*. (Ses parents et ses ancêtres ont brillé, l'emportant sur tous leurs concitoyens avant tout par la foi et par les mœurs, ce qui est le grand et principal exemple d'honneur et de noblesse).

⁵⁷ V.Apol. 1 : *Qui, nobili genere ortu conspicuus, natalium titulos mentis fastigatione sublimans [...] (Lui, d'une noble lignée, remarquable par son origine, sublimant ses titres de naissance par l'élévation de son esprit).*

⁵⁸ V.Hil.Pict. I, 3, 6 : *apud Gallicanas familias nobilitatis lampade non obscurus* (pas obscur par la lampe de sa noblesse parmi les familles gauloises).

⁵⁹ V.Alb. 5 : *Albinus [...] non exiguis parentibus oriundus, immo digni germinis dignissima proles emergens* (Aubin [...] naquit de parents qui n'étaient pas de modeste extraction mais plutôt issus d'une très noble race).

⁶⁰ V.Pat. 3, 9 : *Paternus [...] saeculi ordinem generosis parentibus exortus* (Paterne, né de parents nobles selon l'ordre du monde).

⁶¹ V.Germ.Paris. 1 : *honestis honoratisque parentibus procreatus est* (Il fut mis au monde par ses parents nobles et de classe sociale élevée).

⁶² V.Amat. 1 : *parentibus nobilissimis natus* (né de parents très nobles).

⁶³ V.Laut. 2 : *genere non infimo ortus* (issu d'une lignée pas basse socialement).

⁶⁴ V.Marc.Ebr. 2 : *fuit non infimis, ut fertur, oriundus parentibus* (il naquit de parents pas bas socialement, rapporte-t-on).

⁶⁵ V.Ept. 1 : *Parentibus secundum seculi dignitatem non minimis, sed bene ingenuis* (Ses parents n'étaient pas petits selon la dignité du siècle, mais bien nés).

⁶⁶ V.Epif. 7 : *hominibus ex liquido ingenuitatis fonte uenientibus* (personnes issues de la source liquide de la naissance libre).

⁶⁷ V.Patr. IX, 1 : *Erant enim non quidem nobilitate sublimes, ingenui tamen*. (Ils n'étaient pas à la vérité de haute noblesse, mais cependant de condition libre).

⁶⁸ V.Patr. XVI, 1 : *parentibus secundum saeculi dignitatem ingenuis* (les parents, selon les dignités du siècle, étaient des personnes libres).

⁶⁹ V.Patr. XX, 1 : *genere quidem non senatorio, ingenuo tamen* (s'il n'était pas à la vérité d'extraction sénatoriale, il était cependant de condition libre).

⁷⁰ Greg., Dial. II prol. : *Qui liberiori genere exortus*.

⁷¹ Ces trois saints se trouvent être des parents de Grégoire.

impossible de trouver quiconque dans les Gaules de plus distingué et de plus noble⁷² », où l'on retrouve une parenté avec l'éloge, quand bien même cela s'appuie sur la vérité, la *Vie de Grégoire de Langres*, décrit comme « au nombre des principaux sénateurs⁷³ » et celle de Nizier de Lyon, dont le père est « l'un des sénateurs⁷⁴ ». Les deux Vies de Radegonde, de même, précisent la noblesse princière de sa famille : Venance Fortunat insiste sur le fait que son grand-père et son père étaient rois⁷⁵, Baudonivie, quant à elle, renvoie à la vie précédemment écrite tout en faisant deux fois mentions de l'ascendance royale de la sainte⁷⁶.

Quand elle ne fait pas que l'objet d'une simple mention, cette origine sociale élevée, source de l'embarras de certains hagiographes (Jérôme, Hilaire d'Arles, Honorat de Marseille) bénéficie de deux types de mise en parallèle avec la sainteté d'origine céleste du saint.

Le premier consiste à affirmer que les vertus chrétiennes du héros dépassent sa noblesse terrestre, ce qui sous-entend que cette noblesse, bien que mentionnée, n'a pas d'importance. C'est que dit Paulin de Périgueux, dans sa *Vie de Martin*, quand il oppose père céleste et père terrestre :

Car celui qui l'avait engendré était illustre par la gloire de ses mérites, mais lui fut plus noble que ses ancêtres : tant fut illustre ce saint qui, avec pour père le Christ, a noblement dégénéré par rapport à son père en méprisant ses rites sacrilèges⁷⁷.

On retrouve la même idée à partir du VI^e siècle dans la *Vie d'Épiphanie* : « Mais pourquoi révéler la prérogative de leur sang, eux dont le sommet de la famille et de la noblesse est le fils ?⁷⁸ » et dans la *Vie d'Antoine de Lérins* :

⁷² V.Patr. VI, 1 : *Qui ita de primoribus senatoribus fuerunt, ut in Galliis nihil inueniatur esse generosius atque nobilium.*

⁷³ V.Patr. VII, 1 : *ex senatoribus primis.*

⁷⁴ V.Patr. VIII, 1 : *quidam ex senatoribus.*

⁷⁵ I V.Rad. 2 : *auo rege [...] patre rege.*

⁷⁶ II V.Rad. 1 : *regalia origo uel dignitas [...] De regali progeniae nobile germen erupit. (Son origine ou sa dignité royale [...])*

⁷⁷ II V.Mart. I, 12-15: *Nam genitor clarus meritorum laude, sed iste / nobilior patribus: tam clarus, qui patre Christo / spreuit sacrilegos bene degener in patre ritus.*

⁷⁸ V.Epif. 7 : *Sed quid illorum retexam sanguinis praerogatiuam, quorum familiae et nobilitatis caput est filius ?*

Bien que l'éclat naissant de son esprit lui vînt de la splendeur de ses parents, il fit cependant de l'ombre à cette illustre lignée par le rayonnement de sa propre conduite, surpassant l'honneur de son sang par la clarté de son intelligence, triomphant du lumineux flambeau de sa propre race par la sérénité de ses actes, et victorieux de sa propre origine par laquelle, en naissant, il l'emportait déjà sur tous⁷⁹.

De même, à la fin du siècle, dans la *Vie de Radegonde*, l'origine sociale très élevée de la sainte est mise en perspective avec ses mérites grâce à une gradation *celsa/celsior* : « Radegonde était issue d'une lignée royale pour autant que cela touche à la dignité de ce monde, elle brillait certes par son origine, mais brillait bien plus par son comportement⁸⁰ ».

À partir du VI^e siècle apparaît la seconde manière de combiner origine élevée et qualités chrétiennes : les vertus s'ajoutent à la noblesse terrestre, qui est déjà vertu. Une équivalence se dessine entre noblesse sociale et noblesse de l'âme, association qui connaît un certain succès au siècle suivant⁸¹. C'est ce que les hagiographes de Césaire d'Arles suggèrent au début de sa *Vita* : « Ses parents et ses ancêtres ont brillé, l'emportant sur tous leurs concitoyens avant tout par la foi et par les mœurs, ce qui est le grand et principal exemple d'honneur et de noblesse⁸² ». De même, dans la *Vie d'Aubin*, Fortunat explique ainsi l'alliance de l'aristocratie et de la vertu :

L'honneur qu'il reçut de sa noble ascendance, il l'augmenta par les mérites de sa vie bienheureuse, car en lui le Christ a choisi ce qu'Il glorifierait et fait resplendir ce que le monde doit vénérer⁸³.

Dans ce contexte, la généralisation de l'origine noble ou libre des saints au VI^e siècle, même sans détails, forme de fixation du *topos*, peut être vue comme un

⁷⁹ V.Ant.Lerin. 7 : *Qui quamuis de splendore natalium conscientiae iubar hauserit, tarnen fulgorem stirpis praecipuae morum radiis obumbravit, uincens decorem sanguinis ingenii claritate, dum coruscantem germinis sui lampadam actuum serenitate transcendit, et factus est uictor stemmatis sui, per quod uniuersos nascendo superauit.*

⁸⁰ I V.Rad. 3 : *Radegundis [...] in quantum altitudine saeculi tangit regio de germine orta, celsa licet origine multo celsior actione.*

⁸¹ Godding, 2001, p. 3-6 : les prêtres mérovingiens semblent presque tous appartenir à l'aristocratie ou à une élite locale, si l'on en croit les textes, alors que la réalité devait être plus mitigée.

⁸² V.Caes. I, 3 : *Cuius parentes aequae prosapies, quod est magnum et praecipuum honoris ac nobilitatis exemplum, supra omnes conciuos suos fide potius et moribus floruerunt.*

⁸³ V.Alb. 5, 11 : *decus quo sumpsit ex genere felicitatis uitae meritis ampliauit, dum in illo et quod glorificaret Christus elegit et quod uniuersos ueneretur mundus effulsit.*

réinvestissement de la valeur programmatique de la rubrique de l'origine : la noblesse terrestre est une préfiguration des vertus du saint qui s'additionneront à ce que la naissance lui a déjà donné.

Quelques saints, certes plus rares, sont cependant d'origine moins élevée. C'est le cas d'Achivus (fils de soldat⁸⁴), Marcel (né de parents humbles⁸⁵), Pourçain (esclave⁸⁶) et Bracchion (serviteur d'un noble⁸⁷).

Cette réalité entraîne une variante par inversion dans le traitement de cette sous-brique narrative. En effet, Venance Fortunat propose l'explication inverse. Malgré une origine basse socialement, le saint est élevé par ses vertus : « Marcel, de parents bas, mais brillant par ses mérites⁸⁸ ». On retrouve une justification équivalente dans la *Vie de Libert*, de naissance libre mais pas sénatoriale pour autant : « Comme dès le début de sa vie, il gardait Dieu dans son cœur, bien qu'il n'appartînt pas à la fine fleur de ceux qui sont bien nés, il les éclipsait par ses glorieux mérites⁸⁹ ».

Quant à Pourçain, son état de servitude oriente la préface que Grégoire de Tours donne à sa Vie :

Que de dons sont accordés par Dieu tout puissant à ceux qui se consacrent à son nom et que de récompenses pour leur fidèle service leur sont octroyées sur le trésor de sa bonté ! Il leur promet en effet qu'il leur sera rendu dans le ciel de grands biens, mais ce qu'ils doivent recevoir, fréquemment il le montre déjà clairement dans le siècle. Car bien souvent des esclaves il fait des hommes libres, et des hommes libres d'illustres personnages, suivant ce que dit le psalmiste : De la poussière, il relève le faible, du fumier, il retire le pauvre pour l'asseoir

⁸⁴ V.Abb.Acaun. 9 : *Hic in adulescentia cum patre Heraclio in Gratianopolitano territorio militiam agitavit.* (Dans sa jeunesse, il sert comme soldat avec son père Héraclius sur le territoire de Grenoble).

⁸⁵ V.Marc.Paris. 4 : *Marcellus [...] mediocris parentibus* (Marcel, né de parents humbles).

⁸⁶ V.Patr. V, 1 : *Hic enim servus fertur fuisse cuiusdam barbari.* (Il était en effet, dit-on, l'esclave d'un certain barbare).

⁸⁷ V.Patr. XII, 2 : *Erat autem tunc temporis apud Auernam urbem Sigivaldus magna potentia praeditus, in cuius servitio erat adolescens quidam nomine Brachio [...]. Hic antedictus uir ad capessendam porcorum siluestrium uenationem delegerat.* (À cette époque se trouvait dans la ville de Clermont un homme, Sigivalde, qui, doté d'un grand pouvoir, avait à son service un adolescent du nom de Bracchion [...]. Ce dernier était chargé par l'homme dont je viens de parler de chasser le cochon sauvage).

⁸⁸ V.Marc.Paris. 4 : *Marcellus [...] mediocris parentibus sed meritis celsus.*

⁸⁹ V.Patr. XX, 1 : *qui ab initio Deum in pectore tenens, cum non floreret natalibus, gloriosis meritis praeefulgebat.*

au rang des princes de son peuple. Voilà ce qu'ajoute à ce sujet Anne, épouse d'Elqana : Ceux qui étaient auparavant rassasiés se louent pour du pain et ceux qui étaient affamés sont repus. Et voici encore ce que disait la mère de notre Rédempteur, la vierge Marie : Il a déposé les puissants de leur siège et il a élevé les humbles, et, pareillement, le Seigneur lui-même dans l'Évangile : Les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers. La miséricorde divine touche de son amour le cœur des déshérités, afin qu'aux petits elle donne le statut des grands et que des humbles elle fasse les cohéritiers de l'Unique Engendré. Car à la pauvreté de ce monde, il sera donné la préséance au ciel, où ne peut monter le pouvoir terrestre, en sorte que le rustre accède là où n'a pas mérité d'être admis l'homme vêtu de pourpre. C'est ce qui est arrivé dans les temps présents au bienheureux abbé Pourçain, qu'il a non seulement libéré du fardeau de la servitude terrestre, mais qu'il a aussi ennobli de grands pouvoirs et qu'il a, après la vie d'ici-bas et les tribulations du siècle, établi dans le repos éternel, en le plaçant au milieu des chœurs des anges dont a été exclu le prince de ce monde⁹⁰.

S'appuyant sur l'Écriture (1S 2, 5 ; 1S 2, 8 ; Lc 1, 52 ; Mt 20, 16), il rappelle longuement que ce n'est pas la richesse, ni les honneurs sur terre qui amènent à la sainteté, montrant le renversement des statuts qui doit avoir lieu au ciel. Cela lui permet d'introduire le parcours du héros de la *Vita*, d'esclave à homme libre, à abbé et à habitant du ciel.

Le cas de Pourçain reste singulier, puisque cette humilité et cette pauvreté ne semblent pas choisies, contrairement à d'autres héros de Vies. Ce prologue fonctionne

⁹⁰ V.Patr. V, prol. : *Quanta omnipotens Deus suo dicatis nomine indulgeat, quantaque eisdem pro fideli seruitio benignitatis ope compenset! Magna quidem se pollicetur redditurum in coelo, sed quae accepturi sunt plerumque hoc declarat in saeculo. Nam saepius de seruis liberos, de liberis efficit gloriosos, iuxta illud Psalmographi dictum: Suscitans a terra inopem, et de stercore erigens pauperem: ut collocet eum cum principibus populi sui. De hoc et Anna Helcanae ait: Saturati prius pro pane se locauerunt, et famelici saturati sunt. Ex hoc et ipsa Redemptoris nostri genitrix uirgo Maria dicebat: Deposuit potentes de sede, et exaltauit humiles. Sic et ipse Dominus in Evangelio ait: Erunt primi nouissimi, et nouissimi primi. Micet ergo amore suo diuina misericordia super inopes, ut de paruís magnos statuât, ac de infirmis Unigeniti sui faciat cohaeredes. Praefecit enim de hac mundana egestate in coelo, quo scandere non potuit terrenum imperium ; ut accedat illuc rusticus, quo accedere non meruit purpuratus. Sic nunc de beato Portiano abbate, quem non modo de onere mundani seruitií eruit, uerum etiam magnis uirtutibus sublimauit, atque post mundum et pressuras saeculi in requie aeterna constituit, locauitque eum inter angelorum choros, de quibus expulsus est dominus ille terrenus.*

d'ailleurs en diptyque avec celui de la Vie suivante, la *Vie de Gall*, de condition sociale très élevée, donc le contraire parfait de Pourçain :

Qui est au faite de la noblesse en ce monde aspire toujours à l'assouvissement de ses désirs : il se réjouit des marques d'honneur, se rengorge de ses succès, agite le forum de ses actions en justice, se repaît de rapines, se délecte à la calomnie, recherche les talents d'un or terni ; alors qu'il lui paraît en posséder peu, il brûle davantage d'en amasser encore plus et accumuler de l'or ne fait que rendre ardente sa soif d'en posséder, comme le dit Prudence : Car plus on acquiert d'or et plus on en a soif. Il en résulte que, tandis qu'il jouit avec délectation des pompes du siècle et des vains honneurs, il ne fait nullement appel à sa mémoire pour se représenter les dignités qui sont durables ; et il ne tourne pas son attention vers les biens qui sont invisibles, pourvu qu'il possède ceux qu'il pense, mais à tort, propres à satisfaire tout son être. Cependant il y en a qui, tels des oiseaux s'échappant d'un piège et se dirigeant au plus haut des cieux, se sont, par une disposition d'esprit plus hardie, dégagés de ces liens et qui, après avoir abandonné et exécré les richesses de la terre, se sont de toutes leurs forces attachés à celles du ciel. Tel fut saint Gall, habitant de la ville de Clermont, que ne purent détourner du culte de Dieu ni l'éclat de sa naissance, ni sa position élevée dans l'ordre sénatorial, ni l'opulence de sa fortune ; de même ne purent le détacher de l'amour du Dieu ni l'affection d'un père, ni les caresses d'une mère, ni la tendresse des nourrices, ni le dévouement de ceux qui le portaient au bras. Mais, ayant tenu tout cela pour rien et l'ayant exécré comme du fumier pour se consacrer à l'amour de Dieu et au service de Dieu, il se soumit à la rigueur de la règle monastique⁹¹.

⁹¹ V.Patr. VI, prol. : *Nobilitatis mundanae fastigium semper inhiat cupiditatibus, gaudet honoribus, inflatur occursibus, litibus forum pulsatur, rapinis pascitur, calumniis delectatur, rubiginosi auri talenta desiderat; et dum parua possidere uidetur, ut agglomeret plurima magis accenditur, ingeritque ei congeries auri sitim arduam possidendi, sicut Prudentius ait: Auri namque fames procedit maior ab auro. Vnde fit ut dum gaudet pompis saeculi et uanis honoribus oblectari, nihil ei de mansuris dignitatibus in memoriam reuocetur: nec respicit ad ea quae non uidentur, dummodo illa quibus satiari animum putat, importune possideat. Sed sunt qui se de his nexibus, tanquam aues de muscipulis euolantes, et ad altiora tendentes, mentis alacrioris ingenio absoluerunt, ac relictis exosisque terrenis facultatibus, totis se uiribus ad illa quae sunt coelestia aptauerunt. Sicut sanctus Gallus incola Arvernae urbis, quem a Dei cultu abstrahere non potuit, nec splendor generis, nec celsitudo senatorii ordinis, nec opulencia facultatis; quem separare a Dei amore non potuit, nec dilectio patris, non matris blanditiae, non amor nutricum, non*

La parallèle de situation, la reprise du terme *stercus* (fumier), pousse à considérer les deux prologues comme les deux faces du rapport à l'ordre social et une présentation du champ des possibles pour accéder à la sainteté quelle que soit sa situation d'origine.

Le fait de remonter rarement plus haut que les parents a cependant pour effet de proposer un saint plus détaché de tout poids ancestral que ses prédécesseurs païens, presque un *homo nouus*. La mise en parallèle de l'ascendance et des vertus personnelles donne une place supérieure à celles-ci, ce qui contribue à définir le saint comme un être qui a sa valeur par lui-même et par la grâce de Dieu. Le manque de détails, pour les saints de haute naissance, en particulier, peut être vu comme une volonté de séparer le saint de son milieu pour proposer une vision de la sainteté comme accessible à tous, peu importe l'origine sociale.

Il ne faut cependant pas exagérer ce détachement des dignités mondaines. La brique littéraire, de fait, n'est presque jamais absente et, même si elle est traitée avec rapidité, la quasi-généralisation de la naissance noble ou libre montre qu'il est important pour les hagiographes de souligner que leur héros ne vient pas d'un état de servitude et est donc issu d'une situation socialement correcte. Le déplacement de la vraie noblesse, de la noblesse terrestre à la noblesse céleste, a pour conséquence de créer un nouveau type d'héritage, cette fois religieux.

I. 3. La religion des ancêtres

I. 3. 1. Une nouveauté des Vitae sanctorum

Aux deux grandes catégories de la rubrique de l'origine classique (lieu de naissance et parentèle), l'hagiographie tardo-antique ajoute une troisième, l'appartenance religieuse des ascendants. Dès le début du genre de la Vie, la question de la religion des parents est une information importante pour les hagiographes. Les premiers saints pour lesquels cette brique narrative est présente sont issus de parents païens. C'est le cas d'Hilarion et de Martin. Pour Sulpice Sévère, même, cette information vient

obsecundatio baiulorum: sed his omnibus pro nihilo ductis, et tanquam stercora exosis, Dei se dilectioni, Dei se officio uouens, monasteriali se districtioni subegit. Sciebat enim iuuenilis feruoris flammis non aliter posse deuincere, nisi censurae canonicae et disciplinae seuerissimae subderetur. Sciebat enim se ab humilitate saeculi ad altiora subleuaturum, et per patientiam tolerationis ad illam excelsi apicis gloriam euecturum, quod postea probauit euentus.

contrebalancer l'ascendance socialement élevée de Martin : « Ses parents n'étaient pas de petites gens, selon l'ordre de ce monde, mais ils étaient païens⁹² », ce qui dessine une hiérarchie des valeurs. Le saint apparaît ainsi remarquable par sa foi qui n'est pas héritée : Hilarion est « une rose épanouie sur des ronces⁹³ » et Martin se rend à l'église à l'insu de ses parents⁹⁴, tel un nouveau jeune Jésus resté au temple de Jérusalem.

La *Vie d'Augustin* est la première à présenter les parents du saint comme chrétiens⁹⁵, ce qui constitue une exagération de Possidius, Augustin expliquant lui-même dans ses *Confessions* les opinions de son père : « Ainsi, je croyais déjà, ma mère aussi, et toute la maison, à l'exception de mon père seul⁹⁶ ».

Au début du VI^e siècle, comme Grégoire de Tours le fera plus tard avec les ancêtres lointains, Ennode de Pavie christianise partiellement le motif. S'il précise que les parents d'Épiphanie sont « issus de l'ondoyante source de la naissance libre⁹⁷ », il mentionne aussi un personnage important de la famille de sa mère qui se trouve être non un homme politique ou un héros, mais un évêque : « Focaria, qui appartenait à la race de saint Miroclet, confesseur et évêque⁹⁸ ». La *Vie d'Oyend* propose une modification du motif assez semblable à celle de la *Vie d'Épiphanie*. En effet, le père du futur moine n'est pas caractérisé par une appartenance sociale, mais par son statut religieux : « C'est là que le père d'un fils si saint, par décision épiscopale et approbation du peuple, fut élevé à la dignité sacerdotale et constitué prêtre⁹⁹ ». De même, à la fin du siècle, Quintien est présenté comme « neveu de l'évêque Fauste qui passe pour avoir ressuscité sa mère¹⁰⁰ », ce qui l'inscrit dans une lignée de sainteté, ainsi que Grégoire de Tours le suggère en commençant la phrase suivante par cette expression : « désigné par avance pour la sainteté¹⁰¹ ».

La *Vie de Vivien* choisit même de ne préciser que cette information au sujet des parents du saint, avec une valorisation de la mère, chrétienne et nommée, par rapport au père, qui reste anonyme :

⁹² I V.Mart. 2 : *parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis, gentilibus tamen.*

⁹³ V.Hilarion. 2 : *rosa de spinis floruit.*

⁹⁴ I V.Mart. 2 : *inuitis parentibus ad ecclesiam confugit seque catechumenum fieri postulavit.* (malgré ses parents, il chercha refuge dans une église, et demanda à devenir catéchumène).

⁹⁵ V.Aug. 1 : *christianis progenitus erat* (il était né de parents chrétiens).

⁹⁶ Aug, Conf. I, 17 : *Ita iam credebam et illa et omnis domus, nisi pater solus.*

⁹⁷ V.Epif. 7 : *hominibus ex liquido ingenuitatis fonte uenientibus.*

⁹⁸ V.Epif. 7 : *quae sancti etiam Mirocletis confessoris et episcopi tangebatur prosapiem.*

⁹⁹ V.Patr.Iur. 120 : *Atque inibi pater sanctissimae prolis iudicio pontificali plebisque testimonio exstitit in presbyterii dignitate sacerdos.*

¹⁰⁰ V.Patr. IV 1 : *nepos Fausti episcopi, qui genetricem suam suscitasse.*

¹⁰¹ V.Patr. IV, 1 : *sanctitate praeditus.*

Vivien avait un père qui, retenu par l'erreur païenne, jusqu'à la fin de sa vie, ne participa à rien de sacré, mais il fut renouvelé selon l'ordre de la foi par la grâce du baptême. Quant à sa mère, du nom de Maurella, selon un témoignage sûr, elle était chrétienne¹⁰².

De même, dans la *Vie de Maxime*, c'est aussi la religion des parents qui est leur unique description, ce qui permet à Dynamius ce qui devient une variante commune de la brique littéraire dans les *Vitae* : le saint comme chrétien depuis la naissance, par opposition au converti (« Né de parents chrétiens, il fut aussitôt chrétien¹⁰³ »). Grégoire de Tours, dans la *Vie de Venance*, associe les deux informations : les parents du saint sont « libres et catholiques¹⁰⁴ ».

La foi des parents du saint semble donc jouer dans ces Vies le même rôle que l'ascendance sociale dans une *Vita* ou un éloge classique. Des ancêtres chrétiens sont gage de valeur pour l'avenir comme l'étaient des ancêtres païens. Naître chrétien de parents chrétiens, voire d'une lignée glorieuse d'évêques ou de saints, apparaît comme une prédisposition naturelle à la grandeur religieuse de la même manière que la gloire d'ancêtres nobles ou héroïques rejaillit sur le héros d'une Vie classique. Ces Vies, donc, proposent une variation possible à l'indication sociale que le genre, en se définissant, cherche à rejeter, qui serait son remplacement par une hérédité religieuse, même si les deux ne sont pas forcément réellement distincts.

I. 3. 2. Une noblesse céleste

En conséquence de cela, les Vies présentent des figures qui viennent faire redoubler les ascendants humains et proposer une parenté religieuse. De fait, si la vraie famille du saint est celle de Dieu Père, ainsi que les rappellent les *Vitae*, des hommes jouent toutefois un rôle parental de guide pour les jeunes saints.

Chez les saints nés de parents païens, les pères de substitution chrétiens accompagnent le moment de la conversion et les débuts de la vie consacrée. C'est le cas d'Antoine pour Hilarion qui, au moment du décès du moine égyptien, déplore que « le

¹⁰² V.Viu. 2 : *Viuianus [...] patrem habuit, qui gentili errore detentus, usque in exitum uitae suae in nullo est sacro, fidei ordine gratia baptismatis innouatus, matrem uero eius Maurellam nomine christianam fuisse relatio manifesta commemorat.*

¹⁰³ V.Max. 3 : *Christianis parentibus editus, factus ilico Christianus.*

¹⁰⁴ V.Patr. XVI, 1 : *ingenuis atque catholicis.*

monde entier soit privé d'un tel père (*parente*)¹⁰⁵ ». Sous la plume de Sulpice Sévère, Martin remplace son père païen, et qui ne veut pas se convertir contrairement à sa mère, par Hilaire de Poitiers qui le traite avec affection. Dans la réécriture versifiée de Paulin de Périgueux, la scène de conversion de sa mère souligne la place égale de la parenté spirituelle et de la parenté terrestre :

Mais lorsque, sous la conduite du Seigneur, Martin se fut présenté aux regards de ses parents, alors qu'une perdition endurcie retenait son père, parce que l'habitude la lui conseillait, et que celui-ci refusait d'entendre les paroles du salut qui lui était apporté, alors du moins, par un don du Christ, il reçut sa mère dans la foi. Ô femme comblée par un si grand enfantement, pour avoir mis au monde un fils par lequel elle est née à Dieu, et être devenue en un seul accouchement à la fois mère et enfant ! Génitrice qui devait être engendrée, elle a auparavant fait naître de son bienheureux sein celui dont elle a reçu maintenant le jour par le baptême¹⁰⁶.

L'inversion absolument paradoxale entre Martin et sa mère, dont il devient le parent spirituel, montre le déplacement que veut instaurer l'hagiographie qui fait du baptême la vraie naissance et de l'acteur de la conversion le nouveau parent.

Le même décalage de la parentèle terrestre à la parentèle spirituelle se retrouve dans la *Vie d'Honorat d'Arles*. Le baptême du saint est tout d'abord présenté comme sa vraie naissance, ce qui fait de Dieu son unique père, écartant de fait son père biologique jamais nommé :

À quoi bon en dire plus ? Il se montra soudain tout entier si différent de lui-même que celui qui l'avait engendré se lamentait comme un père qui aurait perdu son fils. Et en vérité, il était mort pleinement à lui-même selon le corps mais sa vie était toute spirituelle.

¹⁰⁵ V.Hilarion. 19 : *totus mundus tali parente orbatus est.*

¹⁰⁶ II V.Mart. I, 228-235 : *Ast ille ut Domino duce contigit ora parentum,
cumque patrem durata usu suadente teneret
perditio, ingestae renuentem uerba salutis,
tum saltim matrem Christo donante recepit.
O tanto partu felix enixaque natum
per quem nata Deo est, unoque et mater et infans
facta puerperio ! Genetrix generanda beato
ante utero peperit per quem nunc orta lauacro est.*

Cette attitude suscita de la part de ses parents une totale opposition. Alors pour la première et seule fois de sa vie, il fut rebelle à son père quand il affirma être fils d'un Dieu Père, ayant ordonné dès lors, selon la sentence de Salomon, ses affections en Dieu¹⁰⁷.

Il s'agit d'une application de ce que son hagiographe préconise dans le début de la *Vita* comme la voie de la sainteté sous la forme d'une vérité générale : « Nul n'est plus heureux au séjour des cieux que celui qui, après avoir répudié le noble lignage de ses pères, a choisi de se réclamer de la seule ascendance du Christ¹⁰⁸. ».

Ce décalage de la parentèle réapparaît, de manière plus humaine, au chapitre 23 qui rapporte la conversion d'Hilaire par Honorat qui devient, en tout point, son parent spirituel. Tout le passage est parcouru par une forte intertextualité avec les *Confessions* d'Augustin¹⁰⁹ et, en particulier, avec la description de l'attitude de Monique, la mère du saint¹¹⁰, proposant ainsi l'idée d'une nouvelle naissance d'Hilaire.

<i>Vie d'Honorat</i>	<i>Confessions</i>
23, 6 : <i>Quae tempestates diuersarum et inter se compugnatum uoluntatem excitatae sunt !</i>	VIII 10, 23: <i>animam unam diuersis uoluntatibus aestuare</i>
23, 6 : <i>Quotiens sibi in animo meo uelle et nolle successit !</i>	VIII 9, 21 : <i>Ego eram qui uolebam, ego, qui nolebam</i>
23, 8 : <i>Gratias tibi, Iesu bone, gratias tibi qui dirupisti uincula mea.</i>	VIII 1, 1: <i>Recorder in gratiarum actione [...] : Dirupisti uincula mea.</i>

¹⁰⁷ V.Hon. 8 : *Et quid plura ? Ita repente totus ex alio alius ostenditur, ut non aliter genitor ipsius quam orbatus filio pater lamentaretur. Et uere plena mortificatio corporis, sed uita illic spiritus erat. Tota hinc parentum persecutio suscitatur. Tunc solum et primum patri contumax fuit, cum Dei patris filius esse contendit, ordinata iam tunc in Deo, sicut Salomon praecepit, caritate.*

¹⁰⁸ V.Hon. 4 : *Nemo est in caelestibus gloriosior quam qui repudiato patrum stemmate, elegit sola Christi paternitate censeri.*

¹⁰⁹ Le choix des *Confessions* d'Augustin comme modèle littéraire n'est pas anodin. En effet, il s'agit d'un texte célèbre que les lecteurs de la *Vita* sont susceptibles de reconnaître. Cela a pour conséquence de faire d'Hilaire un nouvel Augustin, ce qui résonne particulièrement dans le contexte de la controverse sur la grâce. En effet, en se plaçant en équivalent du plus fervent défenseur de la grâce, Hilaire appuie la position semi-pélagienne qui est celle des moines provençaux et fait de sa personne un garant de la véracité de leur doctrine.

¹¹⁰ Courcelle, 1968, p. 402.

24, 1: <i>Educit me secum, suam praedam; gaudet, triumphat, exultat.</i>	VIII 12, 30: <i>Inde ad matrem ingredimur, indicamus: gaudet. Narramus quemadmodum gestum sit: exultat et triumphat.</i>
--------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tableau 6 : Parallèles entre Honorat (Vita Honorati) et Monique (Confessions)

Les premiers pas d'Hilaire à Lérins sont ensuite une véritable deuxième enfance, avec le recours au lexique du nourrisson : « Il me nourrit d'abord de lait, ensuite d'aliments solides, m'abreuve même à cette source abondante de sagesse qui était en lui¹¹¹. » Honorat est donc comme un parent complet pour Hilaire, qui renaît, allaité non pas par le lait terrestre de sa mère mais par le lait céleste de la parole divine que lui dispense Honorat.

Honorat de Marseille reprend entièrement ce thème dans la *Vie d'Hilaire d'Arles*. En effet, alors qu'il affirme lui aussi refuser d'honorer le *topos* de l'origine et ne mentionne pas le nom ou le lieu de vie des parents du saint, il ouvre le récit par la narration de la conversion d'Hilaire sous la férule d'Honorat d'Arles présenté comme la figure parentale par excellence :

Honorat donc, père de bienheureuse mémoire, qui, en vue de l'immortalité de la vie nouvelle, désirait faire renaître cet homme des entrailles de sa tendresse, abandonna, mais bien peu, la communauté qu'il avait rassemblée pour Dieu. L'affection pour un tel fils le ramena vers cette patrie d'où l'avait chassé l'amour céleste¹¹².

L'hagiographe qualifie Honorat de *pater* et ce terme ne peut pas être uniquement compris au sens de « père des moines » puisque la définition d'Hilaire comme *filius* juste après nous impose de le considérer aussi dans le cadre d'une relation entre parent et enfant. Comme dans la *Vie d'Honorat*, la figure du fondateur de Lérins remplit le rôle des deux parents, puisque le père veut aussi faire « renaître [Hilaire] des entrailles de sa tendresse », donc, telle une mère, accoucher spirituellement de lui.

¹¹¹ V.Hon. 24: *Alit primum lacte et postmodum cibo potat me profluo illo qui in se erat caelestis fonte sapientiae.*

¹¹² V.Hil.Arel. 3 : *Hunc igitur dum beatae memoriae Honoratus pater in nouae uitae immortalitatem cuperet pietatis regenerare uisceribus, congregationem per se Domino conquistam paucillulum dereliquit. Ad patriam, ex qua eum amor caelestis expulerat, tanti filii reuocauit affectus.*

La dynamique se poursuit tout au long de la scène de conversion où Honorat est de nouveau appelé pater et s'adresse à Hilaire par le mot *filius* : « Mais le bon père désirait vivement libérer par ces exhortations cette âme enchaînée au bonheur du monde : 'Moi, mon fils [...]'¹¹³. »

Il y a donc création d'une noblesse de lignée spirituelle¹¹⁴ qui remplace la noblesse de lignée humaine, même s'il est délicat de vraiment séparer les deux du fait du lien de sang qui unit les deux évêques d'Arles, et l'hagiographe insiste sur ce point en représentant la succession épiscopale comme la transmission du rôle de *pater familias* d'un père à son fils, avec une grande insistance sur le mot de *pater* :

Bien que tu veuilles jouir pour toi de la retraite, bien que l'habitude qui t'attache au désert te captive, toi qui abandonnes ton père, tu reviendras plus tard, devenu père toi-même¹¹⁵.

L'auteur complète lui-même cette généalogie avant tout religieuse en se décrivant comme le fils spirituel d'Hilaire qu'il appelle son *peculiaris pater*¹¹⁶.

Au VI^e siècle, beaucoup de saints ont un mentor, en particulier dans leur jeune âge, qui prend la forme d'un père spirituel. Dans plusieurs cas, la parentèle humaine et la parentèle religieuse fusionnent puisque, comme c'était le cas pour le duo Honorat d'Arles/Hilaire d'Arles, le père spirituel est un parent plus âgé de la famille : un oncle dans la *Vie d'Antoine de Lérins* (Constance de Lauriacum¹¹⁷) ou un parent non situé exactement par rapport au noyau familial dans la *Vie de Césaire* (Éone, que cette

¹¹³ V.Hil.Arel. 3 : *Sed pius pater his adhortationibus animum mundi prosperitate constrictum solvere gestiebat* : « *Ego, fili* [...] »

¹¹⁴ De même, dans la *Vie de Germain d'Auxerre* (chap. 23), Constance souligne l'affection d'Hilaire pour Germain qu'il aime comme un père : *Qui uenerabilem sanctum affectu ut patrem, reuerentia ut apostolum sublimabat*. (Il élevait le vénérable saint par son affection au rang d'un père).

¹¹⁵ V.Hil.Arel. 8 : *Licet uelis proprio gaudere secreto, licet consueto heremi rapiaris affectu, patrem deserens pater effectus postmodum reuerteris*.

¹¹⁶ V.Hil.Arel. 2 : *Hilarii peculiaris patris*.

¹¹⁷ V.Ant.Lerin. 10 : *Antoni nostri patruus* (l'oncle paternel de notre Antoine).

proximité familiale réjouit¹¹⁸) et dans la *Vie de Germain de Paris* (Scupilion¹¹⁹). L'abbé joue également ce rôle de substitut religieux aux parents, en particulier pour les saints entrés enfants au monastère : c'est le cas de Lupicin et Romain pour le jeune Oyend qui égale tant à ses pères spirituels que les moines suivants se demandent à qui il ressemble le plus, comme on ferait d'un enfant entre son père et sa mère :

En lui, vraiment, conflua la double profusion de grâces accordée aux bienheureux Abbés qui l'avaient spirituellement emporté hors de sa demeure terrestre, si bien que la génération qui suivit immédiatement celle de ces Abbés hésitait déjà, se demandant si, en Oyend, elle devait plutôt contempler l'image de Lupicin ou celle de Romain¹²⁰.

L'évêque a le même statut pour les saints qui rejoignent jeunes le clergé (Crispin pour Épiphanie¹²¹, Ambroise de Saintes pour Vivien¹²²), ce qui correspond dans l'un et l'autre cas au titre qui est donné à ces prélats responsables de communauté (*pater* ou *abbas*).

Du côté féminin, le modèle du parent spirituel se retrouve dans la *Vie de Geneviève*. Germain d'Auxerre, qui la repère et lui permet d'exprimer sa vocation, joue tout d'abord le rôle d'un guide spirituel pour l'enfant qu'il appelle *filia*¹²³ « ma fille ».

¹¹⁸ V.Caes. I, 10 : *Post aliquos autem dies suprascriptae personae suggesserunt sancto Eonio episcopo ciuitatis, dicentes esse quendam penes se uenerabilem monachum et omni laude praecipuum, cuius personam deberet familiari et priuata interrogatione cognoscere. Iubet igitur eum ad se perducere. Praesentatum ergo sibi sanctum Caesarium uenerabilis Eonius episcopus diligentius percunctatur, qui ciues esset, quibusue parentibus fuerit procreatus. Cumque incolatum ciuitatis et parentum publicasset originem, congaudens sancta alacritate episcopus dixit : « Meus es, fili, conciuus pariter et propinquus : nam et parentes tuos reminiscor optime, et per consanguinitatem parentali recordatione complector. » Coepit ergo iuuenem, non ut peregrinum siue extraneum, sed respectu adtentiori intimis cordis oculis contemplari. (À quelques jours de là, les personnes dont nous venons de parler firent savoir au saint évêque de la cité, Éone, qu'il y avait chez elles un certain moine vénérable et au-dessus de tout éloge dont il serait bon qu'il fasse connaissance en l'interrogeant familièrement en privé. Celui-ci ordonne donc qu'il soit conduit jusqu'à lui. Saint Césaire lui ayant été présenté, le vénérable évêque Éone l'interroge avec soin, lui demandant de quelle cité il était et qui étaient ses parents. Comme il expliquait où se trouvait sa cité et quelle était l'origine de ses parents, l'évêque lui dit, dans un grand élan de joie et d'enthousiasme : « Fils, tu es à la fois mon concitoyen et mon parent ; de fait, je me souviens très bien de tes parents, je leur suis très attaché et je garde le souvenir de notre parenté par les liens du sang. » Il commença dès lors à regarder le jeune homme non comme quelqu'un de passage ou comme un étranger, mais avec la considération plus attentive des yeux du cœur.)*

¹¹⁹ V.Germ. Paris. 8 : *parentem suum sanctum Scupilionem.*

¹²⁰ V.Patr.Iur. 125 : *In quo uere ita beatorum abbatum, qui eum in spiritu de incolatu terrestri eduxerant, gratiarum gemina confluit ubertas, ut succedua quoque posteritas, utrum in Eugendo Lupicinum potius suspiceret an Romanum, iudicio fluctuaret incerto.*

¹²¹ V.Epif. 19-20 : *Pascebatur alumni sui optabili conversatione pater et in omnibus eius actibus oculos amoenabat.* (Le père [Crispin] se repaissait de la conduite désirable de son élève et était rempli de joie à la contemplation de ses actions.)

¹²² Ambroise prend Vivien sous son aile avec une piété paternelle (V.Viu. 2 : *paterna pietate*).

¹²³ V.Gen. 5.

Plus tard, quand elle est menacée de mort, c'est encore son intercession qui viendra la protéger, comme une figure parentale. Geneviève possède également une *mater spiritualis*¹²⁴ mère spirituelle (marraine ou vierge consacrée plus âgée qui la supervise) qui la recueille à Paris à la mort de ses parents. De même, dans la *Vie d'Hilaire de Poitiers* de Venance Fortunat, c'est le saint qui devient le vrai père de la jeune Florence qu'il a baptisée aux dépens de son père biologique :

Florence, abandonnant ses parents et s'attachant à ses traces, le suivit jusqu'à Poitiers : Son père, pour elle, n'était pas celui qui l'avait fait naître, mais celui qui l'avait fait renaître, proclamait-elle.¹²⁵

Il y a donc, dans le même temps que l'attention est désormais portée sur la religion des parents, une multiplication des figures parentales mentionnées dans le début des *Vitae*. À la parentèle biologique s'ajoutent des pères et mères spirituelles, à l'origine d'une nouvelle naissance ou enfance du saint après sa conversion et son entrée dans la vie religieuse, sans oublier le Père par excellence, placé à la tête de la famille des chrétiens, Dieu, le seul nécessaire ainsi que le rappelle Venance Fortunat dans la *Vie d'Aubin* :

En lui, dans les débuts d'une tendre jeunesse, brilla une telle ferveur de foi qu'il a préféré pour l'amour du Christ abandonner des parents dont l'enfance d'habitude ne cesse d'avoir un besoin pressant et qu'il a fui les affections charnelles comme des ennemis de l'âme, croyant qu'il lui suffisait de planter toute son affection dans le Père céleste seul¹²⁶.

La rubrique narrative de l'origine, typique du début d'une Vie, est donc majoritairement présente dans les Vies de saints des IV^e, V^e et VI^e siècles et elle recoupe les deux aspects classiques de son traitement, l'origine géographique et l'origine familiale. Le traitement de la rubrique s'inscrit clairement dans la lignée des textes

¹²⁴ V.Gen. 9.

¹²⁵ V.Hil.Pict. I, 7, 23 : *Quae Florentia relictis parentibus uestigiis eius inhaerens usque Pictavis perducta est: patrem se habere non a quo generata est, sed per quem regenerata est, praedicabat.*

¹²⁶ V.Alb. 5, 12 : *Qui inter ipsa nouellae iuuentutis exordia tanto fidei feruore flagrauit, ut parentes ad quorum desiderium solet infantia festinanter recurrere pro karitate Christi magis iste uoluntarie reliquisset et uelut hostes animae carnales affectus effugisset, credens sibi sufficere, si omnem dilectionem in solo caelesti patre plantaret.*

antérieurs, bien qu'il y ait un certain manque de précisions, qui existe par ailleurs pour l'ensemble des noms propres attendus des Vies. Plusieurs inflexions du *topos* sont cependant discernables : une gêne des hagiographes face à l'origine sociale élevée de leur héros, qui doit faire l'objet d'une articulation méticuleuse avec l'injonction de pauvreté et de simplicité du message évangélique, et un remplacement, seulement parcellaire, de l'ascendance sociale par une ascendance religieuse. Les vertus païennes dont le héros classique, bien né, héritait de ses ancêtres deviennent la foi ce qui permet de faire du saint, qui l'a reçue dès sa naissance, quelqu'un dont l'origine est d'être chrétien. La noblesse de la lignée devient une noblesse religieuse, en partie détachée de la société humaine, et la parentèle terrestre se trouve redoublée par une parentèle céleste, un mentor chrétien et Dieu le Père lui-même.

II. La naissance

Selon les règles de la rhétorique classique et selon l'ordre chronologique de la vie humaine, après la brique littéraire des origines vient celle de la naissance. Elle englobe, dans les *Vitae* et les éloges classiques, les présages qui entourent la naissance et qui annoncent, ainsi, la destinée particulière du héros du texte¹²⁷. Peuvent s'ajouter à cela les réactions de l'entourage lors de la naissance.

Cette rubrique n'est présente que dans un tiers des Vies de notre corpus (28 Vies¹²⁸), mais elle n'est pas toujours traitée non plus dans les textes classiques, ce qui ne fait pas de cette fréquence modérée un signe majeur de transformation de la topique de la Vie.

II. 1. Des êtres élus

13 Vies commencent le récit de l'existence même du saint par un événement exceptionnel qui a une valeur de préfiguration du statut d'homme de Dieu pour le héros. Ces scènes ont à la fois un hypotexte biblique et une origine classique à plusieurs dimensions. En effet, la naissance du Christ et de Jean-Baptiste sont marquées par des

¹²⁷ Pernot, 1993, p. 156-7.

¹²⁸ Paul, Hilarion, Martin, Ambroise, Augustin, Martin (Paulin), Épiphanie, Antoine de Lérins, Oyend, Geneviève, Fulgence, Césaire, Aubin, Paterne, Germain de Paris, Radegonde, Amâtre, Benoît, Lupicin (Grégoire de Tours), Quintien, Gall, Nizier de Lyon, Patrocle, Venance, Nizier de Trèves, Libert, Médard, Lubin.

événements miraculeux mais aussi de nombreuses figures vétérotestamentaires voient leur venue au monde annoncée et accompagnée par des signes (Isaac, Jérémie pour citer les plus connus). Dans le même temps, le présage qui accompagne la naissance, présent dans les Vies classiques et encouragé par la théorie de l'éloge, connaît un succès particulier dans les Vies de philosophes et de *théioi andres*, ce qui place le passage, quand il est présent dans notre corpus, au croisement de plusieurs héritages.

II. 1. 1. Ab utero matris

La *Vie de Germain de Paris* et la *Vie de Nizier de Lyon* de Grégoire de Tours sont les seules à évoquer un événement précédant la naissance du saint, signe de sa nature élue avant même sa sortie du ventre de sa mère¹²⁹.

La *Vita Germani* de Venance Fortunat s'ouvre sur un événement miraculeux antérieur à la naissance. En effet, le futur saint accomplit un miracle depuis le ventre maternel en survivant à deux tentatives d'avortement¹³⁰.

Sa mère, parce qu'elle l'avait conçu en son sein peu de temps après son autre enfant, mue par une honte féminine, voulait tuer le bébé avant la naissance. Puisque, alors qu'elle avait pris une potion afin que la substance abortive le fit sortir de son ventre, elle ne put pas lui nuire, elle se couchait sur le ventre afin d'étouffer sous son poids celui que les poisons n'avaient pas réussi à blesser. La mère combattait le tout petit, le bébé s'opposait au sein dans lequel il était : c'était donc un combat entre la femme et ses entrailles. La mère se blessait mais elle ne faisait aucun mal à l'enfant : son « fardeau » luttait pour que sa génitrice ne fût pas parricide. Cela se passa afin que, conservé sain et sauf, lui-même vint au monde sans blessure et rende sa mère innocente de ses actes¹³¹.

¹²⁹ Pour une synthèse sur les présages reçus par les mères enceintes dans la littérature non biblique, voir Lanzoni, 1927.

¹³⁰ L'avortement est une pratique condamnée par l'Église (par exemple, Césaire, *Sermon XLIV*, 2 : « Qu'aucune femme n'absorbe de drogues pour se faire avorter et qu'elle ne tue pas ses enfants conçus ou déjà nés ; que toute femme qui aura fait cela sache, en effet, qu'elle aura à plaider sa cause devant le tribunal du Christ avec ceux qu'elle aura tués »). Néanmoins, dans la continuité des méthodes de la période classique – par le recours à des potions abortives essentiellement –, des avortements sont quand même pratiqués (Riché, 1967), comme l'attestent les textes de condamnation du haut Moyen Âge à ce sujet (loi wisigothique, bréviaires des îles britanniques).

¹³¹ V.Germ. Paris. 1 : *Cuius genitrix, pro eo quod hunc post alterum intra breue spatium concepisset in utero, pudore mota muliebri cupiebat ante partum infantem exstinguere: et accepta potione*

Chapitre 5

Dans cette scène, l'accent est mis sur l'acharnement de la mère de Germain qui a recours à deux méthodes différentes. La survie de Germain n'arrive donc que grâce à une véritable lutte, marquée par le lexique de la bataille (*certabat, pugna, laedebatur, illaesus*), entre deux combattants inégaux. L'insistance sur la faiblesse du futur saint Germain, rappelée particulièrement par le diminutif *paruulo*, permet de rendre plus frappante l'identité du vainqueur de la lutte : l'enfant, non seulement, ne meurt pas mais encore, Fortunat l'écrit deux fois, il évite à sa mère de commettre un péché (*ne genitrix fieret parricida et matrem redderet innocentem*).

Cette survie miraculeuse se rapproche de l'élection biblique de prophètes¹³², et même du Christ, depuis le ventre de leur mère. À Germain s'applique aussi la parole reçue par Jérémie (Jr 1, 5) : « Avant même de te former au ventre maternel, je t'ai connu ; avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré ; comme prophète des nations, je t'ai établi¹³³. »

Le passage est redoublé par le récit d'un deuxième miracle dans l'enfance de Germain, dont la thématique évoque les rebondissements de la comédie ou du roman : au chapitre suivant, il échappe à une tentative d'empoisonnement par sa tante jalouse qui aboutit au handicap permanent de son cousin :

Ensuite, alors que, enfant, il fréquentait l'école d'Avallon avec son parent Stratidius, la mère de ce dernier, pour s'emparer de son héritage, caressa dans son esprit de tuer le jeune garçon. Elle versa donc dans un petit verre un poison bien préparé, dans une autre du vin, et ordonna à une servante de tendre à son fils le vin et à Germain la mixture quand tous deux arriveraient. Mais la domestique, par ignorance, inverse le flacon toxique et la boisson normale, donne à saint Germain le vin et à Stratidius le poison, et, alors que le décès est préparé pour l'innocent, c'est le coupable qui tombe dans le piège. Sa mère, quand elle apprit ce qui s'était passé, accusa à grands cris et pleurs la jeune fille d'avoir tué son fils. Même si, grâce aux soins qui lui furent abondamment prodigués, la mort ne l'emporta pas après cette

ut abortiuum proiceret, dum nocere non posset, incubabat in uentre, ut pondere praefocaret quem uenena haedere non ualerent. Certabat mater cum paruulo, renitebatur infans ab utero: erat ergo pugna inter mulierem et uiscera. Laedebatur matrona, nec nocebatur infantia: oblucebatur sarcina, ne genitrix fieret parricida. Id actum est, ut seruatus incolumis, ipse illaesus procederet, et matrem redderet innocentem.

¹³² Sur la stylisation biblique dans l'hagiographie tardo-antique, voir Van Uytvanghe, 1998.

¹³³ Jr 1, 5 : *Priusquam te formarem in utero, noui te, et antequam exires de uulua, sanctificaui te, et prophetam in gentibus dedi te.*

inversion des boissons, Stratidius resta cependant marqué par le signe de la mort¹³⁴.

De nouveau, la survie du saint est imprévue, miraculeuse, elle laisse entendre que Germain est destiné à une vie exceptionnelle. Le motif narratif est cette fois moins prophétique que romanesque : on le retrouve par exemple presque à l'identique dans le livre X des *Métamorphoses* d'Apulée dans lequel une belle-mère, vexée de voir ses avances repoussées par son beau-fils¹³⁵, décide de l'empoisonner. Là aussi, le propre fils de la femme boit la potion et se trouve condamné à la place de la victime prévue. La transposition d'un thème venu du roman et du conte dans un contexte sérieux et chrétien introduit une forme de merveilleux qui repose sur le plaisir du lecteur de voir récompensé le bon et puni le méchant au terme d'un retournement de situation amené par un bref suspens. La scène repose ainsi sur des mécaniques proprement narratives qui fonctionnent à l'échelle de la vignette, ce qui annonce la structure morcelée de la Vie, dont presque tous les chapitres peuvent être extraits pour servir d'*exemplum* dans un autre type de texte, comme un sermon par exemple.

Ce modèle prophétique qui préside aux premiers instants de la vie du héros de la *Vita* est nettement plus explicite dans la *Vie de Nizier de Lyon* de Grégoire de Tours. En effet, les paroles que prononce la mère du saint et qui annoncent le destin épiscopal de son enfant sont précédées d'un prologue consacré au thème de l'élection divine. Grégoire rappelle que les hommes choisis pour servir le royaume de Dieu le sont dès avant la naissance, et il appuie ses dires sur cinq références bibliques venues de l'Ancien et du Nouveau Testament. Après trois citations : « Avant que je t'eusse formé dans le ventre de ta mère, je t'ai connu ; et avant que tu fusses sorti de son sein, je t'ai consacré¹³⁶ » (Jr 1, 5), « Venez, vous les bénis de mon Père, possédez le royaume préparé pour vous depuis la création du monde¹³⁷ » (Mt 25, 34) et « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son Fils¹³⁸ » (Rm 8, 29), l'hagiographe illustre

¹³⁴ V. Germ. Paris. 5 : *Deinde cum Auallone castro cum Stratidio propinquo puer scolis excurreret, mater parentis, ut suam hereditatem acquireret, de adolescentis fallitura nece tractavit. Quae temperatam potionem in ampullulam condidit, uinum quoque in alteram, praecipiens puellae, ut uenientibus ambobus illi porregeret de uino isti de maleficio. Sed ignorans ministra ampullulam mutat et pocula, uinum sancto Germano uenenum dat Stratidio, et dum insonti praeparatur interitum, auctor cadet in laqueum. Quo mater eius cognito puellam increpat cum fletu extinxisse se filium. Cui Stratidio sollicito inpenso studio, facto de ipsis maleficiis uario etsi mors uitam non abstulit, tamen signum mortis infixit.*

¹³⁵ Il s'agit aussi d'une réécriture du mythe de Phèdre dans un cadre plus léger.

¹³⁶ Jr 1, 5 : *Priusquam te formarem in utero, noui te, et antequam exires de uulua, sanctificaui te.*

¹³⁷ Mt 25, 34 : *Venite benedicti Patris mei, percipite paratum uobis regnum a constitutione mundi.*

¹³⁸ Rm 8, 29 : *Quos [...] praesciuit, et praedestinauit conformes fieri imaginis Filii sui.*

son propos grâce à deux exemples, les naissances annoncées d'Isaac et de Jean Baptiste, invitant le lecteur à se remémorer les annonces faites à Abraham¹³⁹ et Zacharie¹⁴⁰.

Dès lors, quand commence la *Vie de Nizier*, aucun doute n'est permis quant à l'interprétation que propose Grégoire des paroles que la mère du saint prononce alors qu'elle est enceinte. Tout en traitant de manière classique les attendus de la rubrique de la naissance que, cultivé, il connaît, Grégoire choisit de se rattacher à une autre tradition, biblique, et d'inscrire le futur évêque de Lyon dans une lignée de patriarches et de prophètes.

Il fait débiter ainsi le récit même de la *Vita* :

Un homme de rang sénatorial donc, du nom de Florentius, marié à une femme appelée Artemia, alors qu'il avait déjà deux enfants, fut demandé comme évêque de la ville de Genève et, comme il avait déjà obtenu l'accord du prince, il revint chez lui et annonça à sa femme ce qui s'était passé. Quand celle-ci entendit la nouvelle, elle répondit à son mari : « Mon très doux époux, je te le demande, renonce à ce projet et ne recherche pas l'épiscopat de cette ville, parce que, moi, je porte dans mon ventre un évêque que j'ai conçu de toi.¹⁴¹ »

Grégoire propose de nouveau une comparaison biblique, avec Abraham et Sarah recevant la nouvelle de la naissance d'un fils, ce qui, par extension de l'analogie, fait de Nizier un nouvel Isaac, un nouveau patriarche dès sa conception :

Après avoir entendu son épouse, l'homme sage se remémora ce que, un jour, une voix divine avait annoncé au bienheureux Abraham, source de notre foi : Prête l'oreille à tout ce que pourra te dire Sara¹⁴².

Dans ces deux Vies, donc, si le modèle classique est sous-jacent, le parallèle volontairement dessiné, et explicitement dans la *Vie de Nizier*, est biblique. L'événement

¹³⁹ Gn 18, 5.

¹⁴⁰ Lc 1, 5-25.

¹⁴¹ V.Patr. VIII, 1 : *Igitur Florentius quidam ex senatoribus accepta Artemia coniuge, cum duos iam haberet liberos, ad episcopatum Ianubensis urbis expetebatur, et re iam obtenta cum principe, ad domum reuertitur, coniugique quae egerat nuntiauit. Quod illa audiens respondit uiro : Desine, quaeso, dulcissime coniux, ab hac causa, et ne quaesieris episcopatum urbis, quia ego ex conceptu a te sumpto episcopum gero in utero.*

¹⁴² V.Patr. VIII, 1 : *Vir sapiens audita uxore, rememorans illud quod uox diuina quondam principio fidei nostrae Abrahae beato praeceperat : Omnia quaecunque dixerit tibi Sara, audi uocem eius.* (Gn 21, 12. Il s'agit du texte d'une Vieille latine, non de la Vulgate)

antérieur à la naissance fait du saint un futur patriarche et prophète. Dans ce cas, il ne s'agit plus seulement de souligner narrativement l'exceptionnalité à laquelle le saint est promis, mais aussi de faire de lui le pendant moderne des figures vétéro-testamentaires, digne d'être au centre des *noua exempla fidei* qui sont les équivalents des *uetera testamenta*¹⁴³.

De la même manière, bien que ce discours soit placé plus tard dans la vie de la sainte, Germain prophétise la sainteté de Geneviève depuis ses origines. Alors qu'il vient d'arriver à Nanterre et de rencontrer l'enfant, il s'exclame :

Les anges du Ciel célèbrent le mystère de sa naissance avec grande joie et exultation, sachez-le. Elle sera grande devant le Seigneur et nombre de gens, parce qu'ils admireront sa vie et la sainteté de son propos, s'éloigneront du mal ; convertis d'une vie immorale et impure au Seigneur, et devenus des hommes religieux, ils obtiendront en suivant son exemple à la fois rémission des péchés et les récompenses du Christ¹⁴⁴.

Si le modèle christique est perceptible, avec les anges qui chantent la naissance et la prophétie de grandeur faite par Anne et Siméon, c'est un modèle prophétique avant tout, avec une forte intertextualité avec la naissance de Jean Baptiste telle qu'elle est rapportée par Luc (Lc 1, 14-15¹⁴⁵).

II. 1. 2. A cunabulis sacris

Des scènes comparables surviennent plus tard dans l'enfance du saint dans 10 Vies. L'hagiographe de Romain de Blaye transforme l'élection *ab utero matris* en élection *a cunabulis sacris* et la *Vie de Nizier de Trèves* de Grégoire de Tours commence par l'inscription du bébé dans sa destinée glorieuse à venir puisque, dès sa naissance, un signe indique qu'il sera évêque : il naît avec une tonsure ecclésiastique :

Le saint évêque Nizier, donc, fut désigné comme un clerc dès le moment même de sa naissance. En effet, alors qu'il était mis au monde, on

¹⁴³ *Passion de Perpétue et Félicité*, 1.

¹⁴⁴ V.Gen. 4 : *In huius natiuitate magnum gaudium et exultatione caelebratum mysterium in celo noueritis ab angelis. Erit haec magna coram Domino, et multi eius uitam propositumque sanctum mirantes, declinabunt a malo, et ab improba atque inpudica uita conuersi ad Dominum hac religiosi effecti, et remissionem peccatorum et premia Christi eam sectantes sunt percepturi.*

¹⁴⁵ Lc 1, 14-15 : Tu seras dans la joie et l'allégresse, et beaucoup se réjouiront de sa naissance, car il sera grand devant le Seigneur.

vit sa tête toute dépouillée de cheveux, comme c'est habituel chez les bébés naissants, mais une rangée de petits poils se trouvait tout autour, de telle sorte qu'on pensa qu'ils formaient une tonsure cléricale¹⁴⁶.

Le fait correspond parfaitement à la définition classique de la rubrique : un événement singulier qui accompagne la venue au monde. La première phrase énonce la lecture à faire de la situation avant que la particularité capillaire du petit Nizier ne soit expliquée, ce qui crée une attente et le désir d'une justification de cette annonce pour le moins surprenante. Grégoire met donc en scène l'événement pour le faire correspondre au *topos* et rejoint ainsi ce qu'il a écrit dans sa préface à la *Vie* de l'autre Nizier, celui de Lyon : l'enfant est élu dès le début de sa vie.

À ces signes prénataux ou de naissance, il est possible d'ajouter ceux que vivent Ambroise et Épiphanie, encore nourrissons au berceau, qui répondent à la même fonction littéraire. Chez Paulin, les parents du futur évêque de Milan sont témoins d'un miracle impliquant des abeilles :

Un jour que le bébé avait été placé dans la cour du prétoire et qu'il dormait la bouche ouverte, soudain un essaim d'abeilles survint qui recouvrit si bien son visage et sa bouche qu'elles faisaient procession pour entrer et sortir en alternance de sa bouche ! Le père, qui se promenait non loin avec la mère et sa fille, tout en empêchant que la servante qui s'était chargée du soin de nourrir le bébé ne les chassât, craignant de les voir faire du mal au bébé, le père attendait avec les sentiments d'un père de savoir quel dénouement allait clore le prodige¹⁴⁷.

L'événement merveilleux est immédiatement analysé comme un *miraculum* par l'hagiographe qui s'appuie sur les écritures (Pr 16, 24) pour expliciter le sens de ce qui vient de se passer :

De fait, le Seigneur œuvrait dès ce moment-là sur l'enfance de son serviteur, afin que s'accomplît la Parole : « Les bons propos sont comme les

¹⁴⁶ V.Patr. XVII, 1: *Igitur sanctus Nicetius episcopus ab ipso ortus sui tempore clericus designatus est. Nam cum partu fuisset effusus, omne caput eius, ut est consuetudo nascentium infantum, a capillis nudum cernebatur: in circuitu uero modicorum pilorum ordo apparuit, ut putares ab eisdem coronam clerici fuisse signatam.*

¹⁴⁷ V.Ambr. 3: *Qui infans in area praetorii in cuna positus, cum dormiret aperto ore, subito examen apum adueniens faciem eius atque ora compleuit, ita ut ingrediendi in os egrediendique frequentarent uices. Quae pater, qui propter cum matre uel filia deambulabat, ne abigerentur ab ancilla, quae curam nutriendi infantis susceperat, prohibens – sollicita enim erat ne infanti nocerent -, exspectabat tamen patrio adfectu, quo fine illud miraculum clauderetur.*

rayons du miel. » De fait, cet essaim d'abeilles générant pour nous les « rayons » de ses écrits qui allaient clamer les dons divins et élever les cœurs des hommes de la terre vers le ciel¹⁴⁸.

Ambroise est ainsi prédisposé à la prédication et à l'exégèse biblique, ainsi que, plus globalement, au talent littéraire. En effet, le choix de l'image des abeilles et du miel des paroles n'est pas une image simplement biblique : cet événement merveilleux évoque aussi les récits sur la naissance du poète Pindare qui, ayant vécu un fait comparable, est appelé à composer son œuvre poétique¹⁴⁹.

Ce miracle des abeilles est complété, au chapitre suivant, par une anecdote impliquant le petit enfant et sa famille :

Plus tard, ayant grandi, et se trouvant à Rome avec sa mère, veuve, et sa sœur qui venait de faire profession de virginité, [...] ayant vu que les gens de la maison, sa sœur, sa mère, baisaient les mains de prêtres, lui-même, pour jouer, offrait sa main droite, disant qu'il convenait aussi de le faire pour lui dans la mesure où il allait être, répétait-il, évêque¹⁵⁰!

De nouveau, le fait doit être compris comme une préfiguration de l'avenir : « c'était l'Esprit du Seigneur qui parlait en lui, lequel le nourrissait en vue du sacerdoce¹⁵¹ ». Selon une logique à la fois païenne¹⁵² et chrétienne, ces signes prédisposent Ambroise à son destin saint.

On retrouve une scène comparable dans la *Vie d'Épiphanie* : ce ne sont pas des abeilles qui entourent le saint, mais une lumière éclatante¹⁵³ :

En effet, alors qu'il était un bébé allaité dans ses langes, de nombreuses personnes virent son berceau briller d'une lumière céleste, de telle sorte que cet éclat resplendissant sur lui et le surplombant montrait la

¹⁴⁸ V.Amb. 3: *Operabatur enim iam tunc Dominus in seruili sui infantia, ut inpleretur quod scriptum est: "Fauis mellis sermones boni". Illud enim examen apud scriptorum ipsius nobis generabat fauos, qui caelestia dona adnuntiarent et mentes hominum de terrenis ad caelum erigerent.*

¹⁴⁹ Une bonne synthèse de tous les textes évoquant cette légende se trouve dans l'article de K. Tomc (Tomc, 2018, p. 238-240). Moins souvent que pour Pindare, des récits comparables sont proposés dans des scholies à propos d'autres poètes : Sophocle, Ménandre ou Homère.

¹⁵⁰ V.Amb. 4 : *Postea uero, cum adoleuisset et esset in urbe Roma constitutus cum matre uidua et sorore, quae uirginitatem iam fuerat professa [...], cum uideret sacerdotibus a domestica, sorore uel matre manus osculari, ipse ludens offerebat dexteram, dicens et sibi id ab eis fieri oportere, siquidem episcopum se futurum esse memoraret.*

¹⁵¹ V.Amb. 4: *Loquebatur enim in illo Spiritus Domini, qui illum ad sacerdotium nutrebat.*

¹⁵² Loriol, 2016.

¹⁵³ Ennode apprécie particulièrement les métaphores lumineuses pour parler du pouvoir (Bührer-Thierry, 2004)

clarté future de son esprit et signalait déjà alors ses mœurs brillantes à venir par un rayonnement symbolique¹⁵⁴.

Cet événement est d'autant plus marquant que la *Vita* ne contient aucun autre miracle. De la même manière que dans la *Vie d'Ambroise*, le miracle est expliqué par l'hagiographe (« un signe du ciel¹⁵⁵ »). Le même miracle de la lumière au-dessus du berceau se retrouve à la fin du VI^e dans la *Vie d'Avit d'Orléans*¹⁵⁶.

Toute cette thématique lumineuse – Ennode n'emploie pas moins de sept mots différents¹⁵⁷ – fait écho au prénom du saint, Épiphane, « lumineux »¹⁵⁸. Ce rapport entre nom et destinée se retrouve dans la *Vie de Fulgence* (« prévoyant en quelque sorte ce qu'il serait un jour, Mariana lui donna aussitôt le surnom de Fulgence¹⁵⁹ ») et dans la *Vie de Nizier de Lyon* (« sa femme mit au monde un garçon qu'elle appela à son baptême Nicetius (Nizier¹⁶⁰), comme pour signifier qu'il serait vainqueur du monde¹⁶¹ »).

De même, toujours chez Ennode, la *Vie d'Antoine de Lérins*, sans proposer à son lecteur de miracle dans l'enfance, s'attarde sur le héros quand il n'est encore qu'un nourrisson au sein de sa mère.

Alors qu'il tétait encore le sein maternel, pas un instant il ne fut délaissé par la grâce divine qui connaissait d'avance son destin et la dispensation céleste ne permit pas que vécût démuné de sa faveur celui dont elle attesta la perfection en la récompensant de ses efforts¹⁶².

¹⁵⁴ V.Epif. 8 : *Nam dum esset in crepundiis lactantis infantiae, fulsisse eius cunabula superno lumine uidere conplurimi, uti futuram mentis claritatem lustrans eum et praecedens fulgor ostenderet secururumque splendorem in moribus iam tunc typica luce signaret.*

¹⁵⁵ V.Epif. 8 : *signo caelitus.*

¹⁵⁶ V.Auit. 1 : *Natum illum fore beatum nocturno tempore cum magno splendore ueridica relatione compertum est, ita ut obstetricum subito dilapsum hospitio lumen coeleste tegeter famulatum, et tanti miraculi splendore percussae pauescerent intuendum. Iam tunc Dominus sibi famulum praescius in ipso ortu sanctificauit futurum.* (Il avait été rapporté, par un récit véridique, que le bienheureux naîtrait pendant la nuit au milieu d'un grand éclat, de telle sorte que, d'un coup, une lumière céleste couvrit tout le groupe des sages-femmes qui était dispersé dans la maison et qu'elles se figèrent, frappées de peur, en regardant l'éclat d'un si grand miracle. Déjà, à ce moment, le Seigneur, connaissant ce que son serviteur deviendrait à l'avenir, le sanctifia dès sa naissance.)

¹⁵⁷ *Fulsisse ; lumine ; claritatem ; lustrans ; fulgor ; splendorem ; luce.*

¹⁵⁸ Ce lien entre *omen* et *nomen* remonte à la Rome profane (cf. Loriol, 2016, p. 47).

¹⁵⁹ V.Fulg. 1, 4 : *quasi praescia qualis esset futurus, Fulgentium nominauit.*

¹⁶⁰ Le nom Nicetius vient du grec νίκη qui signifie « victoire ».

¹⁶¹ V.Patr. VIII, 1 : *mulier enixa est puerum, quem quasi uictorem futurum mundi Nicetium in baptismo uocitauit.*

¹⁶² V.Ant.Lerin. 8 : *Qui dum adhuc de matris penderet uberibus, quem praesciuit Dei gratia, non reliquit, nec passa est inopem fauoris existere dispensatio caelestis, quem remunerandis plenum studiis adprobauit.*

Ennode insiste sur la grâce de Dieu qui accompagne Antoine dès ses premiers instants et qui le guidera toute sa vie. Cette précision, qui est une forme courte du motif de la naissance, met l'accent sur l'une des raisons possibles du développement de cette rubrique par tous les hagiographes qui s'y arrêtent : il s'agit de montrer clairement le rôle de la grâce de Dieu dans la vie du saint et de répondre en contexte chrétien aux prodiges qui accompagnaient la naissance des *summi uiri*, les saints chrétiens étant ainsi considérés comme les *summi uiri des christiana tempora*.

Quelques miracles de l'enfance ont la même fonction dans l'économie du texte. Ainsi, la mère de Geneviève devient aveugle quand elle cherche à empêcher la fillette de se rendre à l'église¹⁶³, ce qui évoque la punition de Zacharie qui devient muet quand il doute du rôle de son fils à venir et qui ne retrouve sa voix que lorsqu'il écrit qu'il faut lui donner le nom demandé par l'ange (Lc 1, 8-63). La colombe qui se pose sur la tête du jeune Yrieix et qui, de manière assez plaisante, ne veut plus le quitter¹⁶⁴ montre l'élection du saint, selon un modèle toujours biblique, mais plus christique¹⁶⁵ que prophétique.

¹⁶³ V.Gen. 7 : *Factum est autem post dies aliquod, cum mater eius die sollempni ad ecclesiam pergeret, et Genouefa, quam domi remanere preceperat, nequaquam possit abigere, clamantem sibi cum lacrimis et dicentem : « Ego fidem, quam sancto Germano pollicita sum, Christo me consolante, seruabo et ecclesiae liminibus frequentabo, ut sponsa Christi esse merear, quatenus margaritis ac uestibus eius digna reperiar », ilico mater eius iracundia repleta, ut filiae alapam dedit, statim luminum percussa est orbitatem. Tribus namque mensibus minus a biennio nutu diuine magestatis ad manifestandam gratiam Genouefae hanc perpessa est cecitatem. Tandem aliquando recordata est mater eius, quid tunc testimonii de filia sua, summus pontifex Germanus dedisset ; uocans eam ad se, ait ei : « Accipe auritorium, properans perge ad puteum, exhibe aquam, obsecro te, filia mi. » Que con summa festinatione ad puteum uenisset et super marginem putei fleret, eo quod propter eam mater lumen amiserit, deinde, ut distitit flere, impleto uasculo, ad celum, cum fide et ueneratione aquam a filia sua allata, insuper ipsa sperante, ab ea crucis uexillo signata accepit, de qua fumentans sibi oculos, paululum cernere cepit. Cumque hoc bis terque fecisset, lumen amissum pristinumque recepit. (Quelques jours plus tard, sa mère se rendait à l'église pour une fête ; et bien qu'elle lui ait commandé de rester à la maison, elle se trouva incapable de se défaire de Geneviève qui la poursuivait de ses cris en pleurant : « Moi, disait-elle, avec l'appui du Christ, je garderai fidèlement la promesse que j'ai faite à saint Germain et je serai assidue à l'église pour obtenir la grâce d'être l'épouse du Christ, afin qu'il me juge digne de ses perles et de ses vêtements ! » Sitôt qu'elle eut, pleine de colère, giflé sa fille, la mère fut frappée d'un aveuglement soudain. De fait, elle endura cette cécité vingt-et-un-mois durant par décision de la majesté divine, pour manifester la grâce de Geneviève. Sa mère finit un jour par se souvenir du témoignage que le grand évêque Germain avait jadis rendu à sa fille. Elle la fit venir et lui dit : « Prends une cruche, va vite au puits ; puise de l'eau, ma fille, je t'en prie. » Geneviève se rendit au puits en toute hâte et pleura sur sa margelle, parce que sa mère avait perdu la vue à cause d'elle, puis, quand elle eut fini de pleurer, remplit le récipient et rapporta l'eau à sa mère. Quant à sa mère, elle éleva ses mains vers le ciel et reçut avec foi et vénération l'eau apportée par sa fille, suggérant en outre que cette dernière la marquât du signe de la croix : grâce à une application de cette eau sur ses yeux, elle commença à voir quelque peu et, quand elle eut renouvelé l'application une fois puis deux, retrouva sa vie d'avant, qu'elle avait perdue.)*

¹⁶⁴ Hist.Franc. X, 29.

¹⁶⁵ Comme lors du baptême de Jésus : Matthieu 3, 13-17 ; Marc 1, 9-11 ; Luc 3, 21-22. Une scène comparable a lieu dans la *Vie d'Hilaire d'Arles* pour signifier son élection à l'épiscopat malgré ses réticences et sa fuite.

Médard, encore écolier, prédit l'avenir épiscopal de son camarade de classe Eleuthère¹⁶⁶ « comme un prophète ».

Dans la *Vie de Paterne* de Venance Fortunat, La tunique du saint enfant, volée par un oiseau et restée intacte malgré les intempéries¹⁶⁷, semble annoncer miraculeusement la constance à venir du saint¹⁶⁸. Ce prodige n'a aucune inspiration biblique et ne reçoit pas d'explication de l'hagiographe, ce qui présuppose que le lecteur doit comprendre le sens du miracle par lui-même. Le fait que ce type d'événement soit attendu à ce moment du récit doit pousser le destinataire à décoder l'anecdote et à ne pas la voir comme un simple « effet de réel » sans autre signification que le plaisir du texte.

Mais l'inscription dès l'enfance la plus frappante dans une lignée d'hommes choisis par Dieu est sûrement celle du jeune Oyend dans la *Vie des Pères du Jura*¹⁶⁹ de Viventiole. Alors qu'il n'est qu'enfant, saint presque dès le berceau¹⁷⁰, il fait une vision spectaculaire qui occupe plusieurs chapitres et dont la finalité est clairement énoncée par l'hagiographe : « pour que ce père vénérable et son saint fils ne demeurent pas dans l'incertitude quant au goût et aux promesses de la béatitude à venir¹⁷¹ ». L'enfant, accompagné de Romain et de Lupicin, est tout d'abord amené à contempler les étoiles du ciel et Viventiole le compare à Abraham (« comme autrefois le patriarche Abraham à la nombreuse postérité : et déjà il lui était dit aussi, en une sorte de langage figuratif : 'Telle

¹⁶⁶ V.Med. 6 : *Dum adhuc esset in scolis uir sanctus, paruus et innocens, dicit ad Eleutherium quendam puerulum conparem, quod publica in actione comitiuam adsumeret, et cum triginta annorum uitae spatium caperet, ipsum dixit futurum summum dei pontificem, qui in Tornaco ciuitate pastor est datus ecclesiae. Ita sanctus quod praedixit quasi propheta diuino spiritu iam probauit.* (Alors que l'homme saint était à l'école, jeune et innocent, il dit à Eleuthère, l'un de ses petits camarades, qu'il aurait la charge de comte dans la société civile puis que, après trente ans, il serait un très grand évêque de Dieu, qui serait donné comme pasteur à l'église de la ville de Tournai. Ainsi, le saint connu à l'avance grâce à l'inspiration divine tel un prophète ce qu'il annonçait.)

¹⁶⁷ V.Pat. 3, 11 : *Cuius mater iam conuerso infantulo dum tunicam uellet facere, orditam telam casu super tectum inposuit. Quae subrepta ab aue quae dicitur miluus et ad nidum suum perducta post expleta anni unius spatia reperta est incorrupta, ita ut eius stamen nec hiemalis imber neque feruor aestiuus filo putrescente solueret, sed integra perstitit, ac si tunc fuso torquente de manu pendula lanificae processisset.* (Sa mère, alors que le petit garçon était déjà parti [au monastère], désirant lui faire une tunique, posa par hasard la toile tissée sur le toit. Un oiseau qu'on appelle milan la souleva et l'emporta dans son nid, mais, alors qu'un an s'était écoulé, on la retrouva intouchée, de sorte que ni la pluie hivernale, ni la chaleur estivale n'avaient distendu la toile et fait pourrir le fil, elle était restée intacte au contraire, comme si elle sortait du fuseau tourné par la main en suspens de la fileuse.)

¹⁶⁸ Le miracle ne reçoit aucune interprétation de la part de l'hagiographe, contrairement à ce que proposent les autres *Vies*.

¹⁶⁹ V.Patr.Iur. 121-125.

¹⁷⁰ V.Patr.Iur. 121 : *paene incunabilis.*

¹⁷¹ V.Patr.Iur. 121 : *ne uenerabilis pater ipsius uel suboles sancta ab affectu profectuque futurae beatitudinis tenerentur incerti.*

sera ta descendance'. »¹⁷²), ce qui lui permet d'actualiser la promesse reçue par le patriarche, d'une manière que l'hagiographe qualifie lui-même de *typice*¹⁷³ : la descendance sera de nombreux moines. Le terme de *typice* est d'habitude utilisé pour qualifier les figures de l'Ancien Testament par rapport au Christ ou à l'Église. Le fait que Viventiole applique le mot à ce qui annonce le destin du saint souligne l'ampleur du modèle christique dans l'écriture du personnage d'Oyend, qui devient presque un *alter Christus*.

La vision se poursuit par l'apparition d'une foule de gens qualifiés par la suite de mortels, par opposition aux anges, probablement des saints puisqu'ils sont ensuite emmenés aux cieux. Cette multitude est comparée à un essaim d'abeilles¹⁷⁴, analogie déjà employée par Viventiole pour décrire la croissance du monastère des deux premiers pères du Jura¹⁷⁵, ce qui peut faire de la foule des moines et des moniales. Viennent ensuite des anges qui chantent la gloire de Dieu et prononcent une phrase venue de la bouche du Christ dans l'Évangile : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie¹⁷⁶ ». Puis la vision se termine.

Oyend se voit alors inscrit dans une lignée de prophètes et d'hommes choisis, et destiné à une existence sainte, ce que comprend son père lors du récit de la vision que lui fait son fils après coup : « Et le saint prêtre reconnu d'emblée à qui devait par excellence être voué un fils si saint.¹⁷⁷ » L'attitude d'Oyend à son réveil, en outre, est absolument identique à celle du jeune Samuel en 1S 3, 5. Comme le prophète, après avoir entendu Dieu le choisir, le saint court vers une figure d'autorité qui est aussi un garant religieux : le grand prêtre Eli pour Samuel, son père qui est aussi prêtre pour Oyend. Cette comparaison avec Samuel, ici seulement suggérée, est formulée explicitement dès le chapitre suivant quand, encore jeune, « comme le fut autrefois Samuel¹⁷⁸ », Oyend est confié au père Romain.

¹⁷² V.Patr.Iur. 121 : *quasi quondam multigena Abraham patriarcha, intuitu diligenti prospiceret, atque ipsi typice iam quodammodo dicebatur : Sic erit semen tuum.* (Gn 15, 5).

¹⁷³ V.Patr.Iur. 121 : *typice.*

¹⁷⁴ V.Patr.Iur. 122 : *tamquam enormitas apum in modum mellificantis* (c'est comme un énorme essaim d'abeilles, semblable à une grappe mellifique). De même, V.Patr.Iur. 16 : *coeperunt exinde uenerabilia patrum examina, uelut ex referto apum alueario [...] diffundi.* (Les essaims vénérables des Pères se dispersèrent de tous côtés, comme d'une ruche pleine).

¹⁷⁵ V.Patr.Iur., 16. La référence aux abeilles peut aussi évoquer la *Vie d'Ambroise*. Néanmoins, le vocabulaire employé n'est pas le même et l'analogie n'est pas la même.

¹⁷⁶ Jn 14, 6 : *Ego sum Via et Vita et Veritas.*

¹⁷⁷ V.Patr.Iur. 124 : *Confestim namque presbyter sanctus, cui potissimum proles sanctissima dicari deberet, agnuit.*

¹⁷⁸ V.Patr.Iur. 125 : *tamquam Samuhel quondam [...] oblatus est*

Viventiole propose, grâce à cette longue scène, une mini catéchèse sur la sainteté. Oyend, de fait, se trouve triplement destiné à avoir cette vie parfaite : il est saint de lignée biologique, en tant que fils d'un père religieux et prophète lui-même puisqu'il sait décoder les signes célestes, il découvre par cette vision qu'il est un citoyen du paradis qu'il rejoindra à sa mort et, en devenant le protégé de Romain, déjà présenté comme saint, il est promis à marcher sur ses pas. Dans le même temps, l'attitude docile du troisième Père du Jura, comparé à Samuel, fait de lui un être ouvert à la voix de Dieu qui lui annonce sa destinée. Ainsi l'hagiographe résout par ce récit la nécessité de présenter explicitement l'action de la grâce divine sur le saint et son désir de souligner le caractère exceptionnel du héros, qui, ici, agit bien en ne rejetant pas son potentiel.

II. 2. Imiter des êtres exceptionnels

Ces signes, qui sont de véritables miracles, sont à la croisée des traditions. Le songe, en particulier, a une ascendance à la fois biblique et classique¹⁷⁹. Il s'agit, donc, pour les Vies qui possèdent cette brique littéraire, de souligner, comme dans les textes païens, la destinée grandiose à venir du héros de la Vie et de faire de lui un homme choisi par Dieu dès le tout début de son existence, comme les miracles le prouvent. Ce dernier point s'inscrit directement dans les débats sur le rôle de la grâce divine qui secouent les siècles d'écriture des Vies. En effet, mis à part les tout premiers textes, antérieurs à la résolution de la controverse pélagienne, les *Vitae* ont à cœur de se situer dans la lignée des décisions conciliaires et de la doctrine retenue par l'Église. Le miracle situé en tête de Vie permet donc de représenter visuellement l'action de la grâce de Dieu dans la vie du saint sans laquelle l'homme ne peut être sauvé.

Dans le même temps, en accord avec la visée classique du genre de la Vie rappelé par les hagiographes eux-mêmes, il est essentiel que le personnage principal puisse être un modèle imitable par les destinataires et que son parcours, exemplaire, soit un guide pour que tous, à sa suite, accèdent au ciel.

Les Vies, avec cette brique littéraire, sont donc, pour la première fois, confrontées à une tension entre l'héroïsme singulier de leur saint et la nécessité de le rendre imitable. Pour la résoudre, la plupart des textes envisagent simultanément plusieurs accès à la sainteté selon les rubriques traitées. C'est Grégoire de Tours, dans la *Vie des Pères*, qui

¹⁷⁹ Amat, 1985.

aborde le problème plus frontalement, grâce aux possibilités littéraires que lui offre le choix d'écrire une Vie collective.

Ses préfaces sont le lieu de réflexion sur l'origine de la sainteté et trois formes, non nécessairement incompatibles, se dessinent que le prologue de la première Vie, en particulier, la *Vie de Lupicin et Romain du Jura*, résume à lui seul par toutes les façons d'envisager la sainteté pour en saisir toutes ses dimensions :

C'est en effet à ceux qui ont été prédestinés qu'il revient d'accomplir cela avec l'aide de Dieu : dès les vagissements du berceau – ainsi qu'on le lit souvent au sujet de nombre d'entre eux –, ils ont mérité de connaître le Seigneur et, l'ayant connu, ne se sont jamais écartés de ses commandements et, après le sacrement du baptême, ils n'ont pas souillé par des actes impurs la robe blanche comme la neige de la souveraine régénération. À bon droit, ils suivent l'Agneau partout où il va, eux que, dans sa blancheur sans pareille, l'Agneau a lui-même couronnés de lys d'une beauté jamais fanée par les ardeurs de la tentation. Enfin, c'est avec ces diadèmes que le suprême souverain, étendant sa droite, stimule les débutants, soutient ceux qui luttent pour la victoire, pare les vainqueurs, en arrachant aux gémissements terrestres ceux qu'il a par avance marqués du sceau de son nom et qu'il élève, glorieux, jusqu'aux joies célestes. Au nombre de ces élus blancs comme neige, figurent, je n'en doute pas, ceux-là qui, répandant la lumière dans les sombres lieux du désert jurassien, n'ont pas seulement mérité de faire d'eux-mêmes le temple de Dieu, mais ont aussi préparé des tabernacles dans beaucoup d'âmes pour la grâce de l'Esprit saint¹⁸⁰.

Grégoire évoque tout d'abord une sainteté d'élection, ceux qui ont été « prédestinés » et pour qui cela se manifeste dès la naissance. La précision « ainsi qu'on

¹⁸⁰ V.Patr. I, prol. : *Praedestinatorum est enim ista cum Dei ope perficere, qui ab ipsis cunabulorum uagitibus, ut saepe de multis legitur, Dominum scire meruerunt, cognitoque eo, nunquam ab eius praeceptionibus recesserunt, neque post baptismi sacramentum niveam illam pollentemque regenerationis stolam impudicis actibus polluerunt. Qui merito sequuntur Agnum quocumque ierit, quos ipsius Agni candor egregius liliis decoris nullo tentationis aestu marcentibus coronauit. His denique sertis, dextera inclytæ dominationis extenta, inchoantes provocat, uincentes adiuuat, uictores adornat, quos nominis sui titulo praesignatos de terrenis gemitibus eleuans, in coelorum euehit gaudia gloriosos. De quorum niueo electionis numero et illos esse non ambigo, qui Iurensis eremi opaca lustrantes, non modo se Dei templum efficere meruerunt, uerum etiam in multis mentibus Spiritus sancti gratiae tabernacula parauerunt.*

le lit souvent au sujet de nombre d'entre eux » évoque toute la littérature hagiographique antérieure et la fixation du *topos* sous cette forme aux yeux du grand lecteur de Vies qu'est Grégoire. Cette sainteté d'élection devient, au fil de la phrase, sainteté de dilection puisque le saint est celui qui choisit de se conformer à ce destin qui lui est révélé dès l'enfance : « ayant connu [Dieu], ils ne se sont jamais écartés de ses commandements ». Mais cette deuxième forme de sainteté n'est pas un aboutissement, ses représentants doivent ouvrir la possibilité d'une sainteté d'imitation et d'émulation pour chaque croyant qui peut emprunter à sa mesure le chemin tracé par les saints, ce qui renoue avec la visée exemplaire du genre.

III. L'enfance et les vertus naturelles

La brique de l'enfance permet en effet également de révéler les qualités naturelles de l'âme du héros dans la biographie et l'éloge classique. C'est ce que Ménandre appelle les *épitédeumata*¹⁸¹, une liste de vertus et de défauts possédés de manière innée par le personnage central dès le jeune âge, distincte des listes de qualités dont il fait montre à l'âge adulte, après avoir fait des choix de vie et un possible travail sur son caractère.

III. 1. L'enfance sainte

Dans les *Vitae*, cette brique littéraire prend plus spécifiquement la forme d'un *topos* littéraire qui exclut tout défaut et qu'on pourrait appeler « l'enfance sainte¹⁸² ». Elle est présente dès les premières Vies de saints latines : au chapitre 4 de la *Vie de Paul* de Jérôme, au chapitre 2 de la *Vie d'Hilarion*, et l'expression *sacra infantia* se retrouve même au début de la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère. Le fait que cette enfance sainte soit la préfiguration de la vie adulte est particulièrement bien expliqué dans la *Vie de Césaire* avec la métaphore filée de l'arbre précoce qui entremêle plusieurs allusions scripturaires sur la fécondité de ceux qui vivent selon Dieu¹⁸³ :

Ainsi, comme certains arbrisseaux d'espèce noble donnent parfois des fruits avant de grandir, leur fécondité étant d'autant plus précieuse qu'ils sont

¹⁸¹ Pernot, 1986.

¹⁸² Sur l'enfance sainte dans la littérature classique, voir Adler, 1959.

¹⁸³ L'image croise plusieurs références bibliques : celle du bon grain qui porte du fruit (Mt 13, 23 ; Jn 12, 24), le sarment de vigne émondé par Dieu pour qu'il porte plus de fruit (Jn 15, 1-2), plus discrètement la parabole du figuier stérile (Lc 13, 6-9).

plus jeunes, de même chez ce saint éclata, dans les balbutiements de la première enfance, un ravissant bourgeon d'espoir printanier, si bien qu'avant le temps de la floraison, il portait naturellement du fruit en abondance¹⁸⁴.

Cette enfance sainte correspond au désir de rencontrer Dieu et à la vocation religieuse, ainsi qu'à la possession précoce de vertus chrétiennes. Son récit peut être bref comme étoffé d'anecdotes et fait l'objet d'une surenchère de précocité au fur et à mesure que le genre de la *Vita* latine se constitue. Ainsi, Paul de Thèbes fait le choix de la vocation religieuse à seize ans¹⁸⁵. Hilarion le dépasse, puisqu'il part pour le désert à seulement quinze ans¹⁸⁶. Martin, dont la Vie est légèrement postérieure, fréquente seul l'église à seulement dix ans¹⁸⁷ et a le désir de vivre au désert dès l'âge de douze ans¹⁸⁸. La *Vie d'Épiphane* rend son héros plus précoce encore – il devient lecteur à huit ans¹⁸⁹ – et celle de Césaire, quelques années plus tard, le présente en train de pratiquer la charité à seulement sept ans¹⁹⁰.

Plusieurs Vies de la fin du VI^e siècle placent ce désir de Dieu « dès le plus jeune âge » du saint : c'est le cas des *Vies* de de Pourçain¹⁹¹, de Caluppa¹⁹², de Mars, de Libert¹⁹³, d'Hilaire de Poitiers¹⁹⁴ et d'Amâtre d'Auxerre.

III. 2. L'obéissance aux parents

Cette enfance parfaite est d'inspiration biblique, application du commandement « Honore ton père et ta mère » et reproduction du rôle du Christ dans la sainte famille (...). L'auteur de la *Vie de Fulgence* cite l'Évangile :

¹⁸⁴ V.Caes. I, 4 : *Igitur sicut arbusculae quaedam stirpibus nobilibus fructificare nonnumquam solent antequam crescere, in quibus utique quanto est aetas minor, tanto ubertas est gratior, ita in illo uiro sancto inter ipsa infantiae rudimenta laetum uernantis spei germen erupit, ut priusquam spatio floreret aetatis, fructu exuberaret ingenii.*

¹⁸⁵ V.Paul. 4 : *annorum circiter sexdecim.*

¹⁸⁶ V.Hilarion. 2 : *Erat autem tunc annorum quindecim.*

¹⁸⁷ I V.Mart. 2 : *cum esset annorum decem, inuitis parentibus ad ecclesiam confugit seque catechumenum fieri postulauit.*

¹⁸⁸ I V.Mart. 2 : *cum esset annorum duodecim, eremum concupiuit.*

¹⁸⁹ V.Epif. 8 : *annorum ferme octo lectoris ecclesiastici suscepit officium.*

¹⁹⁰ V.Caes. I, 3 : *cum septimum seu amplius gereret aetatis annum.*

¹⁹¹ V.Patr. V, 1 : *ab ineunte aetate.*

¹⁹² V.Patr. XI, 1 : *ab ineunte aetate.*

¹⁹³ V.Patr. XX, 1 : *ab initio.*

¹⁹⁴ V.Hil.Pict. I, 3, 7 : *a cunabulis.*

[...] Se soumettant aux ordres maternels de telle sorte que, là aussi, il apparaissait comme un imitateur du Christ, à propos de qui les Saints Évangiles témoignent : « Et il leur était soumis »¹⁹⁵.

L'on retrouve la même attitude dans la *Vie de Lubin* : l'hagiographe parle de ses « parents à qui il se soumit avec la dévotion d'une si grande humilité qu'on ne pouvait qu'approuver ses mérites, dans les toutes premières années de son enfance¹⁹⁶ ».

Dans quelques Vies, cette obéissance parentale entre en opposition avec le désir de vie consacrée du héros. Le moyen d'accéder à la sainteté est alors en rupture avec les conventions sociales que les parents incarnent.

En ce cas, deux situations sont possibles. La première est que le saint se plie au désir de ses parents, appliquant ainsi le rapport préconisé entre parents et enfants. Ainsi, Martin est-il contraint de devenir soldat. Dans la Vie écrite par Sulpice Sévère, son père le « livre¹⁹⁷ » à l'armée. Chez Paulin de Périgueux, le passage est encore plus développé :

Comme il entreprenait cette lourde tâche, à peine âgé de deux fois six ans, la gloire sublime d'une action si grande lui fut interdite, mais Dieu récompensa son mérite et approuva son désir. L'empereur ordonne, en préparant une levée de soldats pour la guerre, que s'équipent tous les fils de la race des vétérans. Que ne ferait pas l'envie ? Le père livre son fils et lui impose les armes. Hélas ! L'amour paternel a oublié un si grand péril ! Ah ! plutôt, si ton cœur de pierre veut bien se montrer sensible, ajoute à tes titres : car tu aurais plus d'honneur à te laisser vaincre¹⁹⁸.

Il y a une véritable peinture de la cruauté du désir paternel, qui devient un véritable bourreau pour son fils, et, pour rendre le passage plus pathétique, Paulin le place à un âge encore plus tendre : douze ans, au lieu de quinze chez Sulpice. L'hagiographe anticipe

¹⁹⁵ V.Fulg. 1, 5 : [...] *ita se maternis imperiis subdens, ut ibi quoque Christi existeret imitator, de quo sacra Evangelia contestantur, Et erat subditus illis, id est parentibus.*

¹⁹⁶ V.Leob. 1 : *parentibus quibus tantae humilitatis deuotione se subdidit, ut in pueritia primaevae aetatis positus per hoc diceretur meritis approbatus.*

¹⁹⁷ I V.Mart. 2 : *prodente patre* (son père le livrant).

¹⁹⁸ II V.Mart. I, 24-32 : *Haec uix bis senis cum moliretur in annis,*

praeclusa est tanti sublimis gloria facti,

sed meritum munerante Deo qui uelle probauit.

Praecipit Augustus dilectu ad bella parando

accingi cunctam ueterano e germine prolem.

Quid non liuor agat ? Prodit pater armaque nato

ingerit. Heu tanti pietas oblita pericli !

Quin potius, si quem recipit mens saxea sensum,

creisce tuis titulis : mage laus est nam tua uinci.

alors l'arrivée de l'image sulpicienne et fait dès ce moment-là de Martin un soldat du Christ.

Il faut cependant noter que Paulin déplace en réalité l'enjeu. En effet, il était parfaitement normal qu'un fils de vétéran soit ainsi recruté dans l'armée, cela correspond aux règles de la vie militaire et aux conventions sociales, et le père de Martin ne fait rien de particulièrement brutal. L'hagiographe transforme en persécution et en martyre non sanglant ce qui n'est qu'une coutume militaire ordinaire, ce qui lui permet de représenter avec un contraste d'autant plus grand l'écart entre le monde terrestre, incarné par le père, et la vie pour Dieu, désirée par Martin.

Le père d'Honorat a le même genre de réticences que celui du futur évêque de Tours, tout en employant des procédés moins radicaux :

C'est ainsi que, par ces pratiques et d'autres du même ordre, sa foi robuste de catéchumène s'élança au baptême. Dès lors, son père, en homme prévoyant et alarmé par les soupçons d'une tendresse toute terrestre, cherchait à l'entraîner par des réjouissances variées, à le séduire par les passions de la jeunesse, à l'attirer dans les filets des divers plaisirs du monde et à se faire lui-même jeune comme pour devenir le compagnon de son fils adolescent ; il le poussait à passer son temps à chasser et à se divertir de multiples façons, et il se faisait une arme de toute la douceur de ce siècle pour subjuguier sa jeunesse. Ce n'était pas sans raison que ce père selon le siècle craignait de se voir arracher par le Christ celui que, parmi tous les autres jeunes gens les plus doués, il regardait, dans son affection, comme unique au monde¹⁹⁹.

L'attitude du père semble poussée par l'amour parental, mais cette affection est immédiatement classée comme « terrestre », ce qui prépare une gradation avec un autre amour, celui de Dieu. Le père mène presque un combat, montré comme perdu d'avance, en faveur des conventions sociales. Son comportement, compréhensible d'un point de vue pragmatique – il est effrayé par l'ascétisme extrême que se met à pratiquer son fils –, est peint de sorte à paraître paradoxal vis-à-vis de la morale romaine traditionnelle : au lieu d'inciter son enfant à l'étude et de le détourner des excès, il l'y pousse, pour tenter de le

¹⁹⁹ V.Hon. 6 : *His itaque et talibus exercitiis ad baptismum se cathecumini fides robusta proripuit. Hinc iam prouidus pater et terrenae pietatis suspicione sollicitus, uariis eum oblectationibus prouocare, studiis iuuentutis illicere, diuersis mundi uoluptatibus irretire et quasi in collegium cum filio adolescens iuuenescere, uenatibus ludorumque uarietatibus occupari, et tota ad subiugandam illam aetatem saeculi huius dulcedine armari. Nec immerito eum saecularis pater sibi a Christo praeripi timebat, quem inter reliquos ornatissimos iuuenes uelut unicum complectebatur.*

faire se conformer au cliché du jeune homme de la bonne société. En faisant cela, le père se trouve lui-même ridiculisé par l'hagiographe qui, en précisant qu'il va jusqu'à se comporter comme un adolescent alors qu'il est d'âge mûr, le fait ressembler aux barbons de la comédie latine ou de la satire qui tombent amoureux d'une jeune fille et se mettent à agir comme leurs fils.

Cette résistance parentale n'a cependant aucun effet contre le désir de Dieu d'Honorat et Hilaire d'Arles, alors, doit opérer un déplacement de l'identité du père²⁰⁰ – qui correspond à la renaissance du baptême et qui fait écho à l'attitude de Jésus resté à douze ans au temple de Jérusalem²⁰¹ – pour justifier la non-obéissance du saint :

Alors pour la première et seule fois de sa vie, il fut rebelle à son père quand il affirma être fils d'un Dieu Père, ayant ordonné dès lors, selon la sentence de Salomon, ses affections en Dieu²⁰².

Étant fils de Dieu avant d'être fils de son père biologique, Honorat se trouve justifié dans le fait de lui obéir en premier, ce qui est la deuxième façon pour les Vies d'aborder le fait qu'un saint n'obéisse pas à ses parents.

Il faut ensuite attendre le milieu du VI^e siècle pour voir réapparaître des cas de désobéissance justifiée. Ainsi, le jeune Césaire choisit la vie consacrée « à l'insu de ses parents », initiative justifiée hagiographiquement par le fait que la vie monastique correspond à la parole christique suivante : « Si quelqu'un vient à moi, et s'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » (Lc 14, 26). Plus tard, Gall s'enfuit de la maison pour aller vivre au monastère, ce que son père finit par accepter. Libert, quant à lui, est confronté à l'argument de l'obéissance par son père qui veut le marier contre son gré :

Pourquoi, mon très doux fils, t'opposes-tu à la volonté paternelle et refuses-tu de t'unir en mariage, afin de transmettre le sang de notre lignée aux siècles à venir ? [...] Les enfants doivent obéir à ce que disent leurs parents, c'est là ce qu'attestent les divines Écritures²⁰³.

²⁰⁰ Cf chapitre 5 (I. 3. 2) : cela s'inscrit dans la suite du déplacement de la parentèle terrestre à la parentèle céleste qui apparaît dans la rubrique de l'origine.

²⁰¹ Lc 2, 49.

²⁰² V.Hon. 8 : *Tunc solum et primum patri contumax fuit, cum Dei patris filius esse contendit, ordinata iam tunc in Deo, sicut Salomon praecepit, caritate.*

²⁰³ V.Patr. XX, 1 : *Cur, dulcissime fili, uoluntatem paternam respuis nec iungere uis conubio, ut semen excites nostro de genere saeculis sequentibus profuturum ? [...] Oboedire filiis uoci parentibus, Scripturae testantur diuinae.*

Le désir de vie consacrée l'emporte tout de même dans la mesure où, de manière très appropriée, les parents du saint meurent après les fiançailles.

La situation a cependant évolué depuis les Vies des IV^e et V^e siècles : il ne s'agit plus de s'opposer à la société traditionnelle païenne dont les parents sont les représentants, mais à un christianisme jugé tiède de parents chrétiens, qui vivent selon les nouvelles conventions sociales d'une religion mondaniée. La vie monastique est alors présentée comme le véritable aboutissement de la vie chrétienne et le moyen d'exprimer un christianisme militant et radical sans un affadissement que l'acceptation politique aurait entraîné.

III. 3. Les vertus innées

La rubrique de l'enfance est traitée en tant qu'elle est préfiguration de toute l'existence à venir du saint.

Les jeunes héros, durant leur enfance sainte, font preuve de qualités qu'ils conserveront toute leur vie. Ce sont, majoritairement, des vertus cardinales et théologiques. Ainsi, Paul²⁰⁴ et Amâtre d'Auxerre²⁰⁵ font montre de *prudentia*, Romain du Jura de *temperantia* en renonçant aux futilités de l'enfance²⁰⁶. Sans que le terme soit employé, ces vertus sont sous-jacentes dans le *topos* du *puer senex*²⁰⁷, de « l'enfant vieillard » présent dans six Vies : Martin, selon Paulin, à dix ans, « est déjà âgé par son caractère²⁰⁸ », Radegonde « jeune fille montrait déjà les mérites de la vieillesse²⁰⁹ », Paternus « se plaça sous le joug d'une vie mûre dès la prime enfance²¹⁰ », Marcel « avançait, mature, depuis la petite enfance même²¹¹ », Maxime « corrigea ses années tendres par la maturité de ses

²⁰⁴ V. Paul. 5 : *prudentissimus*.

²⁰⁵ V. Amat. 1 : *Amator, uir Dei prudentia ab ipsis cunabulis praeuentus atque repletus* (Amâtre, homme envahi et rempli par la sagesse de Dieu depuis son berceau).

²⁰⁶ V. Patr. Iur. 5 : *ita ut nec in pueritia infantum lasciuiis [...] uinciretur* (au point qu'on ne le vit ni, dans son enfance, s'adonner aux folâtreries puériles)

²⁰⁷ Le *topos* du *puer senex* est un *topos* récurrent de la littérature latine (Curtius, 1991, p. 98 ; Carp, 1980) et dans tous les genres narratifs. S'il s'agit d'un élément plutôt négatif chez Hésiode car il est associé à l'Âge de Fer (*Les Travaux et les Jours*, 181), il est le signe des héros dans le monde latin. Virgile dit par exemple de Iule qu'il « possède prématurément l'esprit et le souci d'un homme » (*Enéide* IX, 311 : *ante annos animumque gerens curamque uirilem*).

²⁰⁸ II V. Mart. I, 16 : *senior iam moribus*.

²⁰⁹ I V. Rad. 2, 5 : *Indicabat adolescens iam tunc merita senectutis* (jeune fille, elle présentait déjà les qualités de la vieillesse).

²¹⁰ V. Pat. 3, 9 : *ab ipsis annis infantiae maturaе uitae frena suscepit*.

²¹¹ V. Marc. Paris. 4, 14 : *ab ipsa infantia maturus ascenderet*.

mœurs²¹² », Benoît « a dès l'enfance le cœur d'un vieillard²¹³ » et « ne donne rien de son âme au plaisir sensuel²¹⁴ ».

La charité est également une vertu fréquente des jeunes saints (*Vie de Romain*²¹⁵) et la plus illustrée par des anecdotes. La *Vie de Césaire*, au chapitre 3 du livre I, le montre en train de la pratiquer à l'âge seulement de sept ans :

À l'âge de sept ans ou un peu plus, ce vénérable saint n'hésitait nullement à partager avec les pauvres les vêtements qu'il avait sur lui. Souvent le bienheureux retournait chez lui à demi-nu et, à ses parents qui, en le voyant, lui demandaient sévèrement ce qu'il avait fait de ses vêtements, il répondait seulement que des passants les lui avaient dérobés²¹⁶.

Cette anecdote, qui implique de donner ses vêtements, n'est pas sans rappeler l'un des épisodes les plus célèbres de la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère (chap. 3), quand le saint partage son manteau pour donner la moitié à un pauvre, appliquant ici un des passages de l'Évangile (Mt 25, 40). Dans la mesure où le vêtement se fait symbole de sainteté et legs des vertus associées dans les Vies où la transmission monastique est représentée²¹⁷, ce geste des jeunes saints marque aussi leur dimension absolument exemplaire dès l'enfance.

Dans la *Vie de Martin* de Venance Fortunat, d'ailleurs, à la fin du VI^e siècle, bien que la scène soit placée à Amiens comme chez Sulpice Sévère, Fortunat précise que Martin n'était qu'un enfant (*puer*), à peine dans les tendres années de l'adolescence²¹⁸. Le passage, par ailleurs, est placé au tout début du récit, juste après le prologue, ce qui accroît l'image de jeunesse renvoyée par le vers puisque le lecteur s'attend à la narration d'un événement de l'enfance. L'épisode se trouve ainsi presque déplacé dans le temps pour remplir la fonction de la rubrique de l'enfance et présenter les vertus que le saint possède apparemment depuis toujours.

²¹² V.Max. 3 : *teneros aetatis annos morum maturitate castigans.*

²¹³ Greg., Dial. II, prol. : *ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile.*

²¹⁴ Greg., Dial. II, prol. : *nulli animum uoluptati dedit.*

²¹⁵ V.Patr.Iur. 5 : *caritatis uirtute praecipuus.*

²¹⁶ V.Caes. I, 3 : *Qui sanctus ac uenerabilis cum septimum seu amplius gereret aetatis annum, ex uestimentis quae circa se habuisset absque ulla dubitatione pauperibus tribuebat. Saepe domi seminudus reuertens uir beatus cum uisus a parentibus suis fuisset, sub districtione discussus quid de uestimentis suis fecerit, ipse hoc tantummodo respondebat, a transeuntibus sibi fuisse sublata.*

²¹⁷ Nous développons ce point plus amplement au chapitre 8 (I. 3).

²¹⁸ III V.Mart. I, 50 : *in teneris uix pubescentibus annis.*

Toujours à la fin du VI^e siècle, Médard donne ses biens aux gens qui en ont besoin :

Dans cette ville, comme, jeune garçon, il allait à l'école, il prit le petit manteau que sa mère lui avait fait et qu'on aurait cru fait par un artisan lui-même et il l'offrit bientôt à un aveugle qu'il avait croisé sur son chemin. De la même manière, quoi que ce soit qu'il devait recevoir pour se nourrir quand il gardait le troupeau de ses parents, s'il voyait un pauvre, il donnait cette nourriture au nécessiteux, se dépouillant lui-même et menant sa journée sans manger²¹⁹.

À la charité s'ajoute ici déjà la vertu monastique de l'oubli de soi. Le fait que le destinataire du manteau soit un aveugle apporte une variante intéressante qui va dans le sens du renforcement par rapport aux hagiographies précédentes. En effet, celui qui reçoit le vêtement ne peut pas voir qui le lui a donné, ce qui correspond au précepte évangélique de donner dans le secret (Mt 6, 3) et critique indirectement ceux qui font l'aumône en public pour se faire avant tout remarquer.

Dernière vertu présente, et non la moindre : la foi. Elle est visible dans le rappel constant, en début de *Vita*, du désir de Dieu du saint depuis l'enfance. Si c'est implicite dans la majorité des *Vitae*, Grégoire de Tours en fait l'ouverture de plusieurs de ses *Vitae Patrum* : le saint cherche – *requaero, quaero* – Dieu (*Vies* de Lupicin²²⁰, de Pourcain²²¹, de Caluppa²²²), il est dévoué – *deuotus* – à Dieu (*Vies* de Gall²²³, de Friard²²⁴), il a Dieu dans le cœur – *in pectore teneo* – (*Vie* de Libert²²⁵).

Ces vertus sont complétées par la vocation religieuse, essentiellement monastique. Hilarion montre un goût pour l'ascèse dès l'enfance :

²¹⁹ V.Med. 5: *In qua urbae cum adulescens ad scolam recurreret, casululam quam ei sua genetrix fecerat per ipsum ad artificem componendam direxit, quam in itinere caeco a se inuento mox praebuit. Similiter quicquid ad aescam accipere deberet, dum suorum parentum gregem pasceret, si pauperem uidisset, cibos egeno porrigebat, ipse ferens inopiam, diei ducens ieiunia.*

²²⁰ V.Patr. I, 1: *corde Deum toto requirens.* (cherchant Dieu de tout son cœur). L'ordre des mots est explicite également, avec l'expression *corde toto* qui encadre *Deum*, comme pour tenter de le saisir par le langage.

²²¹ V.Patr. V, 1: *Deum quaerere [...] conabatur.* (il s'efforçait de chercher Dieu).

²²² V.Patr. XI, 1: *religionis ecclesiasticae bonum quaesivit* (il rechercha le bien que procure l'obédience à l'Église).

²²³ V.Patr. VI, 1: *deuotus Deo esse coepit* (il commença à être soumis à Dieu).

²²⁴ V.Patr. X, 1: *semper Deo deuotus fuit* (il fut toujours soumis à Dieu).

²²⁵ V.Patr. XX, 1: *Deum in pectore tenens* (tenant Dieu dans son cœur).

Et, ce qui est plus important que tout cela, animé de la foi dans le Seigneur Jésus, il n'était attiré ni par la frénésie du cirque, ni par la violence sanguinaire des jeux de l'arène, ni par la lascivité des spectacles du théâtre : mais il mettait toute sa joie dans l'assemblée de l'Église. C'est alors qu'il entendit parler d'Antoine dont le nom célèbre retentissait chez tous les peuples de l'Égypte : brûlant du désir d'aller le voir, il prit le chemin du désert²²⁶.

La rencontre avec Antoine le conduit à adopter définitivement un mode de vie ascétique que Jérôme décrit en longueur aux chapitres 3 et à résister à toutes les tentations. Il y a de surcroît une gradation dans le parcours d'Hilarion. En effet, sa foi dans le Christ le fait renoncer aux plaisirs du monde, mais cela ne suffit pas et le saint opte ensuite pour la radicalité de la conversion monastique. Ce cheminement montre la réorientation ascétique que Jérôme et globalement les hagiographes des toutes premières *Vitae* veulent proposer : la pratique religieuse chrétienne, désormais mondaniée du fait de son autorisation politique et de son acceptation sociale, doit être recentrée, et le mouvement monastique est la manière de le faire.

Martin, de même, ne veut pas seulement être chrétien et être baptisé, alors qu'il grandissait dans une famille païenne²²⁷. Sulpice Sévère précise qu'il « désira le désert » et qu'il aurait été prêt à partir s'il l'avait pu²²⁸, et ce à un âge non choisi au hasard : douze ans, ce qui fait écho à l'Évangile (Lc 2, 42) et est considéré comme l'âge de la maturité religieuse. Geneviève, quant à elle, annonce à Germain d'Auxerre sa vocation et se voit déjà presque consacrée par l'évêque²²⁹. Si les saints confiés au monastère ou au clergé

²²⁶ V.Hilarion. 3 : *Quodque his maius est omnibus, credens in Dominum Iesum, non circi furoribus, non arenae sanguine, non theatri luxuria delectabatur, sed tota illi uoluptas in ecclesiae erat congregatione. Audiens autem tunc celebre nomen Antonii, quod per omnes Aegypti populos ferebatur, incensus uisendi eius studio perrexit ad eremum.*

²²⁷ I V.Mart. 2 : *parentibus [...] gentilibus.*

²²⁸ I V.Mart. 2 : *cum esset annorum duodecim, eremum concupiuit, fecissetque uotis satis, si aetatis infirmitas non fuisset impedimento.* (quand il eut douze ans, il désira vivre au désert et il eût satisfait ces vœux si la faiblesse de son jeune âge n'y eût fait obstacle).

²²⁹ V.Gen. 5 : *Et paulo post ait Genouefa : « Filia mi, Genouefa ! » Ad illa respondit : « Audit famula tua, pater sancte ; que uis edicito. » Cui sanctus Germanus dixit : « Queso ne uerearis mihi profiteri si uis in sanctimonio consecrata, Christo immaculatum et intactum corpus tuum, quemadmodum sponsa eius, seruare ». Cui Genouefa respondit : « Benedictus tu, mi pater, quia que desidero sciscitas, si ambio adipisci. Volo », inquit, « sancte pater, et ora, ut deuotionem meam Dominus implere dignetur ». Ait ei sanctus Germanus : « Confide, filia, uiriliter age, et quod corde credis uel ore profiteris, operibus proba. Dabit enim Dominus uirtutem et fortitudinem decori tuo. » (« Geneviève, ma fille ! » dit-il peu après à Geneviève. « Saint père, ta servante écoute, répondit-elle. Fais connaître ta volonté. » Saint Germain lui dit : « Déclare-moi sans crainte, je t'en prie, si tu veux, consacrée dans la chasteté, garder pour le Christ ton corps sans tache et vierge en tant que son épouse. » « Tu es béni, mon père, lui répondit Geneviève, car tu cherches à savoir si je souhaite ardemment obtenir cela même que je désire. Telle est bien ma volonté, saint père : et prie que le Seigneur juge bon de réaliser mon vœu. » « Confiance, petite, lui dit saint Germain,*

dès l'enfance²³⁰ n'ont pas besoin de se donner cette peine, Romain de Blaye (dans sa deuxième *Vita*)²³¹ et Gall²³² vont même jusqu'à s'enfuir pour concrétiser leur vocation, représentation absolument concrète de la *fuga saeculi*. Radegonde²³³ fait de même sans succès, mais vit cependant toute son enfance en s'adonnant aux activités précises qu'elle aura, adulte, comme moniale :

Cette enfant, entre autres actions qui étaient appropriées pour son sexe connaissait les lettres et elle disait souvent aux plus jeunes que, si le hasard de son époque le lui permettait, elle désirait être martyre. La jeune fille montrait alors déjà les mérites de la vieillesse et elle obtint en partie ce qu'elle demandait. En effet, alors que l'Église, en paix, était florissante, elle endurait la persécution de la part des membres de la maison. Déjà toute petite fille, elle faisait ceci : quoi que ce soit qui restât pour elle sur la table, après avoir rassemblé de jeunes enfants, lavé la tête de chacun, installé de petits sièges, versé de l'eau sur leurs mains, elle le leur donnait et elle mangeait avec eux. Avec un jeune clerc appelé Samuel, elle prévoyait à l'avance et faisait aussi ce que voici. Ayant construit une croix en bois, elle la suivait en tête, les petits enfants se hâtaient derrière elle tous ensemble en direction de l'oratoire en psalmodiant avec un sérieux d'âge mûr, et elle en nettoyait le pavement avec son vêtement. Elle recueillait la poussière déposée autour de l'autel avec un linge et elle la portait dehors avec respect au lieu de la jeter²³⁴.

prends courage et ce que tu crois dans ton cœur et affirmes de ta bouche, prouve-le par des actes. Le Seigneur en effet donnera puissance et force à ton éclat. »).

²³⁰ Oyend, Paterne.

²³¹ II V.Rom.Blau. 1 : *in monasterio cuiusdam uenerandi patris adfugiens* (s'enfuyant dans le monastère de quelque père vénérable).

²³² V.Patr. VI, 1 : *Cumque ei pater cuiusdam senatoris filiam quaerere uelit, ille, adsumpto secum uno puerulo, monasterium Crononensim expetiit.* (Comme son père voulait rechercher pour lui la fille de quelque sénateur, lui, s'étant fait accompagner d'un seul jeune esclave, gagna le monastère de Cournon).

²³³ I V.Rad.2, 8 : *Quam cum praeparatis expensis Victoriacon uoluisset rex praedictus accipere, per Beralcham Adteias nocte cum paucis elapse est.* (Alors que le roi susnommé voulait la prendre pour épouse, ayant déjà tout préparé à Vitry, elle s'enfuit d'Athies pendant la nuit avec quelques serviteurs grâce à Beralcha »).

²³⁴ I V.Rad.2, 6-7 : *Quae puella inter alia opera quae sexui ejus congruebant litteris est erudita, frequenter loquens cum paruulis, si conferret sors temporis, martyr fieri cupiens. Indicabat adolescens jam tunc merita senectutis, obtinens pro parte quae petiit. Denique dum esset in pace florens ecclesia, ipsa est a domesticis persecutionem perpessa. Iam tunc id agens infantula, quidquid sibi remansisset in mensa, collectis paruulis, lauans capita singulis, compositis sellulis, porrigens aquam manibus, ipsa cibos inferebat, ipsa miscebat infantulis. Hoc etiam praemeditans cum Samuele paruulo clerico gerebat. Facta cruce lignea praecedentem subsequens, psallendo ad oratorium cum grauitate matura simul paruuli properabant, et ipsa tamen cum sua ueste nitidans pauimentum. Circa altare uero cum facitergio iacentem puluerem colligens, foris cum reuerentia recondebat potius quam uergebat.*

En plus d'annoncer le travail humble que Radegonde effectuera au monastère, son attitude vis-à-vis de la poussière souligne que tout ce qui touche un objet saint est une relique et fait écho aux récits de miracles impliquant le linge ou la poussière qui ont effleuré des restes des bienheureux.

Le récit de l'enfance du saint, donc, quand il est présent, s'appuie sur les fonctions de ce passage dans les biographies et les panégyriques antérieurs : révéler les vertus naturelles du protagoniste, avec pour différence majeure que ces vertus sont désormais celles que le christianisme valorise et, principalement, le désir de Dieu à travers l'ascèse le plus souvent. Le caractère anachronique de certaines anecdotes (Martin ne pouvait pas connaître les moines du désert dans son enfance) souligne la valeur avant tout encomiastique et symbolique de ces passages : il s'agit de montrer que la vocation du saint a pour origine ses vertus naturelles sur lesquelles agit avec force la grâce de Dieu, et non une pression humaine ou sociale.

IV. La rubrique des études

La rubrique des études est présente dans 35 Vies²³⁵ (soit 50 %). Cette brique littéraire est amenée à aborder le rapport du saint et de l'hagiographe à la culture classique, ce qui s'inscrit dans un rapport plus large de l'Église à la culture littéraire héritée de l'Antiquité. Elle est également dépendante de l'évolution des formes de scolarité proposées selon les périodes, ce qui implique des variantes temporelles et géographiques dans son traitement qui relèvent parfois d'une autre motivation que du choix littéraire.

²³⁵ Vies de Paul, Hilarion, Ambroise, Augustin, Romain de Blaye, Germain d'Auxerre, Épiphanie, Antoine de Lérins, Romain du Jura, Oyend, Eutrope, Fulgence, Vivien, Loup, Césaire, Paterne, Radegonde, Germain de Paris, Amâtre, Benoît, 9 Vies de la *Vie des Pères* (Lupicin du Jura, Gall, Grégoire de Langres, Nizier de Lyon, Patrocle, Bracchion, Venance, Nizier de Trèves, Libert), Yrieix, Médard, Lubin, Eptade, Lautein, Marcellin.

IV. 1. La situation de l'éducation scolaire

IV. 1. 1. L'état de l'école

Durant toute la fin de l'Empire romain et pendant les premières décennies des royaumes barbares, jusqu'à la fin du V^e siècle, l'école traditionnelle romaine continue à exister. La formation du jeune enfant commence chez le *magister ludi* ou *primus magister*, de sept ans à douze ans²³⁶. Là, il apprend essentiellement à lire et à écrire ainsi que les rudiments du calcul et pratique la récitation. Cet enseignement est généralement collectif, dans des écoles publiques situées dans les zones d'activité, au forum par exemple, et concerne un large panel d'enfants. Quelques enfants de familles fortunées peuvent cependant avoir un pédagogue privé.

À partir de 12 ans jusqu'à la prise de la toge prétexte, l'adolescent suit l'enseignement du *grammaticus*²³⁷. Il s'agit d'apprendre à bien parler et à bien écrire par l'étude de la grammaire et, surtout, des auteurs classiques. Si des auteurs variés sont abordés selon les époques, le programme est essentiellement centré autour de quatre grands écrivains : Virgile, Cicéron, Térence et Salluste. Les élèves s'entraînent grâce à une série de petits exercices rhétoriques appelés les *progymnasmata*. Cet enseignement s'adresse à moins d'élèves que l'école primaire, selon un critère social.

À partir de 16 ans environ²³⁸, le jeune homme peut continuer des études supérieures auprès d'un nouveau maître, le rhéteur. L'enseignement de ce dernier s'inscrit dans la continuité de celui du *grammaticus*, mais il apprend plus particulièrement l'art oratoire, les parties du discours, l'ornementation de la langue. Cette formation peut alors orienter le Romain qui l'a suivie vers une carrière juridique.

Cette organisation scolaire s'étend à la majorité des zones de l'Empire romain d'Occident, bien qu'il ne soit pas évident de dresser une « carte scolaire » précise, compte-tenu du caractère ponctuel des sources²³⁹.

De telles écoles se maintiennent jusqu'au V^e siècle dans la plupart des régions de l'empire d'occident. C'est le cas en Gaule du Sud, en Italie, en Espagne, en Afrique

²³⁶ Marrou, 1948, p. 390.

²³⁷ Marrou, 1948, p. 400-411 ; Riché, 1962, p. 41-43.

²³⁸ Marrou, 1948, p. 412-421 ; Riché, 1962, p. 43-44.

²³⁹ Marrou, 1948, p. 424-430.

jusqu'à l'invasion vandale. La disparition des écoles publiques est sûrement plus précoce en Gaule du Nord.

À partir de la fin du V^e siècle, les disparités géographiques sont plus grandes, même si l'on ne prend en considération que les zones de rédaction des *Vitae* et de vie des saints.

En Italie du Nord, des écoles existent encore, notamment à Milan, comme en témoigne Ennode, et à Ravenne²⁴⁰. À Rome, la vie intellectuelle se conserve, autour de plusieurs professeurs, Félix, Maximianus et Patricius²⁴¹.

Dans le sud de la Gaule, sous domination ostrogothique également, une formation classique reste accessible à des aristocrates. En Arles, au début du siècle, le rhéteur Pomère, venu d'Afrique, donne des cours sur la demande de familles lettrées, comme à Césaire. Dans le royaume burgonde, il y a encore quelques rhéteurs, ainsi qu'en atteste la correspondance d'Avit de Vienne, comme Sapaude ou Viventiole de Lyon²⁴².

Plus au Nord de la Gaule, sous domination franque, les informations sont moins précises à partir de la mort de Sidoine Apollinaire. Les traces de culture classique chez les auteurs issus de cette région, comme l'hagiographe de la *Vie de Geneviève* qui cite Virgile, sont la preuve du maintien d'écoles qui dispensent un enseignement classique au moins dans les villes probablement. Les rois francs, bien que germaniques, ne sont pas opposés à la culture latine, en adoptent la langue et les coutumes juridiques. Grégoire de Tours atteste même des activités littéraires de Chilpéric et de sa réforme de l'alphabet, qu'il invite à être diffusée en contexte scolaire²⁴³.

La situation de l'Afrique est encore différente. L'invasion vandale, entre 429 et 439, provoque une disparition des écoles romaines. Cependant, après l'installation définitive des nouveaux occupants, se produit un phénomène de retour à la culture classique romaine, parfois appelé « Renaissance vandale²⁴⁴ ». Cela amène une réouverture d'écoles publiques dispensant une instruction littéraire appuyée sur les auteurs latins classiques.

²⁴⁰ Riché, 1989.

²⁴¹ Riché, 1962.

²⁴² Riché, 1962, p. 69-72.

²⁴³ Hist.Franc. V, 44.

²⁴⁴ Wolff, 2021.

Dans le même temps se développent deux modèles d'écoles chrétiennes²⁴⁵. Le premier, l'école presbytérale ou épiscopale, vient compenser un manque de l'école publique tout en dispensant un enseignement religieux. Les élèves qui la fréquentent ne sont pas obligatoirement destinés à devenir clercs, ils apprennent aussi des savoirs de base (lecture, écriture, sténographie). Le deuxième est l'école monastique. De jeunes enfants sont confiés au monastère comme oblats ou novices. Ils apprennent essentiellement des savoirs religieux et, dans ce contexte, le mot *lectio* prend le sens de récitation et de ruminantion des Écritures. Certains monastères donnent cependant une bonne place à la culture classique, le meilleur exemple en étant le monastère de Vivarium de Cassiodore²⁴⁶.

IV. 1. 2. Le rapport des chrétiens à la culture classique

Après un débat entre 360 et 410 sur l'attitude à tenir vis-à-vis de la culture classique – faut-il s'en tenir à une culture uniquement chrétienne ou fusionner les deux cultures ? –, le choix de la synthèse est fait. La représentation peut-être la plus parfaite de cette osmose culturelle se trouve sûrement dans les hésitations d'Augustin qu'il décrit dans les *Confessions* et dans sa conversion qui arrive au contact d'Ambroise, celui qui lui prouve en même temps qu'on peut manier élégamment le langage et être chrétien.

La principale exception provient des milieux monastiques où les modèles de l'inculte et de l'illettré ont un vrai succès, à commencer par l'Orient. Ainsi, Athanase évoque plusieurs fois le manque de formation d'Antoine. C'est le cas dès le chapitre 1 où les lettres apparaissent comme un désir opposé à celui de la vie consacrée :

Il grandit, devint enfant et avançait en âge, mais il refusa d'apprendre les lettres, car il voulait éviter la compagnie des autres enfants. Tout son désir était, comme il est écrit, d'habiter tout simple dans sa maison²⁴⁷.

²⁴⁵ Les enfants des familles entières présentes à Lérins au V^e siècle étaient forcément formés au monastère, mais ce n'est pas encore une école institutionnalisée répandue.

²⁴⁶ Riché, 1962 ; Riché, 1989.

²⁴⁷ Ath., V.Ant.1 : Ἐπειδὴ δὲ καὶ αὐξήσας ἐγένετο παῖς καὶ προέκοπτε τῇ ἡλικίᾳ, γράμματα μὲν μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο, βουλόμενος ἐκτὸς εἶναι καὶ τῆς πρὸς τοὺς παῖδας συνηθείας.

La même problématique se retrouve aux chapitres 72 et 73. L'hagiographe annonce le thème du passage²⁴⁸ : montrer que la sagesse ne découle pas de l'instruction classique et que ce qu'il faut atteindre n'est pas un degré de connaissance, mais une vie selon le Christ. Ainsi, Antoine est confronté à des philosophes païens²⁴⁹ qui veulent le prendre au piège en jouant sur son manque de formation littéraire.

La première rencontre montre le raisonnement du moine qui retourne l'attitude des philosophes contre eux :

Lui, comprenant à leur mine à qui il avait affaire, sortit vers eux et dit par un interprète : « Pourquoi vous êtes-vous tant fatigués, philosophes, pour venir chez un sot ? » Ils répondirent qu'il n'était pas sot, mais fort sage. Il leur dit alors : « Si vous êtes venus chez un sot, votre fatigue est vaine, mais si vous m'estimez sage, devenez comme moi. Il faut en effet imiter le bien. Si c'était moi qui étais venu vers vous, je vous aurais imités, mais puisque c'est vous qui venez à moi, devenez comme moi : je suis chrétien²⁵⁰ ».

La deuxième entrevue va plus loin. Antoine prouve à ses interlocuteurs la vacuité de la formation littéraire scolaire pour qui a son esprit tourné vers Dieu :

Antoine leur dit : « Vous, qu'en dites-vous ? Qui est premier : l'esprit ou les lettres ? Qui est cause de l'autre : l'esprit, des lettres ; ou les lettres, de l'esprit ? » Lorsqu'ils répondirent que l'esprit était le premier, et l'inventeur des lettres, Antoine reprit : « Donc, pour qui est sain d'esprit, les lettres ne sont pas nécessaires. » Cette réponse stupéfia à la fois ceux qui étaient présents et les visiteurs. Ceux-ci partirent donc, dans l'admiration d'avoir vu chez un homme sans lettres une si grande intelligence²⁵¹.

²⁴⁸ Ath., V.Ant.72 : Καὶ φρόνιμος δὲ ἦν λίαν. Καὶ τὸ θαυμαστόν, ὅτι, γράμματα μὴ μαθὼν, ἀγγίνους ἦν καὶ συνετὸς ἄνθρωπος. (Il était d'une extrême sagesse. Et, chose étonnante, bien qu'il n'eût pas appris les lettres, il était sagace et intelligent.)

²⁴⁹ Ath., V.Ant.72 : φιλόσοφοι δύο [...] Ἕλληνας ; 73 : Ἄλλων [...] τοιούτων.

²⁵⁰ Ath., V.Ant.72 : Ὁ δὲ, ἐκ τοῦ προσώπου συνεῖς τοὺς ἀνθρώπους, ἐξελθὼν πρὸς αὐτούς, ἔφη δι' ἑρμηνέως : Τί τοσοῦτον ἐσκύλητε, ὦ φιλόσοφοι, πρὸς μωρὸν ἄνθρωπον ; Τῶν δὲ εἰπόντων μὴ εἶναι μωρὸν αὐτὸν ἀλλὰ καὶ μάλα φρόνιμον, ἔφη πρὸς αὐτούς : Εἰ μὲν πρὸς μωρὸν ἤλθετε, περιττὸς ὑμῶν ὁ κάματος : εἰ δὲ νομίζετε με φρόνιμον εἶναι, « γίνεσθε ὡς ἐγώ ». Δεῖ γὰρ τὰ καλὰ μιμεῖσθαι. 5. Καὶ εἰ μὲν ἐγὼ πρὸς ὑμᾶς ἤρχομαι, ἐμμησάμην ἂν ὑμᾶς : εἰ δὲ ὑμεῖς πρὸς ἐμέ, « γίνεσθε ὡς ἐγώ », χριστιανὸς γάρ εἰμι.

²⁵¹ Ath., V.Ant.73 : λέγει πρὸς αὐτούς ὁ Ἀντώνιος Ὑμεῖς δὲ τί λέγετε ; Τί πρῶτόν ἐστιν, νοῦς ἢ γράμματα ; Καὶ τί τίνος αἴτιον, ὁ νοῦς τῶν γραμμάτων, ἢ τὰ γράμματα τοῦ νοῦ ; Τῶν δὲ εἰπόντων πρῶτον

Cela permet à Athanase de conclure, en rappelant à quel point Antoine s'exprime bien, malgré son absence d'études : « Son langage était assaisonné d'un sel divin, si bien que personne ne lui portait envie.²⁵² » Il construit ainsi un modèle de moine et de saint pour qui l'éducation scolaire est inutile, et le propre des païens, mais qui est habile pour parler car cela lui vient de Dieu.

Cet archétype du moine inculte, bien que non majoritaire, se retrouve ponctuellement dans plusieurs autres récits hagiographiques orientaux avec la même intention : montrer que le savoir peut tout simplement venir de la grâce divine. C'est le cas de Paphnuce qui interprète les Écritures sans les avoir lues²⁵³ ou de Hor qui, illettré, peut les réciter²⁵⁴.

Jérôme, bien qu'extrêmement cultivé, se pose en admirateur de ce modèle monastique oriental d'ignorance quand il raconte son rêve dans la lettre 22. Dans cette épître, le moine de Bethléem écrit à Eustochium un véritable éloge de la virginité, ce qui l'amène, à la fin du chapitre 29, à critiquer ceux – et celles – qui s'adonnent à des pratiques littéraires classiques : « Que fait Horace avec le psautier ? et Virgile avec l'Évangile, et Cicéron avec l'Apôtre ?²⁵⁵ ».

Cela l'amène à raconter sa propre histoire :

J'allais à Jérusalem militer pour le Christ. Mais de la bibliothèque qu'à Rome je m'étais composée avec beaucoup de soin et de peine, je n'avais pas pu me passer. Malheureux que j'étais ! Avant de lire Cicéron, je me livrais au jeûne. Je veillais souvent des nuits entières, je versais des larmes que le souvenir de mes péchés d'autrefois arrachait du fond de mes entrailles. Après quoi, je prenais en mains mon Plaute ! Si rentrant en moi-même, je me mettais à lire un prophète, ce langage inculte me faisait horreur. Mes yeux aveuglés m'empêchaient de voir la lumière. Or ce n'étaient pas mes yeux que j'incriminais, mais le soleil ! Le Serpent ancien se jouait ainsi de moi.

είναι τὸν νοῦν καὶ τῶν γραμμάτων εὐρετήν, ἔφη ὁ Ἀντόνιος· Ὡ τοίνυν ὁ νοῦς ὑγιαίνει, τούτῳ οὐκ ἀναγκαῖα τὰ γράμματα. Τοῦτο καὶ τοὺς παρόντας καὶ αὐτοὺς ἐξέπληξεν. Ἀπῆλθον οὖν θαυμάζοντες, ὅτι τοσαύτην ἔβλεπον ἐν ιδιώτῃ σύνεσιν.

²⁵² Ath., V.Ant.73 : Τὸν τε λόγον εἶχεν ἠρτυμένον τῷ θείῳ ἄλατι, ὥστε μηδένα φθονεῖν.

²⁵³ Pallade, *Histoire lausiaque*, 47.

²⁵⁴ Rufin, *Historia monachorum*, 30.

²⁵⁵ Jérôme, *Epist.* XXII, 29 : *Quid facit cum psalterio Horatius ? Cum euangeliis Maro ? Cum apostolo Cicero ?*

Vers le milieu du Carême, jusqu'au plus profond de mon être s'insinue la fièvre. [...] Tout d'un coup, j'ai un ravissement spirituel. Voici le tribunal du Juge ; on m'y traîne ! La lumière ambiante était si éblouissante que, du sol où je gisais, je n'osais pas lever les yeux en haut. On me demande ma condition : « Je suis chrétien », ai-je répondu. Mais celui qui siégeait dit : « Tu mens, c'est cicéronien que tu es, non pas chrétien, où est ton trésor, là est ton cœur²⁵⁶ ».

Ce rêve célèbre s'achève sur la conclusion que, désormais, Jérôme ne lira plus que des textes religieux : « Aussi, me suis-je mis à jurer, à prendre son nom à témoin : 'Seigneur, disais-je, si jamais je possède des ouvrages profanes, ou si j'en lis, c'est comme si je te reniais' » et il incite son interlocutrice à faire de même. Cela propose une alternative à l'exemple d'Antoine : il ne s'agit pas de rejeter les lettres, mais de rejeter la culture classique pour se concentrer sur des lectures uniquement religieuses.

IV. 2. La brique dans les Vies de saints latines

IV. 2. 1. Un rejet monastique

La plupart des Vies qui ne proposent pas au lecteur la rubrique des études n'expliquent pas la raison de cette absence. Elle peut être une continuité du rejet des rubriques de la jeunesse antérieure à la conversion ou à l'entrée dans la vie consacrée (Vies d'Honorat et d'Hilaire d'Arles), la marque de l'ignorance de l'hagiographe sur ce sujet (*Vie de Séverin du Norique*, peut-être les Vies écrites très longtemps après la mort du saint²⁵⁷) ou un désintéret pour la question, qui pourrait dès lors être interprété comme le signe de la diminution de l'importance de l'éducation scolaire.

²⁵⁶ Jérôme, *Epist.* XII, 30 : [...] *hierosolymam militaturus pergerem, bybliothea, quam mihi romae summo studio ac labore confeceram carere non poteram. Itaque miser ego lecturus tullium ieiunabam. Post noctium crebras uigilias, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis uisceribus eruebat, plautus sumebatur in manibus. Si quando in memet reuersus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus et, quia lumen caecis oculis non uidebam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis. Dum ita me antiquus serpens inluderet, in media ferme quadragesima medullis infusa febris corpus inuasit. [...] cum subito raptus in spiritu ad tribunal iudicis pertrahor, ubi tantum luminis et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut proiectus in terram sursum aspicere non auderem. Interrogatus condicionem christianum me esse respondi. Et ille, qui residebat: 'mentiris', ait, 'ciceronianus es, non christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum'.*

²⁵⁷ Il est possible de supposer que des hagiographes, conscients de leur ignorance du système scolaire d'une région lointaine et d'une époque antérieure, aient préféré ne rien écrire à ce sujet.

Quelques Vies, cependant, exposent un rejet de la formation intellectuelle et de la culture classique qui s'inscrit dans la lignée d'Antoine selon Athanase.

Le premier exemple de saint à n'avoir pas reçu d'éducation scolaire est Martin, pour qui Sulpice Sévère non seulement ne décrit aucune formation aux lettres mais aussi, plus tard dans la *Vita*, précise qu'il est *inlitteratus*. Cette qualification arrive au terme d'un passage à valeur épidiétique de la *Vita*, dans lequel l'hagiographe loue les capacités exégétiques de Martin et, surtout, son éloquence, en employant des termes d'inspiration cicéronienne mais à dimension morale :

Et puis, dans ses paroles, dans sa conversation, que de gravité, que de noblesse ! Quelle ardeur, quelle force ! Quelle promptitude, quelle facilité pour résoudre les difficultés des Écritures ! Et sachant que, sur ce point, beaucoup sont sceptiques – car j'en ai vu demeurer incrédules, lors même que c'était moi qui le leur rapportais –, j'atteste Jésus et notre commune espérance que jamais je n'ai entendu sur les lèvres de personne tant de savoir, tant de talent, une telle excellence et une telle pureté de langue. Et sans doute, quand il s'agit des vertus de Martin, est-ce là un bien mince éloge ! En tout cas, il est extraordinaire qu'à un homme inculte même cette grâce n'ait point manqué²⁵⁸.

Ce contraste entre l'inculture du saint et ses talents oratoires vient à la fois du modèle apostolique selon lequel est construit Martin – la remarque de Sulpice est inspirée des *Actes des Apôtres* (Ac 4, 13²⁵⁹) quand le conseil remarque l'éloquence de Pierre et Jean, pourtant incultes eux aussi – et du modèle antonien.

La valeur polémique du passage augmente entre les deux Vies : là où Antoine fait face à des opposants qu'il détrompe lui-même, Martin doit être défendu par Sulpice hors de la narration.

²⁵⁸ I V.Mart. 25 : 6. *Iam uero in uerbis et confabulatione eius quanta grauitas, quanta dignitas erat ! quam acer, quam efficax erat, quam in absoluendis scripturarum quaestionibus promptus et facilis ! Et quia multos ad hanc partem incredulos scio, quippe quos uiderim, me ipso etiam referente, non credere, Iesum testor spemque commune me ex nullius umquam ore tantum scientiae, tantum ingenii, tantum tam boni et tam puri sermonis audisse. Quamquam in Martini uirtutibus quantula est ista laudatio ! Nisi quod mirum est homini inlitterato ne hanc quidem gratiam defuisse.*

²⁵⁹ Ac 4, 13 : *uidentes autem Petri constantiam et Iohannis conperto quo homines essent sine litteris et idiotae admirabantur* (Considérant l'assurance de Pierre et de Jean et se rendant compte que c'étaient des gens sans instruction ni culture, [les sanhédrins] étaient dans l'étonnement.)

La conclusion de Sulpice est que ce talent de Martin est une « grâce » d'origine divine, pas le produit d'une éducation humaine. Cet exposé introduit l'idée que l'inspiration de l'Esprit suffit pour avoir l'éloquence d'expliquer les Écritures et sous-entend qu'un homme non formé mais pieux sera plus adapté à ce rôle qu'un savant par conséquent inutilement savant.

Cette idée d'incompatibilité de la vie sainte et de la culture se retrouve dans deux Vies suivantes. La *Vie de Césaire*, tout d'abord, aborde la question de manière étendue. La formation du héros n'arrive qu'après une première expérience monastique à Lérins (chapitres 5 à 7), dont il est renvoyé pour excès d'ascèse. Installé à Arles chez des membres de sa famille éloignée, il est amené à côtoyer le rhéteur Pomère. Le couple qui l'héberge décide de permettre à Césaire de recevoir une éducation classique auprès de leur célèbre ami, ce qui est immédiatement présenté par les hagiographes comme un détournement de l'idéal monastique :

Il y avait aussi, parmi les intimes de ces personnages, un certain rhéteur originaire d'Afrique, du nom de Pomère, auquel son enseignement de la grammaire valait en ce lieu une renommée exceptionnelle. Ces généreuses personnes, voyant saint Césaire si plein de la grâce de Dieu et, par le don du Christ, visiblement doué d'une si grande mémoire, forment le projet de polir en lui la simplicité monacale par les disciplines de la science profane²⁶⁰.

Cette affirmation est suivie du récit d'un songe de Césaire :

Mais il n'accueillit pas les inventions de l'érudition humaine, lui que la grâce divine s'était préparée pour l'instruire directement. C'est ainsi que, fatigué de veiller, il posa dans son lit sous son épaule le livre que le docteur lui avait donné à lire ; or, à peine avait-il commencé à s'endormir ainsi appuyé, que, bientôt, Dieu le bouleverse par une terrible vision. Dans un demi-sommeil il voit l'épaule sur laquelle il était couché et le bras posé sur le texte pris dans les nœuds d'un dragon

²⁶⁰ V.Caes. I, 9 : *Erat autem ipsis personis familiarissimus quidam Pomerius nomine, scientia rhetor, Afer genere, quem ibi singularem et clarum grammaticae artis doctrina reddebat. Concipiunt igitur animo generosae personae, quatinus tanta Dei gratia sanctus Caesarius refertus, tantaque memoria dono Christi uideretur esse fulcitus, ut saecularis scientiae disciplinis monasterialis in eo simplicitas poliretur.*

dévorant. Arraché ainsi au sommeil, terrifié par ce qu'il avait vu, il commença à s'accuser avec violence d'avoir voulu associer la vaine sagesse du monde à la lumière de la règle qui conduit au salut. Aussitôt il rejeta cette dernière avec mépris, sachant que les ornements d'une éloquence parfaite ne manqueraient pas à ceux qui possèdent de façon éminente l'intelligence spirituelle²⁶¹.

Ce rêve évoque directement celui que Jérôme rapporte dans sa lettre XXII. L'enjeu est similaire : il s'agit de rejeter toute éducation profane, bien que Césaire, contrairement à Jérôme, y ait été contraint. Simplement, comme pour Antoine et Martin, ce n'est pas non plus vers les lectures bibliques que le saint est explicitement poussé. La réflexion porte surtout sur l'origine de l'éloquence : elle ne vient pas de la formation, mais de la grâce divine.

De manière intéressante, les Vies de Martin par Sulpice et de Césaire présentent, dans leur préface, l'opposition entre pêcheurs et rhéteurs pour désigner les apôtres et les prédicateurs en général ensuite, annonçant ainsi le rejet de la formation classique à suivre.

À la fin du VI^e siècle, on retrouve la même idée dans la *Vie de Benoît*, dans le deuxième livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand. Le jeune saint est envoyé par ses parents poursuivre des études plus poussées (« il fut envoyé à Rome pour des études libérales²⁶² »), mais refuse de continuer, ce que Grégoire souligne à deux reprises. La justification est d'ordre moral :

Mais il vit que plusieurs y culbutaient dans le vice. Aussi, à peine entré dans le monde, il recula, de peur que le savoir-vivre mondain le fit choir tout entier en un gouffre sans fond²⁶³.

²⁶¹ V.Caes. I, 9 : *Sed eruditionis humanae figmenta non recepit, quem instruendum per se sibi diuina gratia praeparauit. Librum itaque, quem ei legendum doctor tradiderat, casu uigilia lassatus in lectulo sub scapula sua posuit ; supra quem dum nihilominus obdormisset, mox diuinitus terribili uisione percussus ; et in soporem aliquantulum resolutus uidet quasi scapulam in qua iacebat, brachiumque quo innixus fuerat codici, dracone conligante conrodi. Excussus ergo e somno, territus ipse uisu, terribilius se ex eodem facto coepit arguere, eo quod lumen regulae salutaris stultae mundi sapientiae uoluerit copulare. Igitur contempsit haec protinus, sciens quia non deesset illis perfectae loquutionis ornatus, quibus spiritalis eminet intellectus.*

²⁶² Greg., Dial. II, prol. : *Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat.*

²⁶³ Greg., Dial. II, prol. : *Sed cum in eis multos ire per abrupta uitiorum cerneret, eum, quem quasi in ingressum mundi posuerat, retraxit pedem, ne si quid de scientia eius adtingeret, ipse quoque postmodum in inmane praecipitium totus iret.*

Poursuivre des études serait donc prendre le risque de se détourner de Dieu, Grégoire défendant ici aussi la sainteté de l'ignorance à l'aide d'un parallélisme marquant, dès le début de ce livre II : *scienter nescius et sapienter indoctus*.

De manière plus discrète, Viventiole mentionne que Romain, le premier des moines du Jura, est peu cultivé²⁶⁴, mais il ne développe aucune opposition directe à l'éducation classique. Le manque d'études du saint est mis en balance avec ses qualités morales, immédiatement présentées comme plus importantes, mais sans rejet de l'école pour autant. Il est possible de supposer cependant que c'est une manière de le situer, lui aussi, dans la continuité d'Antoine et de Martin dont l'hagiographe avait lu avec attention les Vies. Plus loin dans le texte, il indique que Romain possède deux livres, certes monastiques, « le livre de la Vie des saints Pères et les remarquables Institutions des Abbés²⁶⁵ », ce qui s'inscrit dans cette orientation du travail intellectuel vers des textes religieux uniquement.

Il est cependant important de noter dès ici que Jérôme lui-même ne traite pas cette rubrique avec autant de dureté dans ses propres Vies de saints. En effet, Paul a « reçu une instruction fort soignée en grec aussi bien qu'en égyptien²⁶⁶ ». Hilarion effectue également le parcours scolaire classique qui correspond à son âge et à son milieu social, et Jérôme précise même ses qualités en matière de rhétorique :

Il fut envoyé par eux à Alexandrie et confié à l'enseignement d'un grammairien : il y fit, à la mesure de son âge, grandement preuve d'intelligence et de bonne conduite ; en peu de temps il conquit l'affection de tous et l'habileté dans l'art de la parole²⁶⁷.

Ces dons sont toutefois mis en parallèle avec un rejet des spectacles et une orientation immédiate vers la vie ascétique, dès l'âge de seize ans (chapitre 3), avant d'avoir eu le temps de mener une vie mondaine en tant que jeune homme. Du fait de ce choix, sa formation classique est redoublée par une formation monastique. De même qu'il

²⁶⁴ V.Patr.Iur. 5 : *esset non quidem adprime litteris institutus*.

²⁶⁵ V.Patr.Iur. 11 : *librum Vitae sanctorum Patrum eximiasque Institutiones Abbatum*.

²⁶⁶ V.Paul. 4: *litteris tam Graecis quam Aegyptiacis adprime eruditus*.

²⁶⁷ V.Hilarion. 2: *A quibus missus Alexandriam grammatico traditus est ibique, quantum illa patiebatur aetas, magna ingenii et morum documenta praebeuit, in breui carus omnibus et loquendi arte gnarus*.

a dû aller en Égypte depuis Gaza pour suivre les cours d'un grammairien, il se rend au désert de la Thébàïde pour recevoir l'enseignement d'Antoine et apprend en l'imitant, à l'âge où il aurait pu être formé par un rhéteur :

C'est alors qu'il entendit parler d'Antoine dont le nom célèbre retentissait chez tous les peuples de l'Égypte : brûlant du désir d'aller le voir, il prit le chemin du désert. Aussitôt qu'il l'eut vu, il abandonna son ancienne conduite et il resta près de deux mois avec lui, contemplant sa règle de vie et la gravité de ses mœurs : quelle continuité dans la prière, quelle humilité dans l'accueil de ses frères, quelle sévérité à les corriger, quelle ardeur à les exhorter ! Jamais aucune faiblesse ne vint briser sa continence et l'austérité de sa nourriture. [...] Il avait alors quinze ans²⁶⁸.

Il y a donc un redoublement de la rubrique, ici, avec une dimension païenne immédiatement suivie d'une dimension chrétienne.

De même, bien que cela ne soit appliqué qu'au texte biblique, Jérôme ne cache pas son admiration pour les talents intellectuels de Paula et sa connaissance des langues :

La langue hébraïque, que j'ai apprise en partie dès mon adolescence, à force de travail et de sueurs, que j'approfondis infatigablement sans l'abandonner, de peur qu'elle ne m'abandonne, elle voulut l'apprendre elle-même. Elle y réussit au point de pouvoir chanter les Psaumes en hébreu et de parler la langue sans aucun latinisme²⁶⁹.

²⁶⁸ V.Hilarion. 2 : *Audiens autem tunc celebre nomen Antonii, quod per omnes Aegypti populos ferebatur, incensus uisendi eius studio perrexit ad eremum. Et statim ut eum uidit, mutato pristino habitu, duobus fere mensibus iuxta eum mansit, contemplans ordinem uitae eius morumque grauitatem, quam creber in oratione, quam humilis in suscipiendis fratribus, seuerus in corripiendis, alacer in exhortandis esset, et ut continentiam cibique eius asperitatem nulla unquam infirmitas frangeret. [...] Erat autem tunc annorum quindecim.*

²⁶⁹ V.Paulae 26 : *Hebraeam linguam, quam ego ab adulescentia multo labore ac sudore ex parte didici, et infatigabili meditatione non desero ne ipse ab ea deserar, discere uoluit, et consecuta est ita ut Psalmos hebraeice caneret, et sermonem absque ulla latinae linguae proprietate resonaret.*

IV. 2. 2. L'éducation classique des « convertis »

Cependant, si ces quelques Vies de moines montrent un rejet des études classiques, ce n'est pas le cas des premières Vies d'évêques du V^e siècle. Ces Vies, qui présentent des saints ayant commencé leur existence par une activité civique, abordent différemment la question de la formation intellectuelle.

Ainsi, Paulin nous décrit-il la vie juridique et politique d'Ambroise avant son accession à l'épiscopat en précisant que, pour avoir une telle profession, il a reçu une excellente éducation complète dans la capitale : « Après qu'il eut reçu tout l'enseignement libéral et fut sorti de Rome²⁷⁰ ». Cependant, il ne donne pas de détails et il mentionne ensuite assez peu les activités littéraires d'Ambroise en proportion de l'ampleur de son œuvre.

Possidius est plus prolixe quand il s'agit d'Augustin :

[Ses parents] mirent leurs soins à l'élever et à le fortifier, leur application et leurs efforts financiers à lui fournir une connaissance approfondie de la littérature profane et assurément une imprégnation de tous ces enseignements que l'on dit libéraux²⁷¹.

Son exposé rejoint ce que le saint dit dans les *Confessions*²⁷², même s'il est très allusif en comparaison, comme pour toute la partie de la vie d'Augustin antérieure à son baptême, et son absence de rejet de la culture profane correspond à la fascination du futur évêque d'Hippone pour la littérature et la rhétorique.

Si Honorat de Marseille se contente d'évoquer les aptitudes rhétoriques d'Hilaire d'Arles²⁷³ et l'hagiographe de Romain de Blaye son passage à l'école, Constance de Lyon est le premier hagiographe à fournir une description vraiment détaillée de l'instruction scolaire reçue par son héros :

²⁷⁰ V.Ambr. 5: *sed postquam edoctus liberalibus disciplinis ex urbe egressus est.*

²⁷¹ V.Aug. 1: *alitusque ac nutritus eorum cura et diligentia impensisque, saecularibus litteris eruditus adprime, omnibus uidelicet disciplinis inbutus quae liberales uocant.*

²⁷² Aug. Conf. I et III.

²⁷³ V.Hil.Arel. 2: *Proinde [...] inexhaustum facundiae fontem, philosophicorum dogmatum interiorem, ueramque doctrinam – praeclara posteris tradita eius eloquio monumenta testantur –, breui trado compendio.* (Ainsi, c'est très brièvement que je rapporte [...] la source inépuisable de son éloquence, une science authentique et intérieure des doctrines philosophiques – les ouvrages remarquables laissés à la postérité par son éloquence en témoignent.)

Ainsi donc, Germain était originaire de la ville d'Auxerre, issu de parents très illustres, et dès le début de son instruction enfantine il fut instruit dans les arts libéraux. L'apport de l'enseignement, s'accordant en lui avec la richesse de ses dons, le rendit très savant grâce au double avantage de son naturel et de son travail. Afin de perfectionner pleinement ses connaissances littéraires, après les écoles gauloises, il alla à Rome parfaire sa culture par la science du droit. Ensuite, il fit l'ornement des tribunaux de la préfecture dans la profession d'avocat. Tandis que, dans cette fonction, il brille du vif éclat de la célébrité, il épouse une personne de condition élevée, remarquable par ses richesses et ses mœurs. Comme il était d'une réputation éclatante sous la toge, l'État le choisit immédiatement et de préférence pour les distinctions des honneurs en lui conférant une haute charge gouvernementale et administrative. Il était assurément formé par un dessein secret de la divinité afin que rien ne manquât à la perfection de celui qui était destiné à être bientôt un pontife successeur des apôtres. L'éloquence le préparait aux prédications, la connaissance du droit à la justice, la compagnie d'une épouse au témoignage de sa chasteté²⁷⁴.

Ce passage, qui suit le parcours brillant d'un jeune Gaulois, est cependant l'occasion de mentionner deux éléments qui dialoguent avec le modèle du saint *inlitteratus*. Tout d'abord, l'instruction reçue permet de combiner inné et acquis, ce qui donne à voir une position médiane par rapport au saint inculte : la formation scolaire s'ajoute aux dons naturels potentiellement d'origine divine. Également, toute l'instruction rhétorique de Germain et ses responsabilités administratives au service de l'État sont présentées par Constance comme des préparations à sa fonction future d'évêque. L'éducation n'est donc pas considérée comme ayant un réel intérêt pour elle-même mais pour être mise au service de Dieu.

²⁷⁴ V.Germ.Autiss. 1: *Igitur Germanus Autisiodorensis oppidi indigena fuit, parentibus splendidissimis procreatus est, ab ipsis infantiae rudimentis studiis liberalibus institutus ; in quo doctrinae conlatio, cum ingenii ubertate consentiens, eruditissimum duplicato bono, id est naturae et industriae, reddiderunt. Atque ut in eum perfectio litterarum plena conflueret, post auditoria gallicana intra urbem Romam iuris scientiam plenitudini perfectionis adiecit. Deinde tribunalia praefecturae professione aduocationis ornauit. In quo actu dum multiplici laudis luce resplendet, sublimem genere, diuitiis, moribus sortitur uxorem. Quem quidem togae praeconis praeminentem protinus res publica ad honorem praesumpsit insignia, ducatus culmen et regimen per prouincias conferendo. Erudiebatur profecto occulto diuinitatis iudicio, ne quid perfectionis deesset apostolico pontifici mox futuro. Parabatur eloquentia praedicationibus, iuris doctrina iustitiae, uxoris societas ad testimonium castitatis.*

À la toute fin du siècle, la *Vie d'Amâtre d'Auxerre* d'Etienne, écrite par un lecteur de la *Vie de Germain* et deux siècles après la mort du saint, traite la rubrique de façon relativement similaire :

C'est pourquoi, l'aimant tendrement et l'éduquant avec le plus grand soin et la plus grande sollicitude, ils lui enseignèrent non seulement l'alphabet mais aussi la littérature. Son intelligence, puisqu'elle était tout entière dévouée à Dieu, parvint en peu de temps à la doctrine de tous les arts et à la finesse de ces disciplines de telle sorte qu'il expliquait entièrement, avec grande aisance, les structures des constructions poétiques, les enthymèmes des orateurs, les complexités et les mystères des juristes, même les raisonnements et les syllogismes des philosophes²⁷⁵.

Dans la mesure où cette *Vie* a été écrite bien après la période de vie d'Amâtre, cette allusion à une éducation classique peut être vue comme une représentation reconstituée de ce qu'un homme de la fin du VI^e siècle considère avoir été la norme pour un Gaulois de bonne famille au IV^e siècle. Le choix d'un rythme ternaire de termes hérités du grec (*schemata*, *enthymemata*, *aenigmata*) semble vouloir reproduire dans la *Vita* la finesse et la complexité de la formation reçue par Amâtre et peut-être faire allusion à son bilinguisme. Cependant, comme dans la *Vie de Germain*, qui est un modèle pour Etienne, cette instruction classique est vue comme une prédisposition à la vie consacrée puisqu'au chapitre suivant, l'évêque Valérien reconnaît les qualités d'Amâtre et considère qu'elles seraient mieux utilisées si le jeune homme recevait une instruction religieuse²⁷⁶. L'opposition mise dans sa bouche entre les « préceptes de Dieu » et les « vaines croyances » implique que la formation scolaire précédente s'appuyait exclusivement sur des textes non chrétiens.

De même, Grégoire de Langres, ancien magistrat, est un « lettré bien cultivé²⁷⁷ ».

²⁷⁵ V.Amat. 1 : *Hunc igitur tenere diligentes, et cum summa sollicitudinis diligentia educantes, litteris non solum communibus uerum etiam liberalibus tradiderunt. Cuius ingenium quoniam Deo fuerat dedicatum, ita intra breue tempus omnium artium doctrinam et disciplinarum subtilitatem est consecutum, ut poetarum adinventionum schemata, oratorum enthymemata, iurisperitorum nodos atque aenigmata, Philosophorum quoque syllogisticas quaestiones facili disputatione penitus enarraret.*

²⁷⁶ V.Amat. 2 : *ut Dei praeceptis religionique Catholicae magis suae mentis intentionem, quam uanis superstitionibus, applicaret.* (pour qu'il applique la concentration de son esprit aux préceptes de Dieu et à la religion catholique plus qu'à des croyances vaines).

²⁷⁷ V.Patr. VII, 1: *bene litteris institutus.*

L'unique Vie africaine du VI^e siècle s'inscrit dans cette lignée. Fulgence reçoit de fait une instruction littéraire et rhétorique de bonne qualité, marquée par le souci qu'a sa mère de faire de lui une personne cultivée au contact des auteurs classiques, à la maison puis à l'école :

Claudius étant mort prématurément, la pieuse mère de Fulgence lui fit d'abord étudier les lettres grecques et jusqu'à ce qu'il sût réciter de mémoire Homère tout entier et comprendre à la lecture une grande partie de Ménandre, elle ne lui permit pas l'étude des lettres latines²⁷⁸.

Ce souci du grec peut être mis en lien avec l'importance de cette langue pour les échanges commerciaux en Afrique du Nord²⁷⁹. S'ensuit un début de parcours scolaire classique, qui correspond à la « renaissance vandale » :

Après avoir été ainsi formé aux lettres grecques, il fut initié dans sa propre maison aux lettres latines dont l'enseignement était ordinairement réservé au maître d'école, il fréquenta même une école de grammairiens²⁸⁰.

Les études du saint ne sont alors interrompues que par la nécessité de gérer les affaires familiales. Ce développement plus important que dans les autres Vies de la brigue de l'éducation scolaire contribue à faire de la *Vie de Fulgence* une Vie à part dans le corpus, une Vie d'auteur proche du modèle antique, où le héros se distingue par son activité littéraire, ici théologique, et non pas par ses miracles.

Dans la majorité des Vies qui présentent une existence du saint antérieure à l'accession à des fonctions religieuses, la rubrique des études joue donc un rôle important. Elle permet de souligner l'intelligence et la culture du saint comme sa haute tenue morale, ce qui montre une application de ces qualités à des fonctions civiques correspondant à son milieu, et donc une vie déjà compatible avec une future conversion avant qu'elle ne se produise. Ces récits de formation sont également orientés vers l'utilisation future de ces qualités développées pendant les études : l'apprentissage de l'art oratoire, en

²⁷⁸ V.Fulg. 1, 4 : *Quem religiosa mater, moriente celeriter patre, Graecis litteris imbuendum primitus dedit ; et quamdiu totum simul Homerum memoriter reddidisset, Menandri quoque multa percurreret, nihil de Latinis permisit litteris edoceri.*

²⁷⁹ Desanges, 2007.

²⁸⁰ V.Fulg. 1, 5 : *Litterarum proinde Graecarum percepta scientia, Latinis litteris quas magistri ludo docere consuerunt in domo edoctus, artis etiam grammaticae traditur auditorio.*

particulier, prépare le saint à la rhétorique homilétique et l'exercice de fonctions de gestion publique (Ambroise, Germain d'Auxerre, Fulgence) est un prélude au rôle de chef de l'église locale de l'évêque.

IV. 2. 3. La rubrique des études au VI^e siècle

Dans les Vies du VI^e siècle dont nous n'avons pas encore parlé, la rubrique de la formation est présente 28 fois et subit une inflexion. Dans 7 Vies, il est mentionné que le saint va à l'école ou est éduqué, mais il n'y a pas plus de détails, à tel point qu'il est parfois difficile de savoir si c'est une école publique ou religieuse, et si l'instruction reçue est chrétienne ou païenne. C'est le cas de Romain de Blaye²⁸¹ (instruction classique et religieuse, dans sa deuxième *Vita*), Eutrope d'Orange²⁸² (instruction classique), Lupicin du Jura²⁸³, Loup de Troyes²⁸⁴ (instruction classique certaine), Nizier de Trèves²⁸⁵, Germain de Paris dans un premier temps²⁸⁶ (instruction probablement classique), de Radegonde²⁸⁷, de Médard²⁸⁸.

Pateme reçoit une formation à la maison²⁸⁹, sans que le contenu en soit précisé. De manière plus allusive encore, Apollinaire est simplement « instruit à Vienne²⁹⁰ ».

Se développe toutefois une variante au schéma antérieur : la rubrique de l'éducation scolaire devient, dans un certain nombre de Vies, consacrée à la formation religieuse. Le séjour à l'école est alors remplacé par une instruction au sein d'un monastère ou du clergé diocésain.

C'est le cas tout d'abord pour Épiphanie qui, dès l'âge de huit ans, commence sa carrière dans un cadre ecclésiastique.

²⁸¹ II V.Rom.Blau. 1 : *bonis studiis enutritus, litterarum sanctarum ab indolis adulescentiae doctus* (formé par de bonnes études, savant dans les lettres saintes depuis sa jeunesse). Le passage est absent de la première *Vita* du V^e siècle.

²⁸² V.Eut. 1 : *mundanarumque rerum dote compositus* (savamment entraîné aux savoirs du monde).

²⁸³ V.Patr. I, 1 : *litteris institutus* (ayant appris les lettres)

²⁸⁴ V.Lup. 1 : *scolis traditus, rhetoricis imbutus studiis* (confié à l'école, imprégné des études rhétoriques).

²⁸⁵ V.Patr. XVII, 1 : *litteris institutus*.

²⁸⁶ V.Germ. Paris. 5 : *scolis excurreret* (il allait à l'école).

²⁸⁷ I V.Rad. 2 : *litteris erudita* (instruite dans les lettres).

²⁸⁸ V.Med. 4 : *cum adulescens ad scolam recurreret* (comme, jeune homme, il allait à l'école).

²⁸⁹ V.Pat. 3, 10 : *a Iulita matre [...] enutritus* (instruit par sa mère Julite).

²⁹⁰ V.Apol. 1 : *apud Viennam [...] institutus*.

Sous son prédécesseur l'évêque Crispin, un homme très vertueux, il commença son service dans la milice céleste et il reçut la charge de lecteur ecclésiastique à l'âge d'environ huit ans, ainsi qu'un signe du ciel l'avait précédemment annoncé. [...] Étant parvenu en peu de temps à la maîtrise de l'abréviation des mots et des signes sténographiques variés utilisés pour nombre de mots, il fut placé parmi les notaires, il y brilla et il commença à prendre des notes d'une telle qualité qu'il n'est pas possible de produire sous la dictée sans la correction d'hommes plus expérimentés²⁹¹.

Après avoir abordé d'autres aspects de son enfance, Ennode revient sur les talents du jeune Épiphané, en particulier sur sa façon de parler qu'il présente ainsi :

Son discours était juste en ce qui concerne la doctrine et composé pour la douceur. Il était alors déjà habile pour intercéder, plein d'autorité pour corriger les autres, mais très doux, avec une délicatesse nécessaire, pour encourager ces mêmes personnes. Sa voix était retentissante, appuyée par la force de l'élégance virile, et, cependant, pas paysanne ou grossière, ni brisée ni abandonnée peu à peu par la solidité masculine. Quiconque le voyait, alors qu'il n'avait pas encore franchi le seuil de ses dignités à venir, croyait que ces signes annonçaient ce qui allait suivre²⁹².

Comme c'était le cas pour Martin, l'accent est mis sur les vertus morales attachées à la maîtrise oratoire. Ce talent rhétorique est, de plus, entièrement tourné vers la prédication, ce qui est lié au fait que l'enseignement reçu ne se soit inscrit que dans un environnement religieux. Il y a donc ici une transformation totale de la rubrique des études : dans un cadre chrétien, pour un but chrétien.

²⁹¹ V.Epif. 8-9 : *Qui sud decessore suo uiro integerrimo Crispino pontifice caelestis militiae suscepit officium signo ante caelitus demonstrato. [...] Notarum in scribendo compendia et figuras uarias uerborum multitudinem comprehendentes breui adsecutus in exceptorum numero dedicatas enituit coepitque iam talis excipere, qualis possit sine bonorum oblocutione dictare.*

²⁹² V.Epif. 17: *Erat in eodem sermo ad doctrinam congruus, fabricates ad blanditias, ad intercessiones iam tunc artifex, ad corripandos singulos auctoritate plenus, ad exhortandos quosque necessario lepore dulcissimus: uox sonora, suco uiriliter elegantiae condita, nec tamen agrestis ac rustica nec infracta gradatimque a mascula soliditate deposita. Illum quicumque uidit, cum necdum dignitatum aliquod limen intrasset, omnia eum transisse credit quae sequebantur insignia.*

De même, dans son autre Vie de saint, la *Vie d'Antoine de Lérins*, Ennode, même s'il se fait plus bref, précise qu'il était « notaire ecclésiastique²⁹³ », donc éduqué au sein de l'Église, sous la tutelle de l'évêque (qui se trouve cependant, comme pour Épiphane, être un membre de sa famille).

Dans cette lignée, la seule formation intellectuelle que semble recevoir Vivien de Saintes est une formation religieuse, auprès du clergé local lui aussi :

Comme il parvenait à l'âge de seize ans, alors qu'il désirait depuis son plus jeune âge apprendre les enseignements divins, entièrement dévoué à l'évêque de sa cité Ambroise, il se plaça à son service. Alors celui-ci le reçut avec une piété paternelle et, tandis qu'il lui enseignait les lettres saintes, il initia en lui le zèle de la conversion et le fit entrer dans l'ordre des lecteurs²⁹⁴.

Cette transformation de la rubrique apparaît également en contexte monastique. Oyend du Jura reçoit une éducation assez étoffée, mais au monastère où son père l'a fait entrer dès l'enfance.

Sans tarder, il lui enseigne les rudiments du savoir, et, dès la fin de la même année, Oyend fut offert au saint Père Romain – offert comme le fut autrefois Samuel, non cependant pour assurer la garde d'un temple figuratif, mais plutôt pour devenir lui-même le temple du Christ²⁹⁵.

La formation qu'il reçoit apparaît solide puisque le jeune homme est même capable de lire le grec :

C'est à la lecture que de jour et de nuit, dès qu'il avait exécuté et terminé toutes les tâches imposées par le prévôt ou par l'abbé, il

²⁹³ V.Ant.Lerin. 10 : *Constanti antistitis ea tempestate florentissimi iunctus obsequiis gloriosis operibus uitae rudimenta dedicauit. Qui eum inter ecclesiasticos exceptores caelestem militiam iussit ordiri.* (Antoine consacra les débuts de sa vie aux œuvres glorieuses de l'évêque Constance, personnage très brillant à cette époque et auquel l'unissait une grande déférence. Celui-ci lui fit commencer son service céleste dans le corps des notaires ecclésiastiques.)

²⁹⁴ V.Viu. 2 : *Qui cum ad annos sedecim peruenisset, primaeuam aetatem suam diuinis erudire cupiens disciplinis, sancti Ambrosii huius ciuitatis episcopi deuotus se mancipauit obsequio. Tu mille paterna eum pietate suscipiens, dum sacris litteris erudiret, in ordine lectorum conuersionis eis initiauit studium.*

²⁹⁵ V.Patr.Iur. 125 : *Mox igitur eum litterarum instituit elementis et, anni exacto circulo, tamquam Samuhel quondam, non in typico excubaturus templo, sed ipse potius Christi efficiendus templum, sancto Romano oblatus est patri.*

s'adonnait, il consacrait son temps, à tel point qu'il acquit une solide connaissance, non seulement des œuvres latines, mais aussi de l'éloquence grecque²⁹⁶.

Ces récits normalisent un nouveau mode d'éducation, qui se sépare d'une éducation classique encore possible, et promeuvent une formation meilleure, car chrétienne, dans un cadre religieux.

De même, Lautein reçoit une forme d'éducation de la part de son abbé : « il se soumit à l'instruction de son saint maître et religieux abbé Laurent²⁹⁷ ».

À la fin du siècle, l'enseignement religieux ou monastique est le modèle d'études le plus courant dans la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours. Gall rentre au monastère dès l'enfance, où il est formé, probablement surtout à la ruminant des Écritures²⁹⁸, Nizier, destiné à appartenir au clergé dès avant sa naissance, étudie les lettres ecclésiastiques²⁹⁹, Venance reçoit un enseignement au monastère³⁰⁰, l'enseignement reçu par Libert se résume aux psaumes, même s'il est dispensé dans une école hors d'un monastère³⁰¹.

On le retrouve également dans la *Vie d'Yrieix*. Le jeune homme, membre de la cour du roi Théodebert, choisit la formation suivante :

L'adolescent demanda à être éduqué par le bienheureux évêque, à recevoir son enseignement, à être formé par lui et initié par lui à la connaissance des livres divins³⁰².

Ce modèle prévaut dans beaucoup de Vies de la fin du siècle. Germain de Paris est confié à un parent saint pour une instruction religieuse³⁰³. Lubin, s'il apprend les

²⁹⁶ V.Patr.Iur. 126 : *Lectioni namque in tantum se die noctuque, expletis consummatisque omnibus quae a praeposito uel abbate iniuncta sunt, dedit et inpendit, ut praeter Latinis uoluminibus etiam Graeca facundia redderetur instructus.*

²⁹⁷ V.Laut. 3 : *magistri sancti et religiosi uiri Laurentii abbatis se subdidit institutis.*

²⁹⁸ V.Patr. VI, 2 : *lectioni incumbens assiduae* (s'appliquant à la lecture assidue).

²⁹⁹ V.Patr. VIII, 1 : *Eundemque summa nutritum diligentia litteris ecclesiasticis mandauit institui.* (Elle commanda qu'il soit éduqué avec le plus grand soin, nourri des lettres ecclésiastiques).

³⁰⁰ V.Patr. XVI, 1 : *addita etiam praedicatione sacerdotali* (lui ayant prodigué aussi un enseignement sacerdotal).

³⁰¹ V.Patr. XX, 1 : *Qui tempore debito cum reliquis pueris ad scolam missus, quaeipiam de psalmis memoriae commendauit.* (Quand le moment en fut venu, il fut envoyé avec les autres enfants à l'école où il mémorisa quelques-uns des Psaumes).

³⁰² Hist. Franc. 10, 29 : *expetiit adolescens a beato sacerdote se corrigi, ab eo edoceri, ab eo imbui, ac in diuinis uoluminibus ab eodem exerceri.*

³⁰³ V.Germ.Paris. 2, 8 : *ad parentem suum sanctum Scupilionem Lausea se conferens, moribus honestis alitus et insitutus est.* (se rendant à Lausea chez son parent saint Scupilion, il fut instruit et formé aux mœurs honnêtes).

lettres, commence par le faire avec un moine³⁰⁴. Eptade fait le choix de continuer ses études en contexte religieux³⁰⁵. Marcellin³⁰⁶ est initié aux lectures chrétiennes.

Cette variante de la rubrique des études est donc à la fois liée à l'évolution du système scolaire dans les régions concernées et au motif de la sainteté dès l'enfance. Confié au clergé ou au monastère, le jeune héros accomplit aussitôt que possible la vie sainte auquel il est destiné.

IV. 2. 4. Une formation scolaire valorisée

Quand elle est présente, cette brique littéraire est donc majoritairement abordée de manière positive. L'éducation classique, avec le grammairien et le rhéteur, quand elle est encore possible est vue comme une préparation potentielle à la charge épiscopale que va exercer le saint plus tard dans sa vie et qui nécessitera des qualités oratoires, littéraires et un entraînement à la gestion. L'éducation plus spécifiquement religieuse qui apparaît à partir du VI^e siècle, fait l'objet d'une appréciation certaine et peut inclure des apprentissages variés, comme des langues étrangères.

Il est également notable que, dans trois Vies de la fin du VI^e siècle, cette formation se fasse sans que les parents l'aient demandée. Patrocle va à l'école contre l'avis paternel qui faisait de lui un gardien de troupeau :

Le bienheureux Patrocle [...] fut destiné, quand il eut dix ans, à la surveillance des brebis, tandis que son frère, Antoine, était appelé à l'étude des lettres. [...] Un jour que, à l'heure du midi, l'un quittant l'école, l'autre le troupeau qui lui était confié, ils s'étaient trouvés réunis pour prendre leur repas au logis paternel, Antoine dit à son frère : « Mets-toi plus loin de moi, rustre ; ta tâche est de paître les brebis, la mienne d'être formé aux lettres : car le soin même requis par mes devoirs me rend plus noble, alors que t'avilit la tâche servile de

³⁰⁴ V.Leob. 3: *Noidgelinsem monachum sibi obuium deprecatur litteras sibi discendas scribere* (il pria un moine de Nouaillé qu'il avait rencontré de lui apprendre à écrire les lettres).

³⁰⁵ V.Ept. 2: *Cum esset ergo annorum duodecim, nescientes parentes eius, ad disciplina fugit scolare, ibique se ipse magistro infanciam aetatis suae tradidit sacris litteris edocandam.* (Comme il avait donc douze ans, sans que ses parents le sachent, il s'enfuit vers la discipline de l'école [chrétienne] et, là, il confia, de lui-même, à un maître sa propre jeunesse à éduquer dans les lettres sacrées.)

³⁰⁶ V.Marc.Ebr. 1 : *Is ergo cum in adolescentia sacris diuinisque insisteret disciplinis* (Comme, donc, il s'appliquait, jeune homme, aux disciplines sacrées et divines).

gardien. » Quand il entendit cela, estimant que cette critique lui était quasiment adressée par Dieu, il abandonna ses brebis en pleine campagne et se rendit, l'esprit alerte et au pas de course, à l'école des enfants. Après qu'on lui eut inculqué les rudiments, il assimila ensuite, grâce à son excellente mémoire, tout ce qui doit être appris par un enfant, si rapidement qu'il dépassa son frère en savoir et, avec l'aide de la puissance divine, l'emporta sur lui par la vivacité de l'esprit³⁰⁷.

Lubin, lui aussi berger, commence par demander à apprendre les lettres seul, grâce à un moine :

Pendant qu'il gardait les bœufs au pâturage, il arriva qu'il priât un moine de Nouaillé de lui apprendre à écrire les lettres. Comme celui-ci n'avait ni rouleau ni tablette, il écrivit comme il put leur forme sur une ceinture³⁰⁸.

Ce n'est qu'ensuite que son père le fait former de manière plus traditionnelle.

De même, Bracchion, converti par Émilien, veut devenir moine, mais il est limité dans ses prières par son absence d'études. S'appuyant sur les livres religieux et sur sa fréquentation du clergé, il apprend à lire en autodidacte :

Mais, voyant bien souvent dans l'oratoire des lettres écrites au-dessus des images des Apôtres et des autres saints, il les recopia sur une tablette. Et comme des clercs et des abbés se réunissaient fréquemment pour rendre visite à son maître, il demandait secrètement à l'un des plus jeunes, qu'il avait pu solliciter, le nom des lettres et, grâce à cela, il commença à comprendre leur signification : ainsi, par la grâce du

³⁰⁷ V.Patr. IX, 1: *beatissimus Patroclus [...] cum decem esset annorum pastor ouium destinatur, fratre Antonio tradito ad studia litterarum. [...] Cumque quodam meridie hic a scholis, ille a grege commisso ad capiendum cibum paterno in hospitio conuenissent, dixit Antonius fratri suo: Discede longius, o rustice; tuum est enim opus oves pascere, meum litteris exerceri: qua de re nobiliorem me ipsius officii cura facit, cum te huius custodiae servitus uilem reddat. Quod ille audiens, et hanc increpationem quasi a Deo sibi transmissam putans, reliquit oves in campi planitie, et scholas puerorum nisu animi agili atque cursu uelocis simo expetiuit, traditisque elementis, ac deinceps quae studio puerili necessaria erant, ita celeriter, memoria opitulante, imbutus est, ut fratrem uel in scientia praecederet, uel alacritate sensus, adiuuante diuini numinis auxilio, anteiret.*

³⁰⁸ V.Leob. 1: *dum boues seruaret in pascuis, contigit, ut Noidgelinsem monachum sibi obuium deprecaretur sibi litteras discendas scribere. Qui cum non haberet codicis aut tabularum supplementum, prout potuit, apices in cingulo scripsit.*

Seigneur, il sut lire et écrire avant même de connaître toute la série des lettres³⁰⁹.

Eptade, quant à lui, prend seul la décision de se rendre à l'école³¹⁰, certes uniquement religieuse.

Plus largement, quand le saint reçoit une instruction, l'hagiographe prend soin de préciser son succès dans les apprentissages. Ainsi, Ambroise, à la toute fin de ses études, plaide « si brillamment », Germain d'Auxerre « orne les tribunaux de la préfecture³¹¹ », Épiphanie acquiert des compétences plus rapidement que la normale, Fulgence possède une excellente mémoire, Patrocle dépasse son frère qui a pourtant commencé à étudier plus tôt³¹², Bracchion apprend tout seul à lire, Eptade dépasse ses aînés³¹³.

Illettré ou lettré, inculte ou cultivé, le saint se voit donc toujours doté de qualités intellectuelles et d'un talent rhétorique hors normes.

La rubrique des études connaît donc trois évolutions majeures dans notre période. La première, sa critique, qui pousserait à sa disparition totale, connaît un succès modéré et correspond à une vision extrême du monachisme qui a tendance à s'atténuer avec le progrès du cénobitisme et l'institutionnalisation de l'Église. La seconde, qui est conservation quasi-totale de la forme classique de la rubrique, procède par renvoi de celle-ci à une période antérieure à la conversion ou à la vie religieuse. L'acquisition de compétences rhétoriques et de connaissances est alors lue comme un élément utile au futur exercice religieux du saint, qui pourra appliquer ses talents à la prédication et à la théologie. La troisième évolution est à la fois une réflexion sur la nature de l'éducation du bon chrétien et une constatation de l'évolution du dispositif scolaire accessible. Beaucoup de héros des Vies du VI^e siècle sont formés dans un cadre religieux (monastère,

³⁰⁹ V.Patr. XII, 2 : *Videns autem saepius in oratorio litteras super iconicas apostolorum reliquorumque sanctorum esse conscriptas, exemplavit eas in codice. Cumque ad occursum domini sui clerici uel abbates assidue conuenirent, hic ex iunioribus quem primum potuisset accersire, secretius interrogabat nomina litterarum, et ob hoc eas intelligere coepit: antea autem, inspirante Domino, et legit et scripsit, quam litterarum seriem cognouisset.*

³¹⁰ V.Ept. 2: *nescientes parentes eius* (sans que ses parents ne le sachent).

³¹¹ V.Germ.Autiss. 1: *tribunalia praefecturae [...]* ornaui.

³¹² V.Patr. IX, 1.

³¹³ V.Ept. 2 : *Ex quo facto pauca quidem tempora, quae scolares sibi non tantum quoequauit, uerum etiam omni scientiam litterarum cunctos longe precellens superauit.* (De là, en peu de temps, non seulement il égala ce que savaient les autres étudiants, mais, se distinguant dans la connaissance des lettres, il les dépassa tous de loin).

école chrétienne) et reçoivent une instruction au moins partiellement religieuse. Ce glissement de la rubrique des lettres classiques aux lettres bibliques n'est cependant pas total : la formation reste mixte au niveau du contenu.

À l'exception des Vies qui correspondent à la première évolution, le fait de savoir lire, bien parler et de connaître au moins le texte biblique par ruminant est vu favorablement et les talents intellectuels des saints sont soulignés par les hagiographes. Cela crée une image de la sainteté bien différente de celle des premiers moines, elle ne passe pas par l'ignorance ou le rejet de la culture antérieure, mais par une valorisation de son bon usage, c'est-à-dire d'un usage chrétien³¹⁴. Dans le même temps, ces capacités exceptionnelles des saints dans ce domaine également contribuent à créer, dans les Vies qui présentent ce motif, cette représentation du saint qui se distingue depuis les origines, un homme choisi par la grâce divine.

La *Vie de Martin* et ses deux réécritures constituent sûrement la meilleure représentation de ce tâtonnement du genre de la Vie face à la rubrique des études. Dans sa Vie en vers du V^e siècle, pour Paulin, l'homme *inlitteratus* de Sulpice est devenu un *bonus doctor*³¹⁵, terme que l'hagiographe emploie également pour qualifier Hilaire de Poitiers, théologien. Un siècle et demi plus tard, à la toute fin de notre période, Venance Fortunat offre à son lecteur un grand développement sur les qualités rhétoriques de Martin avec, notamment, un recours au lexique du droit :

Il faut maintenant rappeler de surcroît quelle parole coulait de sa bouche, quelle fut sa gravité, quelle acuité, quelle habileté il avait pour parler de la loi divine. Aucune question n'échappait à sa compétence en droit sacré. Il pouvait résoudre les énigmes les plus résistantes ; il répandait largement les sages leçons de son esprit généreux car il buvait à la source pérenne de quoi alimenter le flot de son modeste ruisseau. Sa parole était bienveillante, vive et calme, piquante, habile, agréable pour qui l'écoutait avec attention ; possesseur du ciel sur la terre, il veillait et parlait au Seigneur, lui confiant ses affaires, exposant à la face du Juge les doléances des malheureux, expert dans l'art sacré de plaider la cause des déshérités, défenseur solide qui surpassait les orateurs, les juristes, les avocats,

³¹⁴ Nous pouvons rapprocher cela de la notion de *χρησις* (bon usage) développée pour toute notre période par Ch. Gnllka (Gnllka, 2012).

³¹⁵ II V.Mart. III, 417.

dialecticien habile, harangueur disert qui multipliait les prières pour apaiser la justice du Seigneur³¹⁶.

Sans nier l'origine divine plus qu'humaine de l'éloquence de Martin, ce long éloge situe précisément le talent rhétorique dans l'usage qui en est souhaité : la prière et la prédication.

Le traitement des briques littéraires correspondant à la jeunesse se place donc à mi-chemin entre conservation du modèle classique et innovations propres au genre de la Vie de saint. Une large majorité des *Vitae sanctorum* propose à ses lecteurs au moins quelques phrases qui parlent des premiers temps du héros et précèdent le récit, plus long, de sa vie adulte. Le choix des sujets est orienté par les règles de la rhétorique classique : on retrouve l'origine, avec le lieu et la famille, parfois la naissance, accompagnée de signes merveilleux qui annoncent le destin important du protagoniste, une présentation de l'enfance où le héros possède déjà des vertus dont il fera preuve plus tard et l'éducation scolaire. Le rejet de toutes ces briques pour faire commencer le vrai récit à la naissance spirituelle du saint, son baptême, sa conversion ou son entrée dans la vie religieuse, tel qu'il est suggéré par Jérôme ou Hilaire d'Arles, n'est pas réellement le choix opéré par la majorité des auteurs des Vies. En effet, si les textes les plus anciens marquent une méfiance vis-à-vis des réalités qui touchent trop le monde romain traditionnel et païen (la noblesse de la famille et l'éducation classique), les Vies postérieures, à partir du VI^e siècle en particulier, proposent des adaptations des motifs traditionnels à un univers désormais christianisé. Ainsi, selon les textes, on retrouve l'apparition d'une lignée de sainteté, qui mime le mécanisme de la noblesse, des signes inspirés par la Bible comme présages au

³¹⁶ III V.Mart. II, 391-404 : *Iam quoque Martini quae fabula fluxerit ore,
quae grauitas fuerit, quam acer de lege disertus.
Quaestio nec latuit coelesti iure peritum,
Vir reserare ualens quodcunque aenigma negaret,
ingenii dulcis prudentia larga redundans,
fonte perenne bibens quod riuulus ille rigaret.
Sermo pius, promptus, placidus, catus, aptus, amandus,
intentis animis; caeli possessor in aruis,
peruigil orator, mandando negotia Christo,
Iudicis in uultus inopum querimonia pandens,
Doctus in arte sacra miserorum exponere causas,
Assertor ualidus, superans fora, iura, togatos,
Nobilis astructor, facundus concionator,
Qui prece profusa Domini uadimonia placans.*

moment de la naissance, une enfance sainte marquée par des vertus désormais chrétiennes et la valorisation d'une éducation religieuse dispensée au sein de l'Église.

Dans l'ensemble, ces briques sont orientées pour préparer la vie adulte à venir du saint, ce qui n'est pas contraire à la rhétorique classique. La généralisation, à la fin de notre période, de certains motifs (la naissance noble, l'enfance sainte, l'éducation religieuse) marque une certaine fixation du modèle de la Vie autour de ces variantes qui deviennent le choix de brique par défaut. La lecture de nombreuses *Vitae*, ainsi que Grégoire de Tours le suggère³¹⁷, peut amener ainsi facilement un hagiographe à compléter ces moments du récit sur lesquels il est le plus ignorant grâce aux modèles antérieurs.

Ces rubriques de la jeunesse posent également particulièrement fortement la question de ce à quoi est due la sainteté, de la part à attribuer à Dieu et de la part à attribuer aux efforts humains, interrogation qui s'intègre à la controverse semi-pélagienne qui secoue certaines parties de l'Occident latin jusqu'au milieu du VI^e siècle. La lignée pieuse, les miracles de l'enfance et le modèle prophétique montrent des saints élus dès avant la naissance, qui peuvent être exaltés grâce aux ressorts littéraires de l'éloge. Cela souligne largement l'action de la grâce de Dieu en eux et leur mérite devient d'accepter de suivre ce à quoi ils sont promis, devenant ainsi des exemples et des guides pour les autres. Comme ces saints n'ont, comme traits de caractère innés, que des vertus et aucun défaut, l'imitation proposée prend plutôt la forme d'une émulation que d'une identification.

La présence de récits de conversion, souvent placés au tout début de l'âge adulte, et la description de l'ascèse, également fréquemment positionnée à l'ouverture de la vie consacrée, viennent balancer ces premiers pas parfaits et nuancer la sainteté d'élection en sainteté de dilection ouverte à tous ceux qui accepteraient de se laisser guider par la grâce.

³¹⁷ V.Patr. I, prol. : *ut saepe de multis legitur* (comme on le lit souvent à propos de beaucoup [de saints]).

CHAPITRE 6

Entre l'enfance et la vie religieuse

I. Une vie avant la vie consacrée ?

En dehors des scènes de petite enfance et de formation scolaire, les Vies de l'Antiquité tardive n'abordent que peu les événements qui ont précédé l'entrée de leur héros dans la vie religieuse¹, vrai début du récit détaillé.

Un certain nombre de Vies écartent totalement la question en présentant un saint qui commence sa vie consacrée dès un très jeune âge, associant le motif de la vocation précoce à sa réalisation concrète². C'est le cas d'Épiphanie qui devient lecteur ecclésiastique à 8 ans, d'Oyend, confié au monastère alors qu'il n'est qu'un enfant³, ce qui lui vaut d'être comparé à Samuel par Viventiole. De même, Geneviève promet de vouer sa vie à Dieu alors qu'elle n'est qu'une toute petite fille, son hagiographe plaçant

¹ Les Vies de Just et Aignan, qui commencent avec des saints déjà évêques, excluent tout autant cette rubrique que celles de l'enfance.

² La consécration des enfants dans les monastères est une pratique qui se répand aux V^e et VI^e siècle, ainsi qu'en attestent les Règles. Le chapitre 59 de la Règle de Benoît, par exemple, « Des fils de nobles ou de pauvres qui sont offerts » leur est consacré : *Si quis forte de nobilibus offerit filium suum Deo in monasterio, si ipse puer minor aetate est, parentes eius faciant petitionem quam supra diximus et cum oblatione ipsam petitionem et manum pueri inuoluant in palla altaris, et sic eum offerant. De rebus autem suis, aut in praesenti petitione promittant sub iueiurando quia numquam per se, numquam per suffectam personam nec quolibet modo ei aliquando aliquid dant aut tribuunt occasionem habendi ; uel certe si hoc facere noluerint et aliquid offerre uolunt in elemosinam monasterio pro mercede sua, faciant ex rebus quas dare uolunt monasterio donationem, reseruato sibi, si ita uoluerint, usufructu. Atque ita omnia obstruantur ut nulla suspicio remaneat puero per quam deceptus perire possit - quod absit ! - quod experimento didicimus. Similiter autem et pauperiores faciant. Qui uero ex toto nihil habent, simpliciter petitionem faciant et cum oblatione offerant filium suum coram testibus.* (Si un noble vient à offrir son fils à Dieu au monastère, si l'enfant est d'âge tendre, ses parents feront la pétition dont nous avons parlé plus haut, et ils envelopperont cette pétition et la main de l'enfant dans la nappe de l'autel avec l'oblation, et ils l'offriront ainsi. Quant à ses biens, ou bien ils promettent sous serment, dans la pétition en question, que jamais par eux-mêmes, ni jamais par le tuteur qu'ils auront désigné, ni d'aucune manière, ils ne lui donneront ni ne lui fourniront l'occasion d'avoir un jour quelque chose, – ou encore, s'ils ne veulent pas faire cela et entendent offrir quelque chose en aumône au monastère pour leur récompense, ils feront donation au monastère des biens qu'ils veulent donner, en se réservant, s'ils le veulent, l'usufruit. Et l'on coupera ainsi tous les ponts, de façon qu'il ne reste à l'enfant aucune idée qui puisse le séduire pour sa perte, ce qu'à Dieu ne plaise ! C'est ce que nous avons appris par expérience. Ceux qui sont plus pauvres feront de même. Quant à ceux qui n'ont rien du tout, ils feront simplement la pétition et offriront leur fils avec l'oblation devant témoins.)

³ V.Patr.Iur. 125.

dans la bouche de Germain le terme *d'infans*. Paterne lui aussi entre au monastère et y reçoit une charge dès l'enfance⁴, de même qu'Avit⁵.

Quand ce n'est pas durant la plus tendre enfance, ce n'est guère plus tard, et bien souvent avant même d'avoir atteint l'âge de *l'adulescentia*, que les saints choisissent la vie consacrée, ce qui implique qu'ils n'ont pas réellement eu le temps de vivre une vie laïque auparavant, que l'hagiographe pourrait, s'il le désirait, raconter. Paul part au désert à seize ans⁶, Hilarion à quinze⁷, Césaire quitte la vie laïque à dix-huit ans⁸. Sans le détail de l'âge, Aubin laisse ses parents « dans les débuts d'une tendre jeunesse⁹ » et c'est à sa nourrice que Benoît échappe pour quitter le monde¹⁰.

Il en va de même pour une entrée rapide dans le clergé. Vivien n'a que 16 ans quand il devient lecteur¹¹, Germain de Paris 15 quand il est ordonné diacre¹². De même, sans que son âge soit précisé, Antoine de Lérins, déjà élevé par un prélat, est encore très jeune quand il devient notaire ecclésiastique¹³.

Le fait de devenir lecteur ou notaire très jeune était relativement normal à cette époque. Les décrets des papes encouragent en effet à faire entrer, avant même la puberté si possible, les jeunes garçons qui se destinent au service de l'Église pour qu'ils ne soient pas exposés aux turpitudes du monde. Dans les faits, tous les lecteurs n'étaient pas aussi jeunes puisqu'il était possible de prendre la décision de rentrer dans le clergé plus tard.

⁴ V.Pat. 3.

⁵ V.Auit. 2.

⁶ V.Paul. 4 : *annorum circiter sexdecim* (vers l'âge de seize ans).

⁷ V.Hilarion. 2 : *Erat autem tunc annorum quindecim*. (Il avait alors quinze ans).

⁸ V.Caes. I, 4 : *Cum ergo octauum decimum gereret aetatis annum, ignorante familia uel parentes, incolatum cupiens regni caelestis adipisci, seque illius temporis pontificis sancti Siluestri uestigiis praemissa supplicatione prostrauit, petens ut ablatis sibi capillis mutatoque habitu diuino eum pontifex seruitio manciparet, nec pateretur ultra supplicem a parentibus ad praedium affectusque pristinos reuocari*. (Comme il atteignait l'âge de dix-huit ans, désireux de parvenir au séjour du royaume céleste, à l'insu de sa famille et même de ses parents, il vint présenter sa supplique à l'évêque d'alors, saint Silvestre et, se prosternant à ses pieds, demanda au pontife qu'après lui avoir coupé les cheveux et l'avoir revêtu d'un autre habit, il le consacre au service de Dieu, sans plus permettre que, par la suite, le suppliant soit rappelé par ses parents au domaine et aux affections du passé.)

⁹ V.Alb. 5, 12.

¹⁰ Greg., Dial. II, 2 : *nutricem suam occulte fugiens* (fuyant en secret sa nourrice).

¹¹ V.Viu. 1 : *ad annos sedecim*.

¹² V.Germ. Paris. III, 9 : *intra terni lustris spatium a beato Agrippino diaconus instituitur et sequente triennio presbyter ordinatur*. (à moins de quinze ans, il fut ordonné diacre par le bienheureux Agrippin et trois ans plus tard prêtre).

¹³ V.Ant.Lerin. 10 : *Sed postquam beatus uir humanis rebus exemptus est, Constanti antistitis ea tempestate florentissimi iunctus obsequiis gloriosis operibus uitae rudimenta dedicauit. Qui eum inter ecclesiasticos exceptores caelestem militiam iussit ordiri*. (Mais quand le saint homme fut délivré des contingences humaines, Antoine consacra les débuts de sa vie aux œuvres glorieuses de l'évêque Constance, personnage très brillant à cette époque et auquel l'unissait une grande déférence. Celui-ci lui fit commencer son service céleste dans le corps des notaires ecclésiastiques.)

Les Vies renforcent ainsi une norme qui vise à favoriser l'entrée de jeunes hommes dans les ordres.

Le diaconat n'est par contre pas une fonction normalement occupée aussi jeune. Le concile d'Agde, en 505, dit que l'âge minimum doit être de 25 ans¹⁴ et Césaire, pour le diocèse d'Arles, décide de ne pas ordonner d'hommes plus jeunes que 30 ans. L'âge de Germain de Paris au moment où il devient diacre puis prêtre est donc particulièrement précoce, ce qui s'inscrit dans la lignée des miracles de son enfance et souligne son extrême piété qui peut s'affranchir des règles.

Pour les héros de Vies restants, cette brique littéraire est présente, bien que brève, et est orientée autour de deux questions. La première est d'ordre public, il s'agit de la carrière menée par le saint avant d'adopter la vie religieuse, qu'on ne retrouve que dans 10 Vies¹⁵. La seconde, d'ordre privé, est la question du mariage.

I. 1. Une carrière dans le monde

Quand cet aspect de la Vie du saint est présenté, c'est de manière très concise, de quelques mots à quelques chapitres. Il s'agit, pour les hagiographes, de condenser au maximum ce qui a pu se dérouler pendant plusieurs décennies, car, visiblement, cela n'a pratiquement aucune importance pour comprendre le personnage qu'il est devenu.

Le premier hagiographe à aborder la question, Sulpice Sévère, va jusqu'à présenter une chronologie très probablement falsifiée de la jeunesse de Martin pour réduire autant que possible ses années dans l'armée.

Il commence par présenter l'incorporation de Martin à l'armée comme un véritable enlèvement qui s'oppose à un désir de vie au désert :

Mais les princes ayant édicté que les fils des vétérans devaient être enrôlés pour servir, son père, hostile à son heureuse conduite, le

¹⁴ Canon 17. Un diacre doit avoir au moins 25 ans et un prêtre 30.

¹⁵ 3 Vies de Martin, Vie d'Ambroise, Augustin, Germain d'Auxerre, Achivus d'Agaune, Fulgence, Hilaire de Poitiers, Grégoire de Langres.

livra : il n'avait que quinze ans quand il fut arrêté, enchaîné, lié par les serments militaires¹⁶.

Cet épisode, qui peut être vrai puisque plusieurs recrutements plus ou moins contraints de fils de vétérans ont eu lieu¹⁷, est dramatisé par l'attitude conférée au père du saint. En effet, celui-ci devient l'acteur principal de la perte de liberté de Martin, plus que l'État romain. La raison donnée, il était « hostile à son heureuse conduite¹⁸ » fait de ce père un véritable persécuteur.

La suite du récit condense le temps et réduit au strict minimum la carrière militaire de Martin : Sulpice Sévère nous dit qu'il reçoit le baptême « à dix-huit ans¹⁹ » et qu'il quitte l'armée deux ans après²⁰, ce qui donnerait vingt ans. Jacques Fontaine, dans « Vérité et fiction dans la chronologie de la *Vita Martini*²¹ », montre bien que ces chiffres posent un problème chronologique si on les considère littéralement et que Martin a dû effectuer une carrière militaire bien plus longue, ce qui expliquerait également un certain nombre de détails, comme son amitié avec un tribun, plus crédible pour un officier chevronné, et son opposition au jeune Julien, plus facilement impressionné par un militaire expérimenté.

Les raisons de cette transformation seraient la critique contemporaine à Sulpice de ceux qui poursuivent une carrière militaire après le baptême²² et la portée symbolique des âges choisis²³.

Des décennies entières sont donc camouflées dans une chronologie fictive et condensées dans le texte, ne laissant apparaître que des éléments bien choisis. En effet,

¹⁶ I V.Mart. 2 : *Sed cum edictum esset a regibus ut ueteranorum filii ad militiam scriberentur, prodente patre qui felicibus eius actibus inuidebat, cum esset annorum quindecim, captus et catenatus sacramentis militaribus implicatus est [...].*

¹⁷ Cosme, 2012.

¹⁸ I V.Mart. 2 : *prodente patre qui felicibus eius actibus inuidebat.*

¹⁹ I V.Mart. 3 : *cum esset annorum duodeuiginti, ad baptismum conuolauit.*

²⁰ I V.Mart. 3 : *per biennium [...] militauit.*

²¹ Fontaine, 1961.

²² Jérôme, *epist.* 60, 9 : *Referret, inquam, alius, quod in palatii militia sub chlamyde et candenti lino corpus eius cilicio tritum sit, quod stans ante saeculi potestates lurida ieiuniis ora portauerit, quod adhuc sub alterius indumentis alteri militarit et ad hoc habuerit cingulum, ut uiduis, pupillis, oppressis, miseris subueniret: mihi non placent dilationes istae imperfectae seruitutis Dei et centurionem cornelium, ut lego iustum, statim audio baptizatum.* (Un autre, dis-je, rapporterait que, dans la milice du palais, sous la chlamyde et la blanche tunique de lin, il avait écorché son corps au moyen d'un cilice, que, debout devant les puissants du siècle, il avait porté un visage pâli par les jeûnes, que, encore, sous l'uniforme de l'un, il avait milité pour l'autre et qu'il avait revêtu le ceinturon afin de venir en aide aux veuves, aux orphelins, aux opprimés, aux malheureux. Ces délais imparfaits dans le service de Dieu ne me plaisent pas et j'ai entendu dire que le centurion Corneille, que j'appelle un juste, a été baptisé aussitôt.) Jérôme se montre très ironique vis-à-vis du type de choix rhétorique que fait Sulpice Sévère.

²³ Fontaine, 1961, p. 222.

Sulpice souligne que, même dans cette situation contrainte, Martin a toujours agi selon les vertus chrétiennes. Le récit de la vie quotidienne de Martin à l'armée est fait selon un modèle christique explicite. L'attitude que le saint a pour son unique esclave est clairement inspirée de la scène du lavement des pieds : « souvent, c'est lui qui lui retirait ses chaussures et c'est lui qui les nettoyait²⁴ ». On peut noter, en particulier, la précision des chaussures qui oriente le regard du lecteur vers les pieds et conforte le parallèle voulu dans la posture de serviteur.

Le portrait se poursuit par un catalogue de ses vertus caractérisé par un ton hyperbolique constant et par une opposition entre l'état de soldat de Martin et son attitude. L'hagiographe sélectionne tout ce qui peut être positif dans la situation : l'amitié et la camaraderie qui lient les militaires²⁵. L'accent mis sur ces particularités de la vie à l'armée annonce également les circonstances atténuantes que Sulpice avance plus loin pour justifier que Martin n'a pas quitté la légion juste après son baptême : il était lié avec son tribun qui était intéressé, lui aussi, par la vie monastique.

Ce catalogue de vertus a pour but de faire de Martin un vrai chrétien même avant son baptême, même avant le début de sa vie monastique, il applique ce qui fait d'un homme un juste selon l'Évangile du jugement dernier (Mt 25, 31- 46) :

Et sans être encore régénéré dans le Christ, il se conduisait pour ainsi dire en candidat au baptême par ses bonnes œuvres : assister les malades, porter secours aux malheureux, nourrir les indigents, vêtir ceux qui étaient nus, et ne se réserver de sa solde que de quoi manger chaque jour.²⁶

Grâce à cela, Sulpice continue à excuser la carrière militaire de Martin puisque même cette dernière ne l'empêche pas d'être un chrétien parfait et, forcément, un moine²⁷.

La scène du manteau partagé qui fait suite, fortement dramatisée, vient, selon les règles classiques de la biographie, préciser par une anecdote caractéristique ce qui a été

²⁴ I V.Mart. 2 : *plerumque ei et calciamenta ipse detraheret et ipse detergeret [...]*.

²⁵ I V.Mart. 2 : *Multa illius circa commilitones benignitas, mira caritas, patientia uero atque humilitas ultra humanum modum. [...] Pro quibus rebus ita sibi omnes commilitones deuinxerat ut eum miro adfectu uenerarentur.*

²⁶ I V.Mart. 2 : *Necdum tamen regeneratus in Christo, agebat quendam bonis operibus baptismi candidatum : adsistere scilicet laborantibus, opem ferre miseris, alere egentes, uestire nudos, nihil sibi ex militiae stipendiis praeter cotidianum uictum reseruare.*

²⁷ I V.Mart. 2 : *Nam frugalitatem in eo laudari non est necesse, qua ita usus est, ut iam illo tempore non miles, sed monachus putaretur.*

décrit de manière générale, en particulier le fait que Martin ne manquait pas de « vêtir ceux qui étaient nus ». Le contexte dépeint avec détail rend la scène vivante, tissant un contraste frappant entre la violence hyperbolique de l'hiver (*solito asperior*) et la nature pathétique du mendiant, *nudus*, ce qui prépare le commentaire évangélique qui suivra :

C'est ainsi qu'un jour où il n'avait sur lui que ses armes et un simple manteau de soldat, au milieu d'un hiver qui sévissait plus rigoureusement que de coutume, à tel point que bien des gens succombaient à la violence du gel, il rencontre à la porte de la cité d'Amiens un pauvre nu : ce misérable avait beau supplier les passants d'avoir pitié de sa misère, ils passaient tous leur chemin²⁸.

Sulpice Sévère nous plonge dans la réflexion même du saint, grâce à l'irruption du discours indirect libre (*Quid tamen ageret ?*), avec un déplacement du dilemme possible. Il ne s'agit pas d'hésiter entre donner et ne pas donner, mais de trouver comment donner encore quand on a déjà tout donné : « Il n'avait rien, que la chlamyde dont il était habillé : il avait en effet déjà sacrifié tout le reste pour une bonne œuvre semblable. » La scène du manteau a donc toute sa nature d'anecdote représentative du caractère puisqu'elle est l'acmé d'une longue suite d'actions charitables antérieures.

La moquerie qui suit le partage du manteau fait une première fois de Martin un martyr et accentue le décalage social visible qu'il vit déjà, avant même d'avoir l'apparence d'un moine, ce qui fait écho à la scène de son élection comme évêque, quand les autres prélats désireront le rejeter à cause de son aspect sale et hirsute²⁹. La vision du Christ que le saint a en rêve³⁰ explicite le modèle biblique présent et conforte la sainteté de Martin dès avant son baptême mais aussi dès avant son départ de l'armée.

²⁸ I V.Mart. 3 : *Quodam itaque tempore, cum iam nihil praeter arma et simplicem militiae uestem haberet, media hieme quae solito asperior inhorruerat, adeo ut plerosque uis algoris extingueret, obuium habet in porta Ambianensium ciuitatis pauperem nudum*. Il s'agit aussi d'une identification de Martin au Bon Samaritain, le seul à ne pas détourner son chemin devant l'homme dans le besoin (cf. Bureau, 2005, p. 111).

²⁹ I V.Mart. 9.

³⁰ I V.Mart. 3 : *Nocte igitur insecuta, cum se sopori dedisset, uidit Christum chlamydis suae, qua pauperem texerat, parte uestitum. Intueri diligentissime Dominum uestemque, quam dederat, iubetur agnoscere. Mox ad angelorum circumstantium multitudinem audit Iesum clara uoce dicentem : Martinus adhuc catechumenus hac me ueste contexit. Vere memor Dominus dictorum suorum, qui ante praedixerat : quamdiu fecistis uni ex minimis istis, mihi fecistis, se in paupere professus est fuisse uestitum ; et ad confirmandum tam boni operis testimonium in eodem se habitu, quem pauper acceperat, est digenatus ostendere*. (Donc, la nuit suivante, quand il se fut abandonné au sommeil, il vit le Christ vêtu de la moitié de la chlamyde dont il avait couvert le pauvre. Il est invité à considérer très attentivement le Seigneur, et à reconnaître le vêtement qu'il avait donné. Puis il entend Jésus dire d'une voix éclatante à la foule des anges qui se tiennent autour d'eux : « Martin, qui n'est encore que catéchumène, m'a couvert de ce vêtement ». En

Sulpice finit alors brièvement le récit de ces années, avant de narrer son départ sur le mode d'une Passion de martyr militaire, par une sorte de procès en défense de Martin³¹, l'excusant pour tout ce qui, dans sa vie, a précédé une vie consacrée à Dieu.

La scène de l'opposition à Julien, au chapitre 4, vient clore la lecture que Sulpice veut nous pousser à faire des événements. Le choix de l'expression *miles Christi*, qui fait allusion au combat spirituel, qui inscrit Martin dans la lignée des martyrs militaires, a aussi pour rôle d'effacer ce qu'il y a eu avant.

Tout en le condensant au maximum, Sulpice Sévère donne une forte importance thématique à ce récit de la carrière militaire de Martin dans l'économie de l'œuvre. En effet, ces scènes donnent au parallèle entre *militia Caesaris* et *militia Christi* une place préminente, ce qui permet à l'hagiographe de définir ensuite pleinement la vie monastique comme un engagement à vie au service du Christ.

Les Vies suivantes réduisent encore plus la place laissée aux années précédant la vie religieuse. Toute la carrière juridique d'Ambroise est concentrée en deux phrases³², comme celle de professeur d'Augustin³³. Celles de Germain d'Auxerre³⁴, de Fulgence de Ruspe³⁵, d'Hilaire de Poitiers³⁶ ou de Grégoire de Langres³⁷ n'occupent même pas un chapitre entier. Le cas d'Augustin nous prouve que cette brièveté ne peut être attribuée aisément à l'ignorance d'un hagiographe. En effet, le saint lui-même a longuement décrit dans son œuvre ses jeunes années et il aurait été aisé pour Possidius d'en faire un résumé moins court s'il l'avait désiré. La disparition de toute allusion à la compagne d'Augustin et à son fils – il précise même que Monique renonce avec joie à avoir des petits-enfants

vérité, le Seigneur se souvenait de ses paroles, lui qui avait proclamé jadis : « Chaque fois que vous avez fait quelque chose pour l'un de ces tout-petits, c'est pour moi que vous l'avez fait », quand il déclara avoir été vêtu en la personne de ce pauvre. Et pour confirmer son témoignage en faveur d'une si bonne oeuvre, il daigna se faire voir dans le même habit que le pauvre avait reçu.)

³¹ Jacques Fontaine qualifie la scène de « plaidoyer » *Pro Martino* (Fontaine, 1961, p. 221).

³² V.Ambr. 5 : *professusque est in auditorio praefecturae praetorii, ita splendide causas perorabat, ut eligeretur a viro inlustri Probo, tunc praefecto praetorii, ad consilium tribuendum. Post quod consularitatis suscepit insignia, ut regeret Liguriam Aemiliamque prouincias, uenitque Mediolanium.*

³³ V.Aug. 1.

³⁴ V.Germ.Autiss. 1.

³⁵ V.Fulg. 1, 5.

³⁶ V.Hil.Pict. I, 3.

³⁷ V.Patr. VII, 1.

de son sang³⁸, occultant totalement le jeune Adéodat³⁹ – témoigne bien de la sélection d'informations qu'opère l'hagiographe, éliminant sans aucune vergogne tout ce qui ne sert pas à son *propositum* religieux ou pourrait donner du saint une vision ambiguë.

Ces descriptions de la vie laïque donnent une large place à l'éloge. Il s'agit de souligner que le saint, exceptionnel ensuite, était déjà un être brillant dans cette vie antérieure. La carrière d'Ambroise est fulgurante puisque le poste qu'il atteint, gouverneur de Ligurie et d'Émilie, est une responsabilité élevée. Germain d'Auxerre est si doué qu'il est formé à Rome et Constance a recours au lexique de la décoration pour décrire son action sur le monde : « il orna la profession d'avocat⁴⁰ », « il brille du vif éclat de la célébrité⁴¹ ». Il reste imprécis sur la nature exacte de ses charges politiques, mais cela a pour effet de renforcer la nature hyperbolique de la description. De même, Fulgence est un administrateur de génie, qui est nommé « procureur⁴² », et Grégoire de Langres est d'une redoutable efficacité dans sa gestion d'Autun⁴³. Le récit de la vie laïque rejoint ici le *topos* rhétorique des qualités innées du héros, ici non pas placées exactement dans l'enfance mais avant le début de ce qui sera la vraie vie du saint, la vie religieuse.

Plusieurs hagiographes insistent aussi sur les compétences apprises pendant cette période qui seront applicables durant la vie consacrée et qui, en ce sens, l'annoncent. C'est particulièrement le cas dans la *Vie de Germain d'Auxerre* à propos de qui Constance écrit :

Il était assurément formé par un dessein secret de la divinité afin que rien ne manquât à la perfection de celui qui était destiné à être bientôt un pontife successeur des apôtres. L'éloquence le préparait aux prédications, la connaissance du droit à la justice, la compagnie d'une épouse au témoignage de sa chasteté⁴⁴.

³⁸ V. Aug. 2 : *sola superstite matre sibi que adhaerente et de suscepto eius proposito seruiendi Deo amplius quam de carnis nepotibus exultante* (Il ne lui restait que sa mère, qui vivait à ses côtés, toute heureuse de son projet d'entrer au service de Dieu, plus encore que de petits-enfants selon la chair.)

³⁹ Qui décède très jeune et qui n'était « que » le fruit d'un concubinage, pas d'un mariage complet.

⁴⁰ V. Germ. Autiss. 1 : *professione aduocationis ornauit*.

⁴¹ V. Germ. Autiss. 1 : *multiplaci laudis luce resplendet*.

⁴² V. Fulg. 1, 5 : *procurator*

⁴³ V. Patr. VII, 1 : *tam seuerus atque districtus fuit in maledactoribus, ut uix ei ullus reorum possit euadere*. (Il fut si sévère et inflexible à l'égard des malfaiteurs qu'à peine y en eut-il un qui pût lui échapper.)

⁴⁴ V. Germ. Autiss. 1 : *Erudiebatur profecto occulto diuinitatis iudicio, ne quid perfectionis deesset apostolico pontifici mox futuro. Parabatur eloquentia praedicationibus, iuris doctrina iustitiae, uxoris societas ad testimonium castitatis*.

Cette énumération est annoncée par la polysémie du terme choisi par l'hagiographe pour désigner la carrière précédente de l'évêque : il était un *praeco*⁴⁵, ce qui se comprend par « avocat » dans le contexte, mais qui est un terme employé par certains auteurs chrétiens pour désigner celui qui annonce le Christ⁴⁶. Il y a donc, dans cette série de parallèles établis par l'hagiographe, une relecture complète de la vie laïque comme une préparation à la vie épiscopale qui vient presque occulter la réalité de cette vie laïque. L'hagiographe de la *Vie de Fulgence* atteint un but semblable en jouant sur les différents contextes dans lesquels le vocabulaire du gouvernement peut être employé. Après avoir décrit comment le saint se charge des affaires familiales avec brio, il conclut ce portrait par la phrase suivante : « maîtrisant, dès le début, le fait de commander, de prendre des décisions et de gouverner le plus grand nombre⁴⁷ », ce qui peut s'appliquer à des fonctions publiques comme à des fonctions épiscopales.

À l'inverse, l'hagiographe de la *Vie des abbés d'Agaune* ne donne pas de détails sur les activités d'Archivus⁴⁸, que la carrière de soldat ne prédispose donc visiblement pas à la fonction d'abbé.

La *Vie d'Hilaire de Poitiers* est la seule à louer le saint en tant que laïc, mais l'argument de Venance Fortunat est formulé selon le destin épiscopal du saint⁴⁹ : il était déjà plus sage que les évêques avant même d'être évêque⁵⁰.

La présence de cette brique narrative dans ces quelques Vies n'est en aucun cas une alternative rhétorique au motif de la vocation née dès l'enfance. En effet, Martin comme Ambroise dont la vie laïque est évoquée ont montré dès leur plus jeune âge soit un désir de vie monastique, soit une prédestination à la prédication. Il s'agit de se concentrer sur ce qui, dans la vie antérieure du saint, le prépare à la vie consacrée, en exaltant les vertus dont il fait déjà montre et en soulignant combien les compétences

⁴⁵ V.Germ.Autiss. 1 : *Quem quidem togae praeconis praeminentem protinus res publica ad honorum praesumpsit insignia*. « Et c'est lui évidemment tout éminent qu'il était dans sa toge d'avocat que la République se choisit pour les plus insignes des honneurs ».

⁴⁶ Par exemple, *praeco penitentiae* (Tertullien, Pud. 10), *praeco ante ludicem* (Césaire d'Arles, Serm. 28) pour Jean-Baptiste dans les deux cas.

⁴⁷ V.Fulg.1, 5 : *hic initium sumens et imperandi et consulendi et gubernandi quam plurimos*.

⁴⁸ La précision du métier précédent d'Archivus peut avoir deux raisons : un héritage martinien ou un lien avec les martyrs de la légion thébaine sur le tombeau de qui l'abbaye d'Agaune est installée.

⁴⁹ Honorat et son frère Venance sont meilleurs que des évêques avant qu'Honorat ne le devienne, mais ils ont déjà choisi la vie ascétique à ce moment-là, ne sont plus des hommes qui vivent dans le monde, contrairement à Hilaire de Poitiers. (V.Hon. 9).

⁵⁰ V.Hil.Pict. I, 3, 10 : *O quam perfectissimum laicum, cuius imitatores ipsi esse desiderant sacerdotes [...] !* (Ô le plus parfait laïc possible, dont les imitateurs même désiraient être prêtres).

professionnelles qu'il a développées sont celles qui lui serviront par la suite quand il deviendra évêque. Le récit qui est fait de la carrière joue donc un rôle liminaire dans la *Vita*, et il n'a aucunement vocation à être lu séparément du basculement dans la vie consacrée qui le suit, comme un élément en soi pertinent de la biographie du saint ; il n'est qu'une clé pour comprendre les éléments vraiment intéressants.

L'existence de ces récits, même orientés et stylisés, témoigne cependant de l'absence d'un abandon total de la dimension biographique historique dans la rédaction de ces Vies. Tout en recourant à des effets oratoires pour justifier ce qui pourrait paraître déshonorant en comparaison avec d'autres saints (ce qui permet au passage de voir où les hagiographes placent la limite entre vie sainte et vie profane), les auteurs des Vies qui présentent cette rubrique ne font pas disparaître totalement ces décennies de la vie de leur héros.

1. 2. La question du mariage

Éléments de la vie privée dans une biographie classique, les unions, légales ou non, et les enfants tiennent une part particulièrement importante dans des Vies d'empereurs dont un descendant peut être le successeur et dont les noces signifient souvent une alliance politique. Plus largement, dans la société romaine, se marier et produire une descendance est un devoir civique⁵¹ et, bien souvent, il s'agit d'une situation programmée par les parents pour leurs fils comme pour leurs filles.

Les Vies de philosophes et d'hommes divins de l'Antiquité tardive omettent fréquemment ce motif tout simplement en n'abordant pas la question ou en ne questionnant pas le choix de ne pas se marier. Néanmoins, le traitement qui en est fait dans les Vies de saints est différent puisque le rejet du mariage pour les clercs⁵² (et l'incitation à la virginité, à la chasteté ou à la continence pour le reste de la société⁵³) est une question essentielle des écrits des Pères et fait partie de la dynamique de rupture avec le monde.

⁵¹ Auguste met en place plusieurs lois qui favorisent le mariage et la procréation des citoyens romains (Reverchon, 2019) : la *lex Iulia de maritandis ordinibus* de 18 av. J.-C., en particulier, pénalise ceux qui sont en âge de se marier ou de se remarier mais ne le font pas en les empêchant de toucher certains legs, en leur interdisant de participer à des festivités publiques comme les jeux et en octroyant des avantages politiques aux hommes mariés (les sénateurs mariés étaient dispensés du tirage au sort pour la répartition des provinces).

⁵² Entre autres : Ambroise, *De officiis ministrorum* ; Jérôme, *Contre Jovinien*.

⁵³ Tibiletti, 1969 ; Brown, 1988 ; Santinelli, 2007 ; Joye, 2013.

I. 2. 1. Une question peu développée

La moitié des Vies de saints de notre période⁵⁴, environ, n'aborde même pas la question du mariage, que ce soit pour attester des noces d'un saint ou montrer son refus d'une telle union. Le saint est, dans ce cas, célibataire toute sa vie et la chasteté, voire la virginité, fait partie de ses vertus⁵⁵ et est largement louée. Le rejet du mariage est sous-entendu implicitement au moment de l'exposition du choix de la vie monastique ou de l'entrée dans le clergé, ce qui, dans ce dernier cas, présente comme évidente une situation qui ne l'était pas totalement puisque les prêtres, et même les évêques, pouvaient encore être des hommes mariés⁵⁶.

Pour confirmer absolument leurs dires en matière de chasteté, les hagiographes n'hésitent pas à énoncer les règles de vie des saints masculins vis-à-vis des femmes. Ainsi, Augustin n'accepte-t-il aucune femme dans sa maison⁵⁷ et Césaire refuse-t-il que les femmes entrent à l'évêché⁵⁸.

I. 2. 2. La mise en scène du refus du mariage

Le rejet du mariage, dûment développé, prend une place plus importante dans certaines Vies à partir du VI^e siècle, ce qui peut être relié aux législations conciliaires et aux décrets des papes qui rappellent constamment l'obligation de chasteté des membres du clergé supérieur⁵⁹. Si Viventiole se contente de nous apprendre que Romain refuse de

⁵⁴ Vies de Paul, Hilarion, toutes les Vies de Martin et de Just, d'Ambroise, d'Honorat, d'Hilaire d'Arles, de Romain de Blaye, d'Aignan, d'Epiphane, d'Orens, de Séverin, d'Antoine de Lérins, des abbés d'Agaune, de Lautein, de Fulgence, de Vivien, de Césaire, d'Apollinaire, de Marcellin, de Mitre, d'Aubin, de Marcel, de Nizier, de 13 Vies de la *Vie des Pères*, d'Yrieix, de Seurin, de Germain de Paris, de Paterne, de Maxime, de Lubin, de Benoît, de Médard, d'Avit.

⁵⁵ Pour le catalogue des vertus, voir chapitre 8 (IV).

⁵⁶ Maraval, 2015, p. 177-178.

⁵⁷ V. Aug. 26 : *Feminarum intra domum ejus nulla unquam conuersata est, nulla mansit, ne quidem germana soror, quae uidua Deo seruiens multo tempore usque in diem obitus sui praeposita ancillarum Dei uixit.* (Il ne se trouva jamais aucune femme installée dans sa maison, aucune ne demeura, pas même sa sœur qui, veuve, servant Dieu, vécut pendant longtemps jusqu'à sa mort comme supérieure d'un couvent de servantes de Dieu).

⁵⁸ V. Caes. I, 62 : *Mulieres tamen intra domum ecclesiae non ad salutandum, non qualibet causa, nec religiosae, nec propinquae, ancillae, nulla omnino feminarum introeundi habuit licentiam.* (Cependant il ne laissa pas les femmes venir à l'évêché, que ce soit pour le saluer ou pour toute autre raison, et il n'autorisa absolument aucune femme, religieuse, proche ou servante, à y pénétrer.)

⁵⁹ La question du célibat ou de la continence des prêtres apparaît dans les conciles occidentaux dès le concile d'Elvire en 300 (c. 30). Elle est particulièrement confortée dans la lettre de Damase de 380

se marier⁶⁰, le thème plaît plus à Grégoire de Tours qui y consacre des chapitres dans cinq Vies de sa *Vie des Pères*. Le mariage est, à chaque fois, présenté comme un obstacle à une vie donnée à Dieu. C'est la motivation qu'il donne à Romain lui aussi : « Quant à Romain, plus jeune encore, comme il désirait lui-même élever son âme vers le service de Dieu, il refusa le mariage⁶¹ ». Ce saint n'est cependant contraint à rien car, contrairement à ce que décrit Viventiole dans la *Vie des Pères du Jura*, Grégoire fait de lui le second fils et de son frère Lupicin celui qui est forcé au mariage par ses parents en tant qu'aîné.

Gall, Patrocle et Libert se retrouvent dans une situation plus compliquée. Dans un souci de préservation de la souche familiale, ils sont tous les trois au cœur des projets matrimoniaux de leurs parents⁶². Ils sont donc forcés de s'y opposer pour pouvoir vivre la vie consacrée qu'ils ont choisie, avec des degrés de difficulté différents qui offrent au lecteur une *uariatio* sur le motif. Cet affrontement familial, dont la forme narrative rappelle le roman⁶³, oppose le modèle chrétien au modèle traditionnel romain, ce qui renforce la rupture avec le monde que veut présenter l'hagiographie.

Gall échappe au mariage grâce à l'autorité que représente son abbé pour son père : Grégoire joue ici sur le sens étymologique du mot *abba* qui signifie « père » et se trouve ainsi en position de décider par-dessus le père pour qui il est aussi un père. Le père humain, de ce fait, cède rapidement : « Si le Seigneur daigne le prendre à son service, que sa volonté soit faite plutôt que la mienne⁶⁴ », probablement car, ce que Grégoire ne dit pas, il a un deuxième fils pour prolonger sa lignée⁶⁵.

Patrocle a la tâche plus compliquée. En effet, il est l'unique enfant de sa mère veuve qui joue sur ses sentiments, cherche à le persuader avec des mots affectueux et en insistant sur le pathétique de sa situation : « Voici, mon très doux enfant, que ton père est décédé et que moi je suis privée de toute consolation. Je vais te chercher une belle jeune

(*Dominus inter*, aux évêques de Gaule) qui souligne que, pour pouvoir célébrer le sacrifice divin en toutes circonstances, un homme doit être toujours pur, donc toujours chaste. Voir Barla, 2015

⁶⁰ V.Patr.Iur. 5 : *nec in iuuentutis robore humanis cupiditatibus aut uxorio uinculo uinciretur* (dans la force de l'âge, il ne fut lié ni par les passions humaines, ni par les chaînes du mariage).

⁶¹ V.Patr. I, 1 : *Romanus uero adhuc adolescentior, et ipse ad Dei opus animum extendere cupiens, nuptias refutauit.*

⁶² V.Patr. VI, 1 (Gall) : *eum uolui coniugio copulari* (je voulais qu'il contracte mariage) ; V.Patr. IX, 1 (Patrocle) : *Requiram puellam pulchram* (Je vais chercher une belle jeune fille) ; V.Patr. XX, 1 : *cogentibus [...] parentibus* (forcé par ses parents).

⁶³ Les héros de roman antiques refusent souvent de se marier avec la personne que leurs parents ont choisie pour eux, mais la motivation est différente : ils sont amoureux d'une autre personne et ne sont aucunement réticents à épouser l'objet de leur amour (Létoublon, 1993 ; Pouderon et al., 2001).

⁶⁴ V.Patr. VI, 1 : *Si eum Dominus ad suum dignatur adscire seruitium, illius magis quam nostra uoluntas fiat.*

⁶⁵ Le propre père de Grégoire.

fille de condition libre pour qu'en t'unissant à elle, tu offres une consolation à ta mère dans son veuvage.⁶⁶ » À cela, il répond en exposant son choix strictement, rompant catégoriquement avec le siècle et sa famille : « Je refuse de m'unir à une épouse de ce monde, mais j'accomplirai, avec l'assentiment du Seigneur, ce que mon âme a résolu.⁶⁷ »

Libert, quant à lui, se trouve carrément fiancé à la jeune fille choisie par ses parents et lui a donné, sur leurs conseils, les gages d'union traditionnels à son époque : des arrhes (*arram*), un anneau (*anulo*), un baiser (*osculum*) et un soulier (*calciamentum*) Sa situation est beaucoup plus compliquée que celle des autres saints et la menace sur sa possibilité de vivre une vie de moine beaucoup plus dramatisée par Grégoire. Il est littéralement contraint par ses parents (*cogentibus [...] parentibus*), et cette exigence particulière apparaît totalement injustifiée puisque Grégoire souligne que ces gens ont un autre fils (*licet haberet alium filium*). L'hagiographe met, dans la bouche du père de Libert, un argument tiré des épîtres pauliniennes (Ep 6, 1 ; Col 3, 20) : « Les enfants doivent obéir à leurs parents, c'est là ce qu'attestent les divines Écritures⁶⁸ », ce qui justifie encore plus l'obéissance forcée du saint. La condensation du récit, qui met côte à côte les fiançailles forcées et la mort des parents⁶⁹, dresse presque ce dernier événement comme une punition pour leur comportement. Dans tous les cas, cela rend sa liberté à Libert, qui est, de plus, « accidentellement » (ou par action de la Providence ?) rejeté par son frère et qui peut ainsi devenir moine.

Grégoire s'intéresse à un dernier cas de rejet du mariage, dans la *Vie de Venance*. La situation est cependant légèrement différente puisque les noces prévues ne sont pas qu'une simple décision parentale. Venance est sincèrement attaché à la jeune fille : « Il se montra enclin à aimer la jeune fille⁷⁰ ». L'hagiographe prend cependant le temps de préciser que cela est lié à son extrême jeunesse⁷¹. Les fiançailles ont lieu selon les règles, avec des échanges de présents très similaires à la *Vie de Libert*, ce qui atteste d'une

⁶⁶ V.Patr. IX, 1 : *Ecce genitor tuus, o dulcissime nate, obit; ego uero absque solatio degeo. Requiram puellam pulchram ingenuamque, cui copulates solatium paebeas maternae uiduitati.*

⁶⁷ V.Patr. XI, 1: *Non coniungor mundanae coniugi, sed quae concepit animus cum Domini uoluntate perficiam.*

⁶⁸ V.Patr. XX, 1 : *Oboedire filiis uoci parentum, Scripturae testantur diuinae.*

⁶⁹ V.Patr. XX, 1: *Caelebrat sponsaliae diem festum. Interea genitor, genetrix mortis somno sopiti migrauerunt a saeculo.* (Il célèbre la fête des fiançailles. Sur ces entrefaites, son père et sa mère, s'endormant du sommeil de la mort, quittèrent ce monde.)

⁷⁰ V.Patr. XVI, 1 : *amori se puellari praestare affabilem.*

⁷¹ V.Patr. XVI, 1 : *dum esset iuuenili aetate florens* (alors qu'il était dans la fleur de la jeunesse) *et ut aetati huic conuenit* (comme cela est normal à cet âge).

tradition locale⁷² : le don d'une chaussure⁷³. Le tournant de la *Vita* vient juste après. Se rendant à Tours, Venance découvre le modèle martinien et change totalement d'avis. Voici les mots que Grégoire lui met dans la bouche :

À bien y réfléchir, il vaut mieux, indemne de toute souillure, servir le Christ que d'être, au travers d'une union matrimoniale, gagné par la contamination du monde. Je vais abandonner ma fiancée du territoire de Bourges et m'attacher par la foi à l'Église catholique, afin que ce que je crois en mon cœur, je mérite de le mettre à exécution aussi par mes œuvres.⁷⁴

Cette tirade définit clairement la vision du mariage à en retirer pour les lecteurs. Il s'agit d'un élément « du monde », pas foncièrement mauvais en soi, mais hiérarchiquement inférieur à la vie consacrée pour qui veut suivre le Christ.

Grégoire, par cette *variatio* autour d'un même motif, semble chercher à envisager toutes les possibilités qui peuvent se présenter dans la société de son temps, prenant en compte les différentes situations familiales possibles (présence ou non d'un autre héritier, père vivant ou non) et les différents degrés d'engagement déjà effectués vis-à-vis de la fiancée. Dans l'optique de la dimension exemplaire de la Vie, il est possible de considérer que l'hagiographe fournit un argumentaire, à coloration juridique, pour qui voudrait se faire l'émule des saints dans le choix du célibat.

Une autre Vie de la toute fin de notre période, la *Vie d'Eptade*, reprend ce motif du mariage forcé auquel le saint échappe de justesse. Eptade n'échappe au mariage orchestré par ses parents qu'en tombant malade⁷⁵. Il y a donc, par ce problème de santé inattendu et providentiel, une validation divine de la réticence du saint.

⁷² Le fait de retirer une chaussure peut être lié à des rites de passage à la puberté dans tout le bassin méditerranéen (De Loos-Dietz, 1994), mais le rite du don des chaussures semble spécifiquement gaulois (Réal, 2001).

⁷³ V.Patr. XVI, 1 : *etiam calciamenta deferret* (il lui avait même offert les souliers).

⁷⁴ V.Patr. XVI, 1 : *Vt conitio, melius est seruire inpollutum Christo, quam per copulam nuptialem contagio inuolui mundano. Relinquam sponsam teriturii Biturigi et adnectar catholicae per fidem ecclesiae, ut quae credo corde etiam opere merear effectui condonare.*

⁷⁵ V.Ept. 3. : *Et cum esset annorum uiginti, crescentibus annis, iam uicini matrimonium eum quohortabant. [...] Parentes eius uoluerunt eum noxium coniugium sociare, quod possent ab eodem uidere filios ac nepotes, aet iam sollempnem diem constituunt nuptiarum. Et hic beatissimus Eptadius tantum est subitanea febre inflammatus, ut non nisi ab eodem medicina corporis sortiretur, cui se fidelissimam deliberacionem animam consecrauit.* (Et, alors qu'il était âgé de vingt ans, ses proches l'exhortaient déjà au mariage. Ses parents voulurent le forcer à une union qu'il ne désirait pas pour pouvoir avoir de lui des fils et des descendants, et déjà ils organisaient le jour solennel de ses noces. Et le très bienheureux Eptade fut aussitôt enflammé par une fièvre soudaine, de sorte qu'il n'obtint pas la santé de son corps si ce n'est par celui-là même à qui il consacra son âme très fidèle pour la délivrance.)

I. 2. 3. Un remplacement du mariage : la consécration de Geneviève

La *Vie de Geneviève* est la seule à présenter dans son intégralité et de manière développée le choix par une sainte de la vie consacrée dès l'enfance. Le passage est construit comme une scène de fiançailles. La petite fille, comme il se doit, est accompagnée de ses parents⁷⁶. L'évêque Germain, qui la rencontre, lui propose spécifiquement de devenir « l'épouse du Christ⁷⁷ » et de « garder son corps sans tache et vierge pour lui⁷⁸ ». Dans le cas d'une consécration, il est bien sûr sous-entendu « jusqu'à la mort », mais, ici, l'auteur reproduit des paroles de fiançailles, où l'implicite aurait été « jusqu'à ce qu'elle ait l'âge adulte ». Geneviève fait alors une promesse de mariage avec le Christ : « Telle est bien ma volonté⁷⁹ ».

Le lendemain, la cérémonie de fiançailles semble continuer. Germain demande à Geneviève de formuler de nouveau son vœu de préservation pour le Christ : « Te souviens-tu de ce que tu m'as promis hier, à propos de la pureté de ton corps ?⁸⁰ », ce que la fillette s'empresse de faire⁸¹. Il lui donne ensuite une pièce à porter autour du cou⁸². Cette médaille joue le même rôle que le don d'un anneau lors de fiançailles et représente l'engagement pour l'union à venir. L'apparition miraculeuse de la pièce, précisément marquée d'une croix, sur le sol à ce moment⁸³ souligne que ces « fiançailles » ont bien lieu entre le Christ lui-même et Geneviève. Le discours de Germain qui suit, qui interdit à Geneviève de porter d'autres bijoux, en plus de l'amener à un idéal d'ascétisme, l'invite à ne pas contracter un autre engagement matrimonial, rompant alors le premier, et à arborer toujours à la place le signe de ces premières fiançailles :

⁷⁶ V.Gen. 4 : *Extemplo nomen Genouefe a circumstante populo edictum est, et pater uel mater acersiti adsteterunt. Ait ad eos sanctus Germanus : « Haec infans uestra est filia ? » At illi dixerunt : « Nostra » inquit « domine ! »* (Les gens qui l'entouraient prononcèrent le nom de Geneviève et le père et la mère qu'on avait demandés se présentèrent. Saint Germain leur dit : « Cette petite est votre fille ? » « La nôtre, seigneur ! » lui répondirent-ils.)

⁷⁷ V.Gen. 5 : *sponsa eius.*

⁷⁸ V.Gen. 5 : *Christo immaculatum et intactum corpus tuum [...] seruare.*

⁷⁹ V.Gen. 5 : *Volo.*

⁸⁰ V.Gen. 6 : *Reminisceris quid esterna die de corporis tui integritate mihi sis pollicita ?*

⁸¹ V.Gen. 6 : *Reminiscor quod tibi Deoque [...] promisi.* (Je me souviens de ce que j'ai promis à toi et à Dieu.)

⁸² V.Gen. 6 : *nummum [...] dedit.*

⁸³ V.Gen. 6 : *nummum aereum Dei nota allatum* (une pièce de bronze qui se trouvait là par la volonté divine.)

Chapitre 6

Porte-la toujours autour du cou. N'accepte de charger ton cou, ni tes doigts même, d'aucun métal, d'or ni d'argent, ni d'aucune parure de perle. En effet, si l'éclat de ce monde dominait ton esprit en dépit de sa pâleur, ce sont les éternelles parures du Ciel que tu perdrais.⁸⁴

C'est d'ailleurs bien ce que comprend la fillette qui, au chapitre suivant, harcèle sa mère pour qu'elle l'emmène avec elle à l'église car elle est destinée à être « l'épouse du Christ⁸⁵ » et doit se montrer digne du gage d'amour qui lui a été donné⁸⁶. La consécration à proprement parler, d'ailleurs, suit immédiatement, au chapitre d'après.

Ce rapprochement entre des fiançailles et une promesse de consécration, bien qu'il ne soit présent qu'une fois dans notre corpus hagiographique, n'est pas thématiquement atypique : la vierge est l'épouse du Christ et le rite de consécration contient des éléments empruntés à la cérémonie du mariage⁸⁷. Le parallèle insistant avec les fiançailles permet cependant une justification du jeune âge de Geneviève au moment de sa consécration effective⁸⁸, l'âge recommandé par les conciles étant de 25 ans⁸⁹ : elle accomplit la promesse de mariage donnée, à un âge correct pour un mariage. Le temps de probation avant la prise du voile qui est conseillé par les évêques est écrit comme un temps de fiançailles.

⁸⁴ V.Gen. 6 : *Collo suspensum semper habetor; nullius metallic neque auri neque argenti seu quolibet margaritarum ornamento collum, saltim digitos tuos honerare paciaris. Nam si seculi huius uel exiguous decor tuam superauit mentem, etiam aeterna et celestia ornamenta carebis.*

⁸⁵ V.Gen. 7 : *sponsa Christi*

⁸⁶ V.Gen. 7 : *quatenus margaritis ac uestibus eius digna repperiar* (afin qu'il me juge digne de ses perles et de ses vêtements).

⁸⁷ Metz, 1954, p. 117-124.

⁸⁸ Son âge n'est pas précisé, mais les deux autres *puellae* sont beaucoup plus vieilles qu'elle (*multum a se senioribus*), ce qui laisse entendre que Geneviève est plus jeune que l'âge normal à sa consécration. Le fait qu'elle parte ensuite vivre à Paris chez sa *mater spiritualis* à la mort de ses parents laisse entendre qu'elle a aussi encore besoin d'un tuteur.

⁸⁹ Metz, 1954, p. 111-117. Le canon 4 du concile d'Hippone (393) prescrit l'âge de 25 ans : *Vt ante uiginti quinque aetatis annos nec clerici ordinentur nec uirgines consecrentur.* (Qu'on n'ordonne pas de clercs et ne consacre pas de vierges avant l'âge de 25 ans), et cette règle est reprise dans les conciles ultérieurs en Italie, Espagne et Gaule. Les pères de l'Église approuvent non pas tant l'âge que ce qu'il représente, tel Ambroise, dans le *De uirginitate*, 7, qui rappelle que la vertu de la vierge doit être éprouvée avant la consécration. Ainsi dans le cas où cette vertu est largement éprouvée et prouvée comme dans le cas d'une sainte (ou d'un saint), le critère de l'âge peut ne plus jouer.

I. 2. 4. *Les saints mariés : une difficulté pour les hagiographes*

I. 2. 4. 1. *La Vie de Malchus : un apologue sur la chasteté*

L'une des Vies les plus anciennes de notre corpus, la *Vie de Malchus* de Jérôme, prend la forme d'un véritable apologue sur la chasteté. Son auteur, de fait, nomme ainsi son œuvre, en conclusion : « une histoire de chasteté » (*historiam castitatis*).

La construction de cette *Vita* est extrêmement singulière. Elle consiste en un récit enchâssé dans ce que Jérôme présente comme sa propre rencontre avec deux vieillards dans une maison. À partir du chapitre 3 commence la Vie à proprement parler, qui prend la forme d'une narration à la première personne faite par le saint lui-même à l'auteur, qui se trouve être le vieil homme, et il continue jusqu'à l'avant-dernier chapitre. Avant même le début de l'histoire, l'hagiographe souligne un certain nombre d'éléments qui annoncent sa conclusion. Si les deux vieillards, de fait, lui font penser à « Zacharie et Élisabeth⁹⁰ », il ne parvient pas, en les observant, à savoir si leur lien est matrimonial, fraternel ou spirituel⁹¹ et il note qu'il n'y a « pas de Jean entre eux⁹² », ce qui permet l'idée de non-consommation du mariage.

À l'intérieur du récit enchâssé, l'accent est également d'emblée mis sur la question de la chasteté. De fait, le narrateur se met en scène dans une situation typique des débuts de romans grecs : un jeune homme, unique descendant de ses parents, qui veulent arranger pour lui un mariage⁹³. Mais la différence tient en ce que ce n'est pas l'amour d'une autre qui va guider le héros, mais le désir de conserver sa chasteté. Il s'agit donc de son choix personnel, dès l'origine, et de la vertu qui cause conflit avec ses parents⁹⁴.

L'événement perturbateur survient rapidement. Malgré son assiduité à la vie monastique, Malchus est tenté de garder une partie de l'argent hérité de son père et, comme son abbé désapprouve, il quitte le monastère. Commence alors une série d'aventures⁹⁵ qui va le mener jusqu'à la situation critique, la menace ultime vis-à-vis de

⁹⁰ V.Malch. 2 : *Zachariam et Elisabeth de Euangelio* (le Zacharie et l'Élisabeth de l'Évangile).

⁹¹ V.Malch. 2 : *De his cum curiose ab accolis quaererem quatenus esset eorum copula : matrimonii, sanguinis, an spiritus*. (Comme je me renseignais avec curiosité à leur sujet auprès de leurs voisins pour savoir quels liens les unissaient, ceux du mariage, du sang ou de l'esprit).

⁹² V.Malch. 2 : *Ioannes in medio non erat*.

⁹³ Par exemple, Achille Tatius, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, I, 3 : Le père de Clitophon a organisé pour lui un mariage arrangé.

⁹⁴ L'attitude des héroïnes de roman grec peut elle aussi être lue symboliquement, comme le reflet de la résistance de la culture grecque face à la domination romaine (cf. Haynes, 2000).

⁹⁵ Fuite dans le désert, enlèvement par des Ismaélites, vente comme esclave.

sa chasteté. En effet, sur le modèle du roman, il est enlevé, vendu, mis en esclavage. Si le travail dur lui plaît et lui rappelle le monastère, le problème vient d'un ressort narratif, qui présente lui aussi des proximités avec le roman⁹⁶, le mariage forcé.

Le problème est double : s'il consomme le mariage, Malchus est forcé de renoncer à sa chasteté, et il s'avère que cette femme n'est pas réellement veuve. Il se trouve alors plongé dans une véritable détresse qui l'amène à choisir le suicide car, met dans sa bouche Jérôme, « la préservation de la chasteté implique elle aussi un martyre qui lui est propre⁹⁷ ». La situation critique est évitée par la femme elle-même qui propose une alternative au mariage traditionnel : un mariage dans la chasteté et une vie comme frère et sœur⁹⁸.

Après cela, au terme d'une série d'aventures rocambolesques qui accompagnent leur évasion⁹⁹, les deux personnages arrivent enfin en terre connue et partent vivre dans des monastères séparés¹⁰⁰, avec un dernier rappel du fait que le narrateur considère son épouse comme une sœur¹⁰¹. Cette situation finale de séparation semble parfaite puisqu'elle implique forcément la conservation de la chasteté. Elle ne correspond pas, cependant, à la présentation initiale des deux personnages, qui vivaient sous le même toit et évoquaient à Jérôme un vieux couple marié qu'il comparait à Zacharie et Élisabeth.

Cette construction fantaisiste, avec, au centre du récit, la mise en scène dramatique de ce mariage forcé qui conduit presque le héros à la mort, ainsi que cette discordance entre le début et la fin de l'histoire montre que ce qui importe, dans ce texte, est l'enjeu de la chasteté conservée malgré la pire situation que Jérôme aurait pu imaginer.

L'épilogue que constitue le chapitre 11 confirme cela :

Voilà ce que le vieillard Malchus m'a rapporté quand je n'étais qu'un tout jeune homme. À mon tour, dans ma vieillesse, je vous l'ai raconté. Aux âmes chastes, j'expose une histoire de chasteté. J'exhorte les vierges à garder la virginité. À votre tour, racontez ces faits aux générations futures pour qu'elles sachent qu'au milieu des épées, des

⁹⁶ Dans les *Ephésiaques*, l'héroïne Anthia est mariée de force par sa maîtresse à Lampon qui acceptera de ne pas consommer ce mariage.

⁹⁷ V.Malch. 6 : *Habet et pudicitia seruanda martyrium suum*.

⁹⁸ V.Malch. 5 : *Sperent domini maritum, Christus nouerit fratrem*. (Que les maîtres te voient comme un mari, que le Christ te voie comme un frère).

⁹⁹ Danger de mort dans le désert, poursuite par leur maître qui cherche à les tuer, sauvetage miraculeux par une lionne.

¹⁰⁰ V.Malch. 10 : *me monachis reddo, hanc trado uirginibus* (moi, je me redonne aux moines, elle, je la confie aux vierges).

¹⁰¹ V.Malch. 10 : *diligens eam ut sororem*.

déserts et des bêtes féroces, la chasteté n'est jamais captive, et qu'un homme qui s'est donné au Christ peut mourir, mais ne peut être vaincu.¹⁰²

Il s'est agi, pour l'auteur, de mettre en scène, de manière plaisante, avec les ressorts du roman, un récit qui illustre la morale finale, donc d'écrire un véritable apologue qui a pour but de montrer à quel point, dans des situations hyperboliques, un homme peut conserver sa chasteté et amener ainsi son lecteur à la même résistance.

I. 2. 4. 2. La chasteté dans le mariage

Si la majorité des Vies présentent, donc, des saints jamais mariés, certaines font figure d'exception, puisque le saint est déjà marié au début du récit. Il s'agit d'un cas relativement rare, qui ne concerne que neuf Vies dans notre période : les Vies de Paula, de Germain d'Auxerre, d'Eutrope, de Loup, d'Hilaire de Poitiers, d'Amâtre et de Radegonde, ainsi que deux héros de la *Vie des Pères* : Grégoire de Langres et Monégonde, soit quelques évêques et pratiquement toutes les femmes¹⁰³. Il faudrait ajouter à cette liste la *Vie d'Augustin*, dont on connaît la vie de couple grâce aux *Confessions*, mais Possidius ne parle pas de cet aspect de la vie de son héros, se contentant d'y faire une allusion très vague au début du chapitre 2 : « sans plus rechercher d'épouse, ni de fils selon la chair¹⁰⁴ », ce qui implique qu'Augustin a eu, un jour, femme et enfant.

Le traitement de cette situation rare n'est guère plus développé dans les autres Vies qui l'abordent et consiste en un exercice d'abord compliqué pour les hagiographes qui doivent présenter – aussi favorablement que possible pour le saint – un état de vie qu'ils considèrent comme inférieur à la vie consacrée¹⁰⁵.

¹⁰² V.Malch. 11 : *Haec mihi senex Malchus adolescentulo retulit ; haec ego uobis narraui senex, et castis historiam castitatis expono. Virgines uirginitatem custodire exhortor. Vos narrate posteris, ut sciant inter gladios, et inter deserta et bestias, pudicitiam numquam esse captiuam, et hominem Christo deditum posse mori, non posse superari.*

¹⁰³ L'explication tient peut-être à l'âge plus précoce du mariage pour les femmes et à l'infériorité de leurs droits civiques qui les rend moins capables d'échapper à la volonté parentale. Cependant, le corpus de Vies féminines est trop réduit (4 Vies) pour que l'on puisse en tirer une conclusion.

¹⁰⁴ V.Aug. 2 : *iam non uxorem, non filios carnis [...] quaerens.*

¹⁰⁵ Sur la question des couples chastes, voir Elliott, 1993 ; Joye, 2013 ; Actes de la settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo du Centro italiano di studi sull'alto Medioevo de 2006.

Jérôme, dans la *Vie de Paula*, trace les grandes lignes d'une méthode. De fait, il souligne tout ce qui relève de la dimension sociale et imposée du mariage, c'est-à-dire l'association des lignées¹⁰⁶ et la nécessité de produire un héritier mâle¹⁰⁷, ce qui vient expliquer pourquoi Paula a eu pas moins de cinq enfants¹⁰⁸. Grâce à l'exposé du devenir de chacun des descendants de Paula, tout en en profitant pour louer sa destinataire Eustochium, il indique ce que le mariage de la sainte a produit de bon : si deux filles (Blésilla et Rufina) sont mortes jeunes, Paulina a converti son mari Pammachius à la vie monastique et Eustochium parachève ce que sa mère a esquissé par la comparaison avec un bijou : « très précieux joyau de la virginité et de l'Église¹⁰⁹ ».

Il dresse ensuite la liste des vertus de Paula dans le mariage, vertus qui incluent la *pudicitia* et la continence, une fois que le but du mariage, c'est-à-dire avoir un fils pour la *gens* de son mari, est accompli.

Le passage se clôt sur une phrase ambiguë de Jérôme qui semble partagé entre la nécessité de louer l'amour conjugal et le choix de vie consacrée de Paula : « À la mort de son mari, elle le pleura presque jusqu'à en mourir ; puis elle se tourna vers le service du Seigneur au point qu'elle parut avoir souhaité la mort de son époux¹¹⁰ », et les hyperboles permettent d'acclamer sa perfection dans les deux états de vie.

Ces mêmes éléments : nécessité sociale du mariage, éloge de la continence et de la chasteté au sein du mariage qui aboutit à la représentation du couple comme frère et sœur, se retrouvent dans les Vies postérieures qui abordent la question, signe de la dimension méthodologique qu'a pu prendre le traitement de l'épisode par Jérôme.

Ainsi, Constance présente le mariage de Germain d'Auxerre comme un élément de sa réussite professionnelle et sociale¹¹¹. L'hagiographe complète ce motif du mariage presque forcé par les circonstances en développant les qualités morales de l'épouse. Lorsque Germain devient évêque, Constance insiste sur la chasteté préservée dès lors du

¹⁰⁶ V.Paulae 4 : *iuncta est uiro Toxotio, qui Aeneae et Iuliorum altissimum sanguinem trahit.* (Elle fut mariée à Toxotius, issu du sang illustre d'Enée et des Jules.)

¹⁰⁷ V.Paulae 4 : *uoluisse [...] mariti desiderio, qui mares optabat liberos, oboeisse.* (Elle voulut obéir au désir de son mari qui souhaitait des enfants mâles.)

¹⁰⁸ Les quatre premiers sont des filles.

¹⁰⁹ V.Paulae 4 : *uiginitatis et ecclesiae monile pretiosissimum est.*

¹¹⁰ V.Paulae 5 : *Postquam uir mortuus est, ita eum planxit, ut prope ipsa moreretur ; ita se conuertit ad Domini seruitutem, ut mortem eius uideretur optasse.*

¹¹¹ V.Germ.Autiss. 1 : *In quo actu dum multiplici laudis luce responderet, sublimem genere, diuitiis, moribus sortitur uxorem.* (Tandis que, dans cette fonction [d'avocat], il brille du vif éclat de la célébrité, il épouse une femme remarquable par sa naissance, ses richesses et ses mœurs.)

saint avec la métamorphose du statut de sa femme où on retrouve l'image de la fraternité sans ambiguïté : « sa femme devient une sœur¹¹² ». Il parvient, même, à faire paraître sous un jour plus favorable que la pure virginité, le mariage du saint en soulignant que le choix de la chasteté est plus méritoire pour qui a connu la vie conjugale traditionnelle : « La compagnie d'une épouse le préparait au témoignage de sa chasteté¹¹³ ».

À la même époque, Vêrus présente le mariage de son prédécesseur Eutrope comme un moindre mal lié à la jeunesse : « il avait refréné la jeunesse licencieuse par le remède du mariage¹¹⁴ » et, par le jeu entre les deux antonymes *inlicitum/licita*, définit ce type de vie comme le simple cadre qui rend acceptables les désirs charnels : « transformant son désir illicite en liens licites¹¹⁵ ». Lui aussi loue les vertus morales et civiques de l'épouse : « très sainte et illustre¹¹⁶ », qui décède jeune, à un moment opportun (et probablement providentiel).

La *Vie de Loup* est globalement sur le même modèle. L'épouse du saint est à la fois admirable pour son appartenance sociale : « sœur du saint évêque Hilaire d'Arles¹¹⁷ », ce qui implique que le mariage vient probablement d'un projet parental, et pour ses vertus : « elle brillait toujours de la réserve de la pudeur¹¹⁸ ». La décision de se séparer semble harmonieuse et réciproque, accompagnée d'un projet de vie sainte, ce qui fait du mariage un événement de jeunesse, antérieur à la conversion, qui n'a plus sa place à la maturité : « durant leur septième année de mariage¹¹⁹ ».

Il en va de même pour les deux héros de la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours : l'hagiographe nous présente une épouse de haut rang social (« de souche sénatoriale¹²⁰ ») pour Grégoire, un mariage « selon le désir de ses parents¹²¹ » pour Monégonde. Dans les deux cas, le but du mariage est la procréation¹²² : Grégoire « ne s'unit [à son épouse] que

¹¹² V.Germ.Autiss. 2: *uxor in sororem mutator ex coniuge*.

¹¹³ V.Germ.Autiss. 1: *Parabatur [...] uxoris societas ad testimonium castitatis*.

¹¹⁴ V.Eut. : *licentiosam adoliscientiam coniugali remedio refrenasset*.

¹¹⁵ V.Eut.: *inlicitumque suum ad licita transferens*

¹¹⁶ V.Eut.: *sanctissimam [...] et pollentem*

¹¹⁷ V.Lup. 1 : *sancti Hilarii Arelatensis episcopi germana*.

¹¹⁸ V.Lup. 1: *uerecundiae semper pudore flagrabat*.

¹¹⁹ V.Lup. 2 : *Septimo coniugii anno*

¹²⁰ V.Patr. VII, 1: *de genere senatorio*

¹²¹ V.Patr. XIX, 1: *parentum ad uotum*.

¹²² Le déclin démographique du VI^e siècle, qui rend problématique le renouvellement des générations, pourrait donner une nouvelle valeur au mariage qui est le cadre accepté par l'Église de la procréation, mais les Vies n'insistent pas sur ce point. L'existence des enfants semble justifier la consommation du mariage, mais les hagiographes ne décrivent pas l'attitude des saints quand ils sont parents et ne fournissent donc pas de modèles de bon chrétien père ou mère (en dehors d'une présentation positive des parents des saints).

Chapitre 6

pour avoir une descendance¹²³ », Monégonde remercie Dieu de lui avoir donné des enfants : « Dieu m'a rendue féconde, si bien que deux filles me sont nées¹²⁴ ». En dehors de cet objectif, les saints œuvrent à conserver la chasteté. Grégoire ne se remarie pas une fois veuf : « il ne lui arriva pas, comme c'est fréquent dans l'ardeur de la jeunesse, de s'enflammer pour une autre femme¹²⁵ » et Monégonde, après la mort de ses filles, « dédaigne la compagnie de son mari¹²⁶ ».

Parmi ses Vies, Venance Fortunat présente lui aussi deux saints mariés : Hilaire et Radegonde. Dans les deux cas, c'est l'occasion pour lui de faire l'éloge d'une bonne vie laïque avant de parler de leur vie consacrée.

La *Vie d'Hilaire de Poitiers*, notamment, est l'occasion, au chapitre 1, de présenter un bref modèle de vie pour qui n'est pas clerc ou moine.

Puis, ayant une épouse et une fille, il confia, dans la plénitude du Seigneur, leurs esprits admirables qui devaient être formés à la règle ecclésiastique de telle sorte que, alors qu'il était encore dans l'état laïc, par la volonté divine, il possédait la grâce d'un évêque. Avant la tonsure, une saine discipline le contenait lui-même, comme si elle indiquait sa charge future, de telle sorte qu'il était préparé à être un prêtre irréprochable dans le temple du Christ. En effet, ce qui est très difficile encore aujourd'hui parmi les mortels, d'être quelqu'un de si prudent qu'il évite de passer du temps et de manger avec les Juifs ou les hérétiques, notre très saint homme s'en abstenait : il abhorrait les ennemis de la religion catholique tant qu'il n'eut pas avec eux, je ne dirais pas de repas, mais de salutations, même quand il les croisait. Il les évitait soutenu par l'exemple de David afin de ne pas être une occasion de scandale en prenant place à la table des hérétiques. Oh, laïc très parfait, dont les évêques désiraient même être les imitateurs, dont la vie n'est rien d'autre que de craindre le Christ avec amour et de l'aimer avec crainte, dont ceux qui le suivent courent vers la gloire,

¹²³ V.Patr. VII, 1 : *ad propaganda generationem tantum [...] cognouisse.*

¹²⁴ V.Patr. XIX, 1 : *Propagavit Deus generationem meam ut mihi duae filiae nascerentur.*

¹²⁵ V.Patr. VII, 1 : *Aliam uero mulierem ut iuuenilis adsolet feruor inardescere non contigit.*

¹²⁶ V.Patr. XIX, 1 : *spreto uiri consortio.*

s'écarter du châtement : des récompenses viennent à celui qui le croit,
des tourments à celui qui le récuse !¹²⁷

Dans ce passage, chacune de ses occupations (champion de la doctrine juste) et chacune de ses vertus (vie selon la règle ecclésiastique, amour du Christ), avant l'épiscopat, est lue comme une annonce de ce qu'il va être ensuite et, ainsi, ce portrait d'un laïc n'en est pas vraiment un puisqu'il s'agit déjà en filigrane d'un portrait d'évêque, soulignant que, finalement, la vie de laïc, si parfaite soit-elle ne prend sens que dans l'épiscopat.

En ce qui concerne le mariage et la chasteté, la *Vie d'Hilaire* est cependant l'occasion de faire l'éloge de la vie consacrée grâce au récit des conseils du saint à sa fille Abra. De fait, au chapitre 6, alors que celle-ci écrit à son père exilé qu'elle va se marier, celui-ci lui répond une longue lettre¹²⁸ lui annonçant qu'il « avait choisi pour elle l'époux céleste, sans souillure¹²⁹ », conseil de son père que la jeune fille s'empressera de suivre¹³⁰.

Le chapitre suivant présente une situation parallèle qui peut être lue avec la même signification. De fait, en Phrygie, Hilaire fait la connaissance d'une jeune fille, appelée Florence, qui demande le baptême, choisit la vie consacrée, et décide de le suivre en Gaule lors de son retour « laissant ses parents¹³¹ » pour adopter Hilaire comme père : « elle disait

¹²⁷ V.Hil.Pict. I, 3 : *Denique coniugem habens et filiam, ita plenitudine Domini uenerabiles animos ecclesiasticae regulae tradidit informandos, ut adhuc in laicali proposito constitutus, diuino nutu, pontificis gratiam possideret; ita se ipsum propria disciplina coercebat intonsus, quasi futuram speciem indicans, ut irreprehensibilis in templo Christi praepararetur sacerdos. Nam quod inter mortales adhuc ualde uidetur difficile, tam cautum esse quemquam, qui se a Iudaeis uel haereticis cibo suspendat: adeo uir sanctissimus hostes catholicae religionis abhorruit, ut non dicam conuiuium, sed neque salutatio ei fuerit cum his praetereunti communis. Vitabat haec Daudico suffultus exemplo, ne cum haereticis mensam participando, fieret illi in scandalum. O quam perfectissimum laicum, cuius imitatores ipsi etiam esse desiderant sacerdotes; cui non fuit aliud uiuere, nisi Christum cum dilectione timere, et cum timore diligere: cuius sequaces currunt ad gloriam, diuertentes ad poenam; credenti succedunt praemia, recusanti tormenta!*

¹²⁸ V.Hil.Pict. I, 6: *indicans ei, quod talem sponsum anxius pater illi prouidisset, cuius nobilitas coelos ascenderet, pulchritudo rosarum et lilii comparationem praecederet, oculi gemmarum lumen obnubilarent, uestis candorem niuis opprimeret, ornamenta inaeestimabili fulgore uernarent, diuitiae intra se regna concluderent: eius sapientia incomprehensibilis emanaret, dulcedo faui mella postponeret, pudicitia incontaminata persisteret, odor suauitate fragraret, thesauri sine defectione constarent.* (Il lui indiqua que son père anxieux lui avait déjà prévu un tel époux, dont la noblesse montait au ciel, dont la beauté dépassait en comparaison les roses et le lys, dont l'éclat des yeux rendait ternes les gemmes, dont le vêtement écrasait la blancheur de la neige, dont les parures brillaient d'une lumière incommensurable, dont les richesses rendaient minuscules les royaumes. Sa sagesse s'écoulait, impossible à entièrement appréhender, sa douceur surpassait le miel en rayon, sa pudeur restait sans souillure, son odeur exhalait la douceur, ses trésors restaient intacts.)

¹²⁹ V.Hil.Pict. I, 6 : *coelestem illi sponsum sine contaminatione prouiderat.*

¹³⁰ V.Hil.Pict. I, 6 : *Quod Abra dulciter excipiens, et quasi sponsum futurum in epistola patris amplectens, admonitionem secuta est, nulli in conjugio se resoluens.* (Abra, recevant ces mots avec douceur, comme si elle étreignait déjà cet époux futur dans la lettre de son père, suivit son conseil et ne se lia à aucun époux.)

¹³¹ V.Hil.Pict. I, 7 : *relictis parentibus.*

qu'elle avait pour père non pas celui qui l'avait engendrée, mais celui qui l'avait réengendrée ¹³² », ce qui dresse un parallèle avec sa fille biologique. Que ce soit Abra ou Florence, les jeunes femmes ne se marient pas et, grâce aux conseils d'Hilaire, elles vivent selon l'idéal de virginité qu'il n'a pu connaître.

Le cas de Radegonde, même s'il est un peu différent de celui d'Hilaire, est présenté par Venance de manière assez similaire. En effet, contrainte au mariage par raison sociale – elle est une princesse captive¹³³ –, elle œuvre à vivre, elle aussi, comme une consacrée malgré son état de femme mariée :

Elle épousa donc un prince de la terre, sans cependant être séparée de celui des cieux. Et tant qu'elle eut accès à la puissance du siècle, sa volonté s'inclina plus que ne lui permit la dignité. Toujours soumise à Dieu et suivant les avertissements des prêtres, elle eut le Christ en partage plus qu'elle ne fut liée par le mariage. ¹³⁴

La description qui suit de sa vie comme femme mariée ne laisse effectivement que peu de place à son mari, mais est orientée sur les moyens qu'utilise Radegonde pour se comporter comme une moniale dans le mariage, ce qui implique de porter des vêtements de religieuse¹³⁵ et de quitter le lit conjugal pour prier pendant la nuit¹³⁶.

¹³² V.Hil.Pict.I, 7 : *patrem uero se habere, non a quo generata est, sed per quem regenerata est, praedicabat.*

¹³³ I V.Rad. 2 : *Quam cum praeparatis expensis Victoriace uoluisset rex praedictus accipere, per Beralcham ab Alteis nocte cum paucis elapsa est. Deinde Suessionis cum eam direxisset ut reginam erigeret, euitans pompam regalem ne saeculo cresceret, sed cui debebatur et humana gloria non mutatur.* (Et quand le roi Clotaire, avec des apprêts onéreux, voulut la recevoir à Vitry, elle s'enfuit d'Athies de nuit par Beralcha avec quelques personnes. De là, comme il l'avait fait conduire à Soissons pour l'élever à la dignité de reine, elle évita la pompe royale afin de croître, non pour le siècle, mais pour Dieu au service duquel elle se trouvait, de sorte qu'elle fut enrichie malgré elle de la gloire humaine sans cependant s'éloigner de la grâce.)

¹³⁴ I V.Rad. 3 : *Nubit ergo terreno principi, nec tamen separata a coelesti. Ac dum sibi accessisset saecularis potestas, magis quam permetteret dignitas, se plus inclinavit uoluntas. Subdita semper Deo, sectans monita sacerdotum, plus participata Christo quam sociata coniugio.*

¹³⁵ I V.Rad. 6 : *Illa dirigebat ueneranter in linteo sigillatum cilicium : quod sancta induens ad corpus, per totam Quadragesimam subter ueste regia dulci portabat in sarcina.* (Celle-ci, avec respect, lui faisait parvenir un cilice enveloppé dans une toile de lin. La sainte le revêtait à même le corps et, pendant tout le carême, elle le portait sous ses vêtements royaux comme une douce charge.)

¹³⁶ I V.Rad. 5 : *Item nocturno tempore, cum reclinaret cum principe, rogans se pro humana necessitate consurgere, leuans egressa cubiculo, tamdiu ante secretum orationi incumbabat iactato cilicio, ut solo calens spiritu iaceret gelu penetrata, tota carne praemortua* (De même, pendant la nuit, lorsqu'elle était couchée avec le prince, elle demandait à se lever pour une humaine nécessité, sortait de la chambre, se soulageait, puis ayant jeté le cilice à terre, restait si longtemps étendue en prière devant le lieu secret que, brûlante de son seul esprit, elle gisait pénétrée par le froid glacé comme si toute chair eût été déjà morte.)

La *Vie d'Amâtre* d'Étienne, à la toute fin de notre période, est celle qui développe beaucoup plus abondamment la question du mariage et de la chasteté dans le mariage en y consacrant deux longs chapitres et en s'arrêtant longuement sur le moment des noces, ce qui est une vraie originalité par rapport aux autres *Vitae*. Cela peut s'expliquer par le nom du saint : Amator/Amâtre/Celui qui aime. En effet, Etienne écrit plus de deux siècles après la mort de celui-ci et la lettre d'Aunaire n'évoque pas de sources qui lui seraient transmises pour lui servir de base dans l'écriture. La scène du mariage est donc entièrement une reconstitution dont le développement singulier peut se justifier par l'occasion fournie par le nom, à l'instar de la fable proposée par la *Vie de Malchus* : Amator devient celui qui aime le Christ et pas celui qui aime une femme humaine, ce qui tisse une hiérarchie des amours.

Le récit commence de manière assez ressemblante aux autres *Vitae* bien que tout y soit plus développé. Nous retrouvons un enfant unique¹³⁷, des parents qui désirent avoir une descendance par leur fils¹³⁸ et un mariage arrangé selon des convenances sociales¹³⁹. L'hagiographe prend soin, cependant, de préciser que le jeune Amâtre n'est pas d'accord avec ce mariage et qu'il tend déjà vers la vie consacrée : « Amâtre, cependant, homme très habile, dont l'âme tendait déjà vers le ciel, inclinait plus fortement vers les préceptes du Seigneur, qui lui étaient très fréquemment inculqués par le bienheureux Valérien, que vers les persuasions du monde qui lui étaient amenées de manière très peu agréable par ses parents.¹⁴⁰ » La dramatisation de la scène est assurée par le zèle particulier des parents à éviter que leur fils ne s'engage dans un autre choix de vie.

Après cette mise en situation, Etienne ralentit le temps pour nous présenter en détail le jour des noces et commence par deux longues descriptions : celle de la chambre et celle de la fiancée. Le texte devient presque un épithalame. Il insiste sur la beauté du lieu et propose une vision centrée sur les matières précieuses : tissus, ivoire, et surtout une abondance de pierres précieuses qui peut évoquer la description de la Jérusalem céleste dans l'Apocalypse (Ap 21, 10-21). Si le texte biblique utilise la métaphore du

¹³⁷ V.Amat. 3 : *Cognitum est tibi, fili, quod praeter te aliam sobolem non habemus, per quam generis nostri germina propagentur.* (Tu sais, fils, que, mis à part toi, nous n'avons pas d'autre descendance par laquelle le germe de notre famille pourra se propager.)

¹³⁸ V.Amat. 3 : *tuae propaginis [...] progeniem renouare* (pour renouveler la lignée de ta famille).

¹³⁹ V.Amat. 3 : *Desponsata est autem ei uirguncula, Martha nomine, ex oppido Lingonicae ciuitatis, celeberrimis atque famosissimis parentibus edita.* (Une jeune vierge, nommée Marthe, lui est fiancée, elle était issue de parents très célèbres et connus de la ville de Langres.)

¹⁴⁰ V.Amat. 3 : *Amator uero uir solertissimus, cuius animus caelum iam tendebatur ; decliuor praeceptis Dominicis, sibi a beatissimo Valeriano frequentius inculcatis, habebatur ; quam in mundanis suasionibus, quae ei a parentibus molestissime ingerebantur.*

mariage à ce moment-là¹⁴¹, le fait que la ville ne soit pas humaine mais divine annonce déjà que les noces à suivre ne vont pas être humaines non plus.

Ensuite, tous les éléments du mariage sont détournés pour en faire une scène de consécration. L'évêque Valérien lit la mauvaise prière, remplaçant la bénédiction nuptiale par une consécration :

Celui-ci, pendant qu'il s'avavançait et tenait dans sa main droite le livre des prières sacrées, grâce à une impulsion divine et à la providence, alors qu'il voulait répandre des prières pour un bon mariage et une bonne union humaine durable, il les voua à la charge sacrée de lévites.¹⁴²

La consommation du mariage annoncée est, elle aussi, remplacée par une discussion durant laquelle Amâtre n'a pas d'effort à faire pour persuader sa jeune épouse de conserver sa virginité puisqu'elle est elle-même déjà convaincue et l'appelle déjà « frère ». Etienne met les deux protagonistes en parallèle dans leur désignation également. En lieu et place des termes *sponsus* et *sponsa*, on lit *associata uirgo* et *associatus iuuenis*. Par ailleurs, les prénoms du couple permettent à l'hagiographe un jeu de références et un jeu de mots qui vise à insister sur le décalage opéré de leurs noces en double consécration. Marthe est rapprochée de la sœur de Lazare, ce qui la présente dans un lien de fraternité avec Amâtre et dans un rapport de service du Christ¹⁴³, même si l'héroïne de l'hagiographie surpasse le personnage biblique. Le couple est également qualifié de *sacrarum Scripturarum, non coniugii amatores* (« amants des saintes Écritures et non du mariage »), ce qui fait entendre le nom du saint : Amâtre/Amator.

¹⁴¹ Ap. 21, 2 : Et la Ville sainte, la Jérusalem nouvelle, je l'ai vue qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, prête pour les noces, comme une épouse parée pour son mari. ; également Ap. 21, 9 : Alors arriva l'un des sept anges aux sept coupes remplies des sept derniers fléaux, et il me parla ainsi : « Viens, je te montrerai la Femme, l'Épouse de l'Agneau. »

¹⁴² V.Amat. 4 : *Qui dum appropians libellum sacrarum precum dextera arriperet, diuino iam instinctu atque prouidentia perennis naturae humanae pro societatis coadunatione atque bono coniugali effundere preces cum uellet, sacro eos Leuitarum dedicauit officio.*

¹⁴³ V.Amat. 4 : *Incorrupta soror Lazari Martha, Domino discumbenti aequanimiter ministravit: haec Martha, in caelo summo Regi regnanti mentis corporisque puritatem exhibuit. Illa sibi tantum simplicem pudoris coronam promeruit: haec dum sibi associatum iuuenem castitatis prouentu exornat, congeminatam sibi uictoriae pro munere palmam nobilitat.* (La sœur pure de Lazare, Marthe, sert le Seigneur à table avec égalité d'âme, notre Marthe montra au Roi qui règne en haut des cieux la pureté de son esprit et de son corps. La première gagna seulement la simple couronne de la pudeur, la deuxième, pendant qu'elle ornait son jeune époux du fruit de la chasteté, les ennoblit en récompense de la palme jointe de la victoire.)

Le motif du mariage est donc traité dans les Vies de saints en ce qu'il représente un moment de rupture avec les conventions sociales du monde et avec le déroulement du temps purement humain, qui suppose le cycle des générations par la procréation d'enfants. Aucun saint de notre corpus ne mène une vie conjugale à terme sans que le veuvage, la séparation cordiale ou un vœu commun de chasteté n'intervienne. Cela fait des textes de forts plaidoyers en faveur de la supériorité de la vie religieuse sur la vie laïque et les rares modèles de vie conjugale sont peu développés et réorientés immédiatement vers ce qu'il y a déjà de monastique ou de continent en eux.

La question du mariage, quand elle est abordée, ne constitue, pas plus que la carrière, un élément indépendant dans les *Vitae*, mais un simple prélude au début d'un autre type d'existence, comme évêque, moine ou moniale, à une forme de fuite du monde et de son organisation sociale¹⁴⁴. Ces passages précèdent souvent directement l'expression de la vocation monastique ou l'élection à l'épiscopat, et amorcent des chapitres consacrés à la vie privée qui sortent du temps humain pour donner à voir des hommes et des femmes qui vivent dans le temps de Dieu¹⁴⁵.

II. L'entrée dans la vie consacrée

II. 1. La conversion

Seule la *Vie d'Augustin* évoque une conversion depuis une autre religion (ou hérésie), le manichéisme, vers le christianisme. Dans le reste des Vies, la conversion est à entendre au sens de renforcement religieux, ce qui se traduit concrètement par un changement de *propositum*, passant de la vie dans le monde à la vie consacrée.

Un certain nombre de Vies ne détaille pas ce processus et se contente de le présenter, telle une évidence, ce qui a pour résultat de faire de la vie religieuse la vie par défaut pour l'être humain. C'est particulièrement frappant quand ce désir est exprimé depuis l'enfance.

Quand ce n'est pas le cas, le processus est plus détaillé et l'accent est tout d'abord mis sur le rôle de la grâce divine, supérieur à la démarche personnelle, sur le modèle de

¹⁴⁴ Abandon de la famille très évangélique : Mt 10, 37.

¹⁴⁵ Cette rupture nette proposée entre mariage, du moins mariage consommé, et vie consacrée ne vient cependant pas se poser en contraste avec l'aristocratie épiscopale qui s'est formée au V^e siècle. En effet, si le modèle du saint encourage vivement à choisir la virginité, l'hérédité latérale de la charge d'évêque (de frère à frère ou d'oncle à neveu) est toujours présentée positivement dans les Vies.

la *Vie d'Antoine* qui, alors qu'il méditait sur la vie qu'il devait adopter, est poussé à l'action par l'écoute d'un verset de l'Évangile : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans les cieux¹⁴⁶ » (Mt 19, 21)¹⁴⁷. Un schéma comparable se retrouve dans la *Vie d'Augustin* : la quête spirituelle personnelle est dépassée par la puissance de la grâce divine sur le saint, elle est l'agent des verbes d'action et de volonté¹⁴⁸ alors qu'Augustin n'est que l'objet de ces actions.

Il est cependant notable que, si Possidius conserve la structure des événements tels qu'Augustin les a rapportés : rencontre avec Ambroise, allusion à la scène du *Tolle, lege* par sa date et baptême du futur évêque d'Hippone, il fait le choix de ne pas détailler le processus intérieur de la conversion et ne suit pas le modèle exact proposé par la *Vie d'Antoine* en n'appuyant pas sur le rôle majeur de la citation biblique. Cela peut s'expliquer par le statut que donne Possidius à son œuvre. Il ne commence à narrer précisément la vie du saint qu'après les événements rapportés dans les *Confessions*, tout en renvoyant plusieurs fois aux écrits d'Augustin, que son lecteur peut donc consulter de lui-même, ce qui fait, en cela, de son texte un complément biographique. Mais une autre explication peut tenir dans ses modèles hagiographiques, à qui il fait allusion dans le prologue. Il s'agit alors de réduire autant que possible ce qui vient avant la vie religieuse, quitte à condenser la conversion dont il reste cependant l'élément majeur, théologiquement conforme aux écrits du saint : le rôle de la grâce. Ainsi, Possidius évite de décrire ce qui, dans la doctrine manichéenne, avait pu plaire à Augustin et, en insistant si fortement sur l'action divine, s'inscrit dans la lignée de la lutte anti-pélagienne de son héros.

Le rôle d'Ambroise est souligné à deux reprises, au début et à la fin du récit de conversion¹⁴⁹. Il encadre le passage comme l'évêque de Milan a encadré l'évolution

¹⁴⁶ Athanase, V.Ant.2 : Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε, πώλησον πάντα τὰ ὑπάρχοντά σου, καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς.

¹⁴⁷ La lecture d'une phrase biblique comme expression de la volonté divine se retrouve dans la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère (chap. 10) mais pas au moment de la conversion : elle vient conforter le choix de Martin comme évêque.

¹⁴⁸ V.Aug. 1 : *prouenit Dei liberatoris clementia* (la clémence du Dieu libérateur vint au-devant) ; *haeresis illa miseratione diuina eius ex animo pulsa est* (cette hérésie fut extirpée de son âme par la miséricorde divine) ; *proficiendi in religione eidem amoris ardor innatus est* (l'ardeur de l'amour pour progresser dans cette religion naquit en lui).

¹⁴⁹ V.Aug. 1 : *In qua urbe tunc episcopatum administrabat acceptissimus Deo, et in optimis uiris praeclarissimus sacerdos Ambrosius*. (Dans cette ville [Milan], un homme très agréable à Dieu et aux hommes les plus nobles tenait le siège épiscopal, le très fameux évêque Ambroise) ; *Et factum est diuina praestante opitulatione, ut per illum talem ac tantum antistitem Ambrosium, et doctrinam salutarem Ecclesiae catholicae, et diuina perciperet sacramenta*. (Et il arriva, par l'effet de la providence divine, qu'il

d'Augustin. Ambroise est celui qui initie le processus de conversion et marque officiellement son accomplissement, par le baptême. Il a ainsi un rôle de guide et de mentor pour le nouveau chrétien, modèle d'accompagnateur que l'on retrouve dans des Vies postérieures.

La scène de conversion est beaucoup plus développée dans la *Vie d'Hilaire d'Arles* et l'intertextualité avec les *Confessions* d'Augustin y est singulièrement plus présente que dans la *Vie de Possidius*. La particularité de cette séquence est qu'elle est une réécriture de la même conversion rapportée du point de vue du saint lui-même dans la *Vie d'Honorat* (chap. 23)¹⁵⁰. Cependant, cette fois, c'est le rôle prépondérant de la grâce de Dieu qui est souligné et celui d'Honorat, dans le rôle de père spirituel et de mentor, ne lui est que subordonné. Il n'est que l'instigateur humain d'un processus supérieur. La comparaison avec un père terrestre est redoublée par une comparaison avec un agriculteur¹⁵¹, ce qui appuie son rôle d'agent physique d'un mouvement qu'il ne contrôle pas pleinement et qui le dépasse, de même qu'un agriculteur n'est pas le phénomène de croissance, mais l'auxiliaire de la Nature.

La scène de conversion elle-même est traversée par un modèle structural philosophique, avec une amorce de dialogue qui commence par une longue prise de parole d'Honorat, fortement rhétorique et théologique, un petit sermon émaillé d'allusions scripturaires sur l'intérêt supérieur de la vie consacrée sur la vie dans le siècle¹⁵².

reçût de ce si bon et si grand évêque Ambroise à la fois la doctrine salutaire de l'Église catholique et les divins sacrements.)

¹⁵⁰ Nous proposons une comparaison complète entre les deux scènes pour montrer l'évolution de la place donnée à la grâce dans la troisième partie, chapitre 10 (III. 1. 6. 2).

¹⁵¹ V.Hil.Arel. 3 : *Corpore infirmus, mente validus et robustus sobolem novam spirituali adhortatione concipiens, instructione formans, orationibus procreans, in corde praeclari caespitis sanctum semen aratro fidei percolendum iaciebat peritus agricola, quod orationum perennibus donis et lacrimarum fluentibus rivis iugiter irrigabat.* (Le corps faible, mais l'esprit vif et solide, il faisait naître, par son exhortation spirituelle, une nouvelle pousse, la formait par son enseignement, l'engendrait par ses prières ; agriculteur plein d'expérience, il jetait dans son cœur la sainte semence d'une herbe excellente pour qu'elle y soit cultivée par la charrue de la foi ; il l'arrosait par l'offrande intarissable de ses prières et par les ruisseaux abondants de ses larmes.)

¹⁵² V.Hil.Arel. 3 : *Ego, fili, superna inspiratione flammatus, ut perennis vitae gloriam consequaris, ad eadem loca pro te redire compellor, unde iam diu fugiendum esse salubri, ut cernis, definitione constitui : non tibi terrena, sed caelestia, non caduca cum mundo, sed aeterna cum Christo, eodem sponsore quo largitore muneris, in perpetuum provisurus. Ista quae sequeris, et quae animo concepisti, mors potest interciperi omni communis aetati. Quae autem suadeo, non deserentes parant diuitias, sed mansuras ; nec temporalia commoda sed aeterna ; nec titulos vanescentium honorum, sed perennem gloriam tribuunt angelorum. In saeculi conversatione volatili, quam scriptura prophetica umbrae apparent et ilico vanescenti credidit comparandam, dicens : Dies mei sicut umbra praetereunt, recte, quicquid aspicitur, deceptorium iudicatur. Et ideo seu corporum vires, seu patrimoniorum facultates, seu felicitatis augmenta, vel diuersarum prosperitatum insignia, paene est ut ante transeant, quam producta laetitia quolibet usu auctorem incipiant oblectare. Quae tamen plus metu amissionis excruciant amatorem,*

L'hagiographe rompt alors avec la structure du dialogue pour ne pas évoquer les arguments opposés que formule Hilaire. La vraie transformation tient néanmoins surtout au changement de la voix qui résonne aux oreilles du héros de la Vie. Honorat s'efface pour laisser place à la voix du Christ et le discours intérieur d'Hilaire, qui marque toutes les étapes de la conversion à travers une série d'arguments, accentue le rôle de la grâce par rapport à ce qui était raconté dans la *Vie d'Honorat*, ce qui s'inscrit dans la lignée augustinienne et a vocation à écarter les accusations de semi-pélagianisme attachées à la figure d'Hilaire¹⁵³.

Le processus lui-même de conversion fonctionne par dérivation depuis les modèles rhétoriques et philosophiques classiques qui sont rappelés au début du discours interne pour mieux être rejetés :

Pendant nos études séculières, nous avons quelquefois entrepris de délibérer pour convaincre, et nous avons par un débat sainement pesé, discerné le juste de l'injuste, l'utile de l'inutile ; nous avons quelquefois, flattant les oreilles humaines, caché la vue de la justice sous le charme de l'art oratoire. À présent, que faut-il faire quand est en

quam suae prosperitatis ambitu laetificent possidentem ; iugiter suspecta nec tamen manentia, more subdoli hostis ingerentis parvam praedam, ut possit animam perpetuo tenere captivam. Et ideo accensus non humano affectu, sed diuino nutu, (quia non fallit ille qui dicit interius) magna et supra quam credi possunt de te mihi metere promitto, illa tibi et in praesenti provisurus quae non aestimas, et in futuro quae non possunt hactenus cogitari. (Moi, mon fils, c'est enflammé par une inspiration divine, afin que tu obtiennes la gloire de la vie éternelle, que je suis poussé à revenir vers ces lieux que, tu le sais bien, par une salutaire détermination, j'ai depuis longtemps décidé de fuir. C'est pour te procurer à jamais, non pas des biens terrestres, mais des biens célestes ; non pas des biens périssables avec le monde, mais des biens éternels avec le Christ, qui est à la fois garant et dispensateur de la récompense. Tout ce que tu recherches et à quoi tu as donné place dans ton esprit, la mort, commune à tout âge, peut le dérober. Au contraire, ce que je te conseille procure, non pas les richesses qui disparaissent, mais des richesses qui demeureront ; non pas des avantages temporaires, mais des avantages éternels. On en tire, non des titres d'honneur évanescents, mais la gloire perdurable des anges. Dans la vie éphémère du siècle, que le prophète a cru devoir comparer à une ombre qui apparaît pour s'évanouir aussitôt, en disant : « Mes jours passent comme une ombre », on a raison de juger décevant tout ce que l'on a sous les yeux. Et c'est pourquoi les forces physiques, les richesses des patrimoines, les accroissements du bonheur, bref la réussite sous ses divers aspects, peu s'en faut que ces biens ne passent avant même de donner d'une façon ou d'une autre un début de plaisir à leur possesseur. D'ailleurs, ces biens torturent plus par la peur de leur perte ceux qui les aiment qu'ils ne réjouissent par l'attachement à la réussite ceux qui les possèdent : toujours préoccupants, ils ne sont pourtant jamais assurés, étant donné la ruse habituelle de l'ennemi, qui donne un léger butin pour pouvoir garder l'âme éternellement captive. Et c'est pourquoi, enflammé, non par l'affection humaine, mais par la volonté divine – car il ne trompe pas, celui qui parle au fond du cœur –, je me promets de tirer de toi une abondante moisson, et au-delà de ce que l'on peut croire. Je te procurerai pour le présent les biens dont tu ne sais pas le prix, et pour l'avenir ceux qui ne peuvent encore être imaginés).

¹⁵³ Voir dans la partie III le discours théologique.

jeu la question du salut éternel, quand il faut décider du sort de l'âme et de l'assurance des cieux pour toujours ?¹⁵⁴

Jusqu'à la fin du chapitre 4, cependant, dans toute la première partie de cette réflexion, le propos n'est pas spécifiquement religieux. L'hagiographe amène son lecteur à suivre le glissement logique d'Hilaire au sein d'une argumentation morale générale, face à la crainte universelle de la mort :

La nature humaine est encline aux vices, dérégulée dans ses appétits, jamais contente de ce qu'elle a voulu, jamais rassasiée de ce qu'elle a souhaité ; elle attise en elle à son détriment, tel un brasier, de nouveaux brandons de convoitises ; elle défaille de la nourriture qu'elle prend ; elle ne comprend pas que parfois, au milieu même de ses efforts, une mort prématurée la force à subir une mort éternelle¹⁵⁵.

Le propos qui lui est ensuite prêté est organisé selon les quatre vertus cardinales, héritées de la philosophie antique et reprises par les Pères de l'Église, ce qui condense le parcours de l'argumentation proposée. Le développement qui suit est alors théologique, chacune des vertus lui donnant une raison différente de choisir la vie consacrée. L'exposé se veut pédagogique : sa construction en quatre parties est très claire et une conclusion, qui vient résumer chaque argument, est proposée à la fin :

[...] la justice nous a persuadé de nous livrer au Créateur, la prudence, de suivre les exemples des Anciens, la force, d'abattre les puissances adverses, la tempérance, de préparer un temple à l'Auteur du monde [...]¹⁵⁶

Après cela, Honorat de Marseille revient au témoignage du saint lui-même dans la *Vie d'Honorat d'Arles* à laquelle il fait référence très directement. Ainsi, le discours

¹⁵⁴ V.Hil.Arel. 4 : *In studiis saeculi constituti nonnumquam suadendi deliberatione suscepta iusta ab iniustis, utilia ab inutilibus, perpensa salubriter examinatione discreuimus ; nonnumquam humanis auribus blandientes speciem iustitiae oratoriae artis venustate celauimus : hic quid agendum est, ubi causa uertitur salutis aeternae, ubi status animae et infinitorum caelorum est pensanda securitas ?*

¹⁵⁵ V.Hil.Arel. 4 : *Natura humana uitiorum noxia, insolens appetitu, non contenta quod uoluit, non satiata quod concupiuit, in nouas cupiditatum faces flammaram more detrimentis suis crescens, pabuli assumptione deficiens, nec intelligens quod nonnumquam in ipsis conatibus morte immatura mortem cogitur subire perpetuam.*

¹⁵⁶ V.Hil.Arel. 4 : *iustitia conditori nos tradere, prudentia maiorum exempla sectari, fortitudo contrarias prosternere potestates, temperantia templum auctori parare debere iustae definitionis deliberatione suaserunt*

intérieur du saint marque, par la christianisation des éléments rhétoriques et philosophiques, le parcours de conversion d'Hilaire, de sa vie dans le monde à la vie consacrée, dans un propos suffisamment général pour qu'un lecteur puisse l'appliquer à lui-même. La dernière conclusion¹⁵⁷, qui rappelle encore une fois le rôle de la grâce supérieur au libre arbitre de l'homme, introduit le récit de son départ concret pour le désert qui matérialise le changement intérieur en changement extérieur.

Dans le corpus des Vies de l'Antiquité tardive, seule la *Vie de Fulgence de Ruspe* présente une scène de conversion aussi longue et développée. L'inspiration augustinienne est également présente, dans le rappel du rôle de la grâce et par la mention de la lecture de l'œuvre de l'évêque d'Hippone par le jeune saint¹⁵⁸. Cette fois, la particularité est l'absence de mentor ou de père spirituel pour amorcer la conversion du saint. La raison donnée est le dégoût du monde et le modèle inspirant des moines qu'il peut côtoyer :

Si nous voulons goûter la joie, bien que des larmes versées pour une bonne cause soient préférables à des joies coupables, quelle merveilleuse joie que celle de ces hommes qui sont ainsi en paix avec leur conscience et avec Dieu, qui ne redoutent en aucune manière la dureté d'un méchant collecteur d'impôts, qui n'ont qu'une crainte, celle du péché, qu'une préoccupation, celle d'observer les commandements de Dieu ! Ils n'ont pas à se fatiguer dans ces voyages qu'imposent les charges publiques, ils ne se trouvent pas dans la nécessité de déplorer misérablement ou de craindre honteusement la perte de leurs biens. Ils travaillent de leurs mains sans léser les intérêts des autres ; la vie qu'ils mènent ensemble est une vie de paix, de frugalité, de douceur, d'humilité et de charité fraternelle. Loin de nourrir en leurs âmes des désirs charnels, ils ont le souci constant de garder une inviolable chasteté. Imitons des hommes si dignes de louanges, embrassons au

¹⁵⁷ V.Hil.Arel. 6 : *Haesitantiae meae, inuitante pio Domino, totus cum uoluptatibus suis mundus adstabat. Quid relinquendum, quid appetendum uideretur, animus meus tamquam collatis apud amicum tractatibus ventilabat. Quotiens in animo meo uelle et nolle successit ? Et quid plura ? absente illo partes suas in me Christus exsequitur.* (J'hésitais : alors que le Dieu bon m'invitait, le monde entier était là, avec ses voluptés. Ce que, semblait-il, il fallait abandonner, ce qu'il fallait rechercher, mon esprit le remuait, comme dans une discussion avec un ami. Combien de fois, dans mon esprit, le vouloir succéda au refus ! Mais que dire de plus ? Honorat absent, le Christ, en moi, remplit son rôle.)

¹⁵⁸ V.Fulg. 2, 6 : *beati Augustini exponentis tricesimum sextum psalmum disputatione conuinctus* (convaincu par la réflexion du bienheureux Augustin sur le psaume XXXVI).

plus vite et pour toujours une vie aussi sainte. Profitons de la faveur de cette révélation par laquelle Dieu a daigné nous faire connaître une vie meilleure. Renonçons à nos errements passés, changeons de vie. Nous cherchions jusqu'ici à éclipser par notre distinction celle de nos plus nobles amis, efforçons-nous désormais à rivaliser de pauvreté avec les serviteurs de Dieu voués à la pauvreté. Si nous avons été obligé de presser les débiteurs, entreprenons maintenant de convertir les pécheurs. Des collecteurs d'impôts eux-mêmes purent devenir des docteurs de l'Église par la volonté du Christ Notre Seigneur : c'est de son bureau de percepteur que Matthieu fut appelé à l'apostolat. Non certes que nous croyions qu'une telle dignité convienne à notre personne, mais si Matthieu, après avoir résigné les fonctions de collecteur d'impôts, fut chargé de prêcher l'Évangile, ne nous sera-t-il pas permis, après avoir résigné nos fonctions de procureur, de nous abandonner aux lamentations de la pénitence ? Dieu est notre refuge.¹⁵⁹

Cette dernière motivation peut être lue comme un redoublement de la visée exemplaire de l'hagiographie : de la même manière que Fulgence est inspiré par les ascètes qu'il voit, de même le lecteur peut être inspiré par Fulgence à son tour. Le discours que se tient le saint à lui-même, de surcroît, est à la première personne du pluriel : *imitemur, arripiamus, sit nobis utile, abiiciamus, mutemus, nitebamur, conemur, refugium nostrum Deus est*. Certes, ce « nous » est délibératif et correspond à une première personne du singulier, mais il est aussi une manière d'englober le lecteur dans la réflexion qui, si elle prend partiellement en compte la situation personnelle du héros, comme collecteur d'impôt, est sinon très générale et repose sur l'opposition entre les joies

¹⁵⁹ V.Fulg.2, 6 : *Si gaudere desideramus, licet melius sit bene flere quam male gaudere, quanto melius gaudent quorum in Deum tranquilla est conscientia, quos minime terret exactoris improbi uiolentia, qui nihil timent nisi peccata, nihil agunt nisi unde possint diuina implere mandata! Non fatigantur publicis excursibus, non damna rei familiaris coguntur flere miserabiliter aut timere deformiter. Operantes manibus suis non aduersantur utilitatibus alienis; uiuunt inter se pacifici, sobrii, mites, humiles atque concordēs. Nulla illis cura libidinis; immo, magna sollicitudo et iugis custodia castitatis. Imitemur tam laudabiles uiros; arripiamus hanc bene uiuendi constantiam; sit nobis utile quod Dei gratia reuelante meruimus meliora cognoscere; abiiciamus pristinos mores et mutemus labores: nitebamur prius inter amicos nobiles apparere nobiliores, nitamur modo inter seruos Dei pauperes effici pauperiores. Si coacti sumus exigere debitores, conemur modo conuertere peccatores. Solet etiam de publicis actionibus efficere Christus noster magistros Ecclesiae: de teloneo enim uocatus est Matthaëus, ut apostolus fieret. Neque nos huic honori personam conuenire credimus nostram; sed si ille, deposito officio exactionis, accepit officium praedicationis, mihi non licebit post depositam procuracionem poenitentis assumere lamentationem? Refugium nostrum Deus est.*

terrestres vaines et les joies célestes durables. Le thème de la chasteté, qui ponctue l'argumentation¹⁶⁰, rejoint le reste du corpus où le rejet du mariage est le moment liminaire au récit de l'entrée dans la vie consacrée.

À la suite de ce discours, l'hagiographe nous donne à voir non plus le processus intellectuel mais les changements matériels dans son existence qui transforment peu à peu le jeune mondain en moine. Il commence par une austérité cachée qui devient publique, ce qui est, encore une fois, l'occasion de rappeler le rôle exemplaire de la Vie : « Cet homme très sage comprenant que sa conversion ne serait utile qu'à lui seul s'il parvenait à la cacher, mais que, publique, elle serait un bon exemple pour un grand nombre de gens, car elle les persuaderait de quitter leurs anciens péchés¹⁶¹ ». Enfin, les dernières étapes de la conversion se déroulent dans un monastère : la conversion étant terminée, le saint a à vaincre les dernières résistances indépendantes de lui, c'est-à-dire la méfiance de l'évêque qui dirige le monastère¹⁶², les supplications de sa mère et la maladie qui lui vient de sa forte ascèse¹⁶³.

La scène de résistance aux pleurs de sa mère est particulièrement révélatrice du basculement opéré par la conversion. En effet, comme le père du saint dans la *Vie d'Honorat*, elle considère que son fils est mort pour elle et verse des larmes de deuil :

Elle se trouble, s'effraie et, se laissant entraîner par un amour excessif du fils qui l'a quittée, comme si Fulgence était déjà mort – bien que ce soit une belle mort pour qui meurt ainsi –, elle fait monter jusqu'au ciel des plaintes interminables et, comme les mères ont

¹⁶⁰ On le retrouve de nouveau à la fin de la réflexion. V.Fulg.2, 6 : *Nulla de aetatis imbecillitate nascatur excusatio: potens quippe est Deus, qui dat continentiam tantis adolescentibus quos uidemus in monasterio uiuere, mihi quoque peccatori similem gratiam donare.* (Qu'aucune excuse ne naisse de la faiblesse de notre âge, parce que Dieu, qui donne la continence à tant d'adolescents que nous voyons vivre dans les monastères, a le pouvoir d'offrir la même grâce à moi qui suis pécheur.)

¹⁶¹ V.Fulg.3, 8 : *Cogitabat autem uir prudentissimus conuersionem sui cordis sibi soli utilem futuram, si latere potuisset; publicatam uero, multis aliis exemplum bonum dimittendi peccata pristina praestaturam.*

¹⁶² V.Fulg.3, 9 : *Quare, fili, mentiris ut seruos Dei fallere delecteris? [...] Prius est ut sis saltem laicus minus deliciosus et tunc forsitan credibile putabo quod renuntiare saeculo aut uelis aut ualeas.* (Pourquoi, mon fils, mentir et prendre plaisir à tromper les serviteurs de Dieu ? [...] Il faut d'abord que tu sois un laïc moins délicat et, alors, peut-être que je pourrais trouver crédible que tu veuilles renoncer au monde et que tu en aies la force.)

¹⁶³ V.Fulg.5, 13 : *Beatus ergo Fulgentius supra incredibilem modum laboribus se abstinentiae cruciabat, sine uino et oleo manducans et bibens sic parce et tenuiter, ut inediae magnitudo siccitatem corporis cutem fatiscere diuersis ulceribus cogeret ac superducta quam dicunt impetigine delicati pulchritudo corporis foedaretur.* (Le bienheureux Fulgence pratiqua donc la mortification à un degré incroyable : il n'usait ni de vin ni d'huile, mangeant et buvant très peu et très pauvrement ; aussi, par suite de ces jeûnes rigoureux, la peau de son corps se dessécha, se fendilla et se couvrit d'abcès de toutes sortes, une éruption cutanée qu'on nomme impétigo rendit repoussant un visage jusqu'alors plein de charmes.)

l'habitude de faire aux funérailles de leurs fils, elle ne sait pas mettre un terme à ses larmes¹⁶⁴.

Malgré ses supplications pathétiques – elle pleure en appelant le nom de son enfant à la porte du monastère –, Fulgence, comme l'avait fait Honorat¹⁶⁵, se détache de sa parentèle terrestre :

Une mère si sainte, qu'il avait toujours aimée, dont il avait accepté les ordres avec la plus grande déférence, ses oreilles l'entendaient pleurer, mais, élevant son cœur vers le ciel, Fulgence l'entendait et il ne l'entendait pas : il jugeait indigne de se laisser toucher par les prières de sa mère, une sainte cruauté triomphait de la piété filiale qu'il lui avait toujours témoignée. Dans cette circonstance, il montrait déjà d'une manière éclatante quelle serait un jour sa patience ; enivré, pour ainsi dire par la grâce de l'Esprit Saint, il semblait ignorer en quelque façon qu'elle était sa mère¹⁶⁶.

Ce passage fait directement écho à la citation de l'Évangile de Luc (Lc 2, 51) qui décrivait l'attitude de Fulgence dans son enfance en soulignant son obéissance christique à ses parents. À partir du moment de la conversion s'opère, autour des cris de cette mère, une rupture avec la filiation humaine qui passe par l'oubli de ce lien, ce qui constitue une allusion évangélique à Mt 10, 37 (« Tout homme qui préfère à moi son père ou sa mère n'est pas digne de moi »). Le choix des mots de l'hagiographe, avec l'apparent oxymore *religiosa crudelitate* et la comparaison avec un buveur d'alcool (*similis ebrio*), marque la violence de la conversion et la radicalité de la vie monastique, cependant valorisées.

La *Vie de Venance* offre une version condensée de ce motif :

Il lui arriva, par une inspiration du Seigneur, de venir à la ville de Tours. Il y avait à cette époque, proche de la basilique Saint-Martin, un

¹⁶⁴ V.Fulg. 4, 11 : *Turbatur, expauescit et amoris nimii desiderio concitante, quasi iam Fulgentius moreretur, quamvis bene moreretur qui sic moriebatur, caelum nimiis lamentationibus pulsatur et sicut solent matres in funeribus filiorum, modum nescit habere lacrimarum.*

¹⁶⁵ V.Hon. 8. Cf. chapitre 5 (I. 3. 2).

¹⁶⁶ V.Fulg.4, 12 : [...] *dum sanctissimam genitricem quam semper amauerat, cui maxima deuotione seruierat, audiret auribus suis flere. Sursum tamen corde positus, audiebat et non audiebat; nec illius preces aduertere dignum putabat, quia pietatem solitam religiosa crudelitate uincebat. Ibi iam futurae patientiae multis exemplum fidelissimum praebebat et, similis ebrio per spiritalem gratiam factus, utrum mater esset quodammodo ignorabat.*

monastère dans lequel l'abbé Silvinus gouvernait, avec la règle pour sceptre, un troupeau consacré à Dieu. Se rendant là avec dévotion, notre jeune homme, voyant les miracles du bienheureux Martin, se dit en lui-même : « À bien y réfléchir, il vaut mieux, indemne de toute souillure, servir le Christ que d'être, au travers d'une union matrimoniale, gagné par la contamination du monde. »¹⁶⁷

On y retrouve le rôle de la grâce, redoublée par l'intercession de Martin dont la sainteté sert d'inspiration et de modèle, et la présence d'un guide spirituel : l'accompagnement de l'abbé Silvinus.

Les scènes de conversion sont donc l'occasion, pour l'hagiographe, de développer plus amplement le discours intérieur du saint, ce qui est relativement rare. Ses pensées, guidées par la grâce divine et l'aide de leurs prédécesseurs dans la foi, sont destinées à faire écho chez le lecteur : à son tour, sous la houlette du saint, il peut se reconnaître dans les arguments proposés et faire le choix, présenté comme le meilleur, de la vie consacrée.

II. 2. L'entrée dans la vie religieuse

II. 2. 1. Un départ volontaire au désert

Que la conversion soit détaillée ou non, l'entrée dans la vie monastique¹⁶⁸ est marquée par un mouvement de fuite hors du monde. Le mouvement intérieur de la conversion est donc redoublé par le mouvement extérieur et volontaire hors de la ville vers le désert ou le monastère, déplacement géographique qui marque le début de la vie consacrée des moines et moniales. Le désert réel des Vies orientales et des premières Vies latines¹⁶⁹ se mue en désert métaphorique en Occident. Il devient une île¹⁷⁰, une caverne

¹⁶⁷ V.Patr. XVI, 1 : [...] *contigit, ad urbem Toronicam, Domino inspirante, ueniret. Erat enim tunc temporis monasterium basilicae sancti Martini propinquum, in quo Siluinus abba gregem Deo deuotum regulari sceptro regebat. Ad hoc uir iste devotus accedens uirtutesque cernens beati Martini, ait infra se: "Ut conitio, melius est seruire inpollutum Christo, quam per copulam nuptialem contagio inuolui mundano.*

¹⁶⁸ À l'exception des Vies de simples évêques, donc, qui proposent un modèle de sainteté dans le monde.

¹⁶⁹ Vies de Paul, Malchus et Hilarion, Vie de Just.

¹⁷⁰ Vies de Martin (Gallinara), Honorat (Lérins), Friard (Vindumetta). Césaire (chap. 12) vit dans un monastère sur une île dans les faubourgs d'Arles (autre que Lérins).

rocheuse ou la montagne¹⁷¹, la forêt profonde¹⁷² ou une cellule fermée¹⁷³. Le remplacement est d'autant plus validé par l'hagiographie que le désert oriental apparaît hors d'atteinte : Fulgence est retenu d'y aller à cause de l'hérésie qui y sévit, Abraham se fait enlever alors qu'il s'y rend¹⁷⁴.

L'accent est mis sur le caractère reclus ou inaccessible du lieu, ce qui achève l'assimilation géographique au désert avec lequel l'analogie est souvent faite. Ainsi, Martin installe son monastère tourangeau à Marmoutier, « lieu si retiré et à l'écart qu'il n'a rien à envier à la solitude du désert¹⁷⁵ ». Honorat, qui s'apprête à se rendre à Lérins, va dans un « désert proche de la cité¹⁷⁶ ». Dans la *Vie des Pères du Jura*, même, le lecteur est placé dans la position du voyageur qui voudrait gagner ces forêts impénétrables :

D'autre part, si quelqu'un décidait, avec une téméraire audace, de couper à travers les solitudes sans chemin pour gagner le territoire des Équestres, sans parler de la densité de la forêt et des amas d'arbres tombés, les crêtes très élevées où vivent les cerfs et les vallées escarpées des daims permettraient à peine à cet homme, même robuste et agile, d'effectuer le trajet en une longue journée de solstice. Quant à parcourir l'étendue de cette chaîne par la droite, sinistre à vrai dire, je veux dire en partant de la limite du Rhin, d'où souffle l'Aquilon, et en se dirigeant vers les confins du pays de Nîmes, personne ne le pourrait, en raison de la distance et des difficultés d'un relief inaccessible¹⁷⁷.

La phrase longue, regorgeant de groupes prépositionnels, mime la complexité du trajet et la quantité des obstacles. Le lieu est presque fermé par la jonction *dextra/sinistra*, dans la phrase suivante, avec un jeu de mot sur le sens de *sinistra* et ainsi complète

¹⁷¹ Le jardin de Chypre d'Hilarion, les Alpes dans la *Vie d'Antoine de Lérins* (avec plusieurs reculs), des parois rocheuses dans la *Vie des Pères* (Caluppa, Venance).

¹⁷² *Vie des Pères du Jura*, *Vie des Pères I*.

¹⁷³ *Vie des Pères XIII* (Lupicin).

¹⁷⁴ *V.Patr. III*, 1.

¹⁷⁵ *I V.Mart. 10* : *locus tam secretus et remotus [...] ut eremi solitudinem non desideraret.*

¹⁷⁶ *V.Hon. 15* : *heremum huic urbi propinquam.*

¹⁷⁷ *V.Patr.Iur. 9* : *Ceterum, si quis solitudinem ipsam inuiam contra Aequestris territorii loca ausu temerario secare deliberet, praeter concretionem siluestrem siue congeries arborum caducarum, inter iuga quoque praecelsa ceruorum platocerumue praerupta conuallia, uix ualidus expeditusque poterit sub longa solstitii die transcendere. Nam dextra, certe sinistra, serrae ipsius tractum, a limite scilicet Rheni siue flatibus aquilonis usque pagi Nemausatis extimum, nullus omnino ob longitudinem uel difficultatem inaccessibleis naturae poterit penetrare.*

l'inaccessibilité du lieu en l'enfermant sur une zone géographique large. L'endroit est ensuite qualifié de « retraite du désert¹⁷⁸ ».

Par extension, avec l'institutionnalisation du cénobitisme, le désert équivaut à la communauté qui s'y est installée et le désir de solitude est majoritairement remplacé par le désir d'une vie au monastère.

Le motif romanesque de l'opposition aux parents¹⁷⁹, dont nous avons déjà parlé à propos de la question du mariage, est présent au moment du départ au désert dans 12 Vies en tout¹⁸⁰, la raison de la discorde n'étant alors pas forcément uniquement la question de la descendance mais aussi la volonté parentale plus large d'écarter le saint d'un mode de vie aussi radical. La présence fréquente de ce *topos* à ce moment précis tient aussi à son efficacité narrative : les parents représentent alors le mode de vie traditionnel, dans le monde, selon les règles sociales romaines, face auquel le saint, en s'opposant à leur volonté, va se faire le représentant d'un nouveau mode de vie et d'une radicalité du christianisme distincte de sa pratique socialement acceptée.

II. 2. 2. *Le refus de la charge cléricale*

À l'inverse de la vie monastique, la charge épiscopale ou presbytérale n'est pas due au désir du saint, que celui-ci soit déjà dans la vie consacrée ou qu'il soit extrait de la société laïque. La majorité des évêques des Vies le sont devenus contre leur gré et ces moments de refus de la responsabilité épiscopale sont écrits de manière très semblable aux scènes de *recusatio imperii* présentes dans les Vies et les éloges d'empereurs. Il faut cependant noter que ce n'est pas un motif obligatoire de la Vie : 4 Vies donnent à découvrir un saint déjà évêque¹⁸¹, ce qui écarte la question, et 5 Vies ne rapportent aucune opinion négative du saint quant à la proposition¹⁸², signe que cet élément est un sujet possible de discussion dans les milieux de production des vies et non un passage obligé du sous-genre « vies d'évêques ».

¹⁷⁸ V.Patr.Iur. 12 : *secreto heremi*.

¹⁷⁹ Il y a cependant des cas de parents soutenant la vocation : Vie d'Oyend, Vie de Geneviève, Vie de Paterne.

¹⁸⁰ Les trois Vies de Martin, Vie d'Honorat, Vie de Fulgence, Vie de Césaire, Vie d'Amâtre, Vies des Pères I, VI, IX, XVI, XX).

¹⁸¹ Vies de Just ; Vie d'Aignan.

¹⁸² Vies de Quintien, de Grégoire de Langres, Nizier de Lyon, Nizier de Trèves, Médard.

II. 2. 2. 1. Une recusatio episcopatus

La *recusatio imperii*, avant d'être un motif du panégyrique impérial, correspond à un événement de la vie politique romaine dont la tradition, ancienne, prend une dimension particulière au moment de l'instauration du principat.

Déjà illustration de la pensée stoïcienne qui estime que l'on est plus digne de mériter les honneurs quand on ne les a pas cherchés, la *recusatio imperii* se pare d'un enjeu idéologique avec l'avènement d'un pouvoir individuel. De fait, Auguste, et tous ses successeurs après lui, commencent par refuser les honneurs et les charges qui leur sont confiées afin de maintenir l'illusion de la liberté et écarter le spectre honni à Rome de la monarchie. Au contraire, un personnage qui recherche le pouvoir ou l'accepte avec avidité laisse présager un mauvais dirigeant.

On retrouve ce motif de la *recusatio imperii* dans nombreuses *Vies* d'empereurs et de panégyriques impériaux¹⁸³. Une illustration parfaite de ce *topos* se trouve dans le *Panégyrique de Trajan* de Pline le Jeune, au chapitre 5. Alors que le futur souverain est choisi, il cherche à éviter la charge :

Mais toi, comme tu montais suivant l'usage au Capitole, l'acclamation des citoyens, bien qu'ils fussent venus pour autre chose, s'éleva vers toi comme si tu étais déjà leur prince. Toute la foule qui assiégeait le parvis, quand, à ton arrivée, on ouvrit les portes, toute la foule donc salua en tant qu'empereur, selon ce qu'elle croyait alors, un dieu, mais en réalité, comme l'événement nous l'apprit, toi. Ce présage ne fut pas interprété autrement par tous. En effet, toi seul ne voulais pas comprendre. Car tu refusais de gouverner, tu refusais, preuve que tu régnerais bien. C'est pourquoi il a fallu te forcer¹⁸⁴.

Tous les éléments d'une *recusatio imperii*¹⁸⁵ sont présents dans ce passage. Le premier, qui donne son nom à la scène, est le refus de gouverner (souligné par la répétition

¹⁸³ Timonen, 1993.

¹⁸⁴ Pline le Jeune, *Panégyrique de Trajan*, 5 : [...] *tibi ascendenti de more Capitolium quamquam non id agentium civium clamor ut iam principi occurrit, siquidem omnis turba, quae limen insederat, ad ingressum tuum foribus reclusis illa quidem, ut tunc arbitrabatur, deum, ceterum, ut docuit euentus, te consulatuit imperatorem. Nec aliter a cunctis omen acceptum est. Nam ipse intellegere nolebas ; recusabas enim imperare, recusabas, quod erat bene imperaturi. Igitur cogendus fuisti.*

¹⁸⁵ Béranger, 1948 ; Huttner, 2004.

du verbe *recusabas*), ce qui est une preuve de la valeur du gouvernant à venir. Nous retrouvons également deux éléments qui président au choix du réticent comme empereur : la combinaison d'une volonté humaine (*ciuium clamor, omnis turba*) et d'une volonté divine (*omen*).

Ces points se retrouvent dans plusieurs panégyriques postérieurs comme dans le *Panégyrique de Constantin* (*Panégyriques latins*, VI), probablement d'août 310 :

Dès que ta sortie leur en donna l'occasion, les soldats aussitôt jetèrent la pourpre sur toi malgré tes larmes, servant plus l'utilité publique que tes sentiments. Et, en effet, il n'était pas permis qu'un prince consacré pleurât plus longtemps. On dit même, empereur invincible, que tu as essayé de fuir l'ardeur de l'armée qui te demandait, en éperonnant ton cheval. Et certes, pour dire vrai, tu l'as fait comme une erreur de jeunesse. Quel Cyllarus ou quel Arion, en effet, aurait pu t'arracher, toi que l'Empire poursuivait de ses vœux, à la majesté, cette majesté dis-je, qui, offerte par la volonté de Jupiter, confiée non à Iris la messagère des dieux, mais aux ailes de la Victoire, t'a rencontré aussi facilement que les messages du ciel arrivent rapidement sur terre¹⁸⁶ ?

Aux éléments semblables – le choix du nouvel empereur repose sur une double volonté : humaine (*purpuram milites iniecere*) et divine (*Iouis nutu*), alors que l' élu est réticent (*lacrimanti*) –, le panégyriste ajoute la tentative de fuite de Constantin (*fugere conatus*) pour échapper à son destin.

La *Vie de Martin* de Sulpice Sévère, même, témoigne de la persistance de ce motif dans la description de l'accession au pouvoir des empereurs à la fin du IV^e siècle. Le chapitre 20 fait apparaître l'empereur Maxime qui cherche à faire venir à lui le bienheureux. Comme Martin refuse, Maxime explique dans quelles conditions il a obtenu le pouvoir :

¹⁸⁶ *Panégyrique de Constantin* 8, 3-6 : *Purpuram statim tibi, cum primus copiam tui fecit egressus, milites utilitati publicae magis quam tuis adfectibus seruientes iniecere lacrimanti. Neque enim fas erat diutius fieri principem consecratum. Diceris etiam, imperator inuicte, ardorem illum te deposcentis exercitus fugere conatus equum calcaribus incitasse. Quod quidem, ut uerum audias, adulescentiae errore faciebas. Quis enim te Cyllarus aut Arion posset eripere quem sequebatur imperium, illa, inquam, illa maiestas, quae Iouis sublata nutu nec Iridi deum nuntiae, sed pinnis commissa Victoriae, tam facile te continata est quam cito ad terras caelo missa perueniunt ? Sic modestiam tuam atque pietatem et differendi imperii conatus ostendit et rei publicae felicitas uicit.*

Finalement, comme Maxime affirmait qu'il n'avait pas assumé le pouvoir impérial de son plein gré mais qu'il avait défendu par les armes la charge nécessaire de l'État qui lui avait été imposée par ses soldats selon la volonté divine, [...] ¹⁸⁷

La justification, placée dans la bouche de Maxime, vient contrebalancer les accusations d'illégitimité : il est un vrai gouvernant car il a vécu la *recusatio imperii* et Martin peut donc le côtoyer sans que ce soit une source de scandale.

Le refus de l'épiscopat tel qu'il est présent dans les Vies d'évêques de notre corpus est très semblable au niveau de la structure ¹⁸⁸.

C'est, tout d'abord, comme pour les empereurs, la voix populaire qui choisit le saint comme évêque. L'accent est mis sur le caractère de masse de la foule ¹⁸⁹ qui sélectionne le saint. Sulpice Sévère la qualifie de *turbis*, de *multitudo* ¹⁹⁰. Dans la *Vie d'Ambroise*, c'est la voix d'un enfant non identifié qui est reprise par toute la population (*totius populi ora* ¹⁹¹). Ennode, dans la *Vie d'Épiphanie*, précise que la foule vient de toutes les parties de la ville ¹⁹². Les Vies de Vivien et de Maxime prennent même le soin de définir cette globalité en énumérant les deux composantes de la population, les laïcs et les clercs ¹⁹³. La fin du VI^e siècle voit apparaître, dans plusieurs Vies, une variation d'ordre politique dans la définition du peuple : à la volonté de la foule s'ajoute celle du roi qui a pouvoir de décider des évêques. C'est le cas dans les Vies de Nizier de Lyon, Nizier de Trèves ¹⁹⁴, Paterne ¹⁹⁵.

L'accent est également mis sur l'unanimité de la foule dans son choix de l'évêque. Sulpice Sévère ponctue l'enlèvement de Martin par l'expression suivante : « Une seule

¹⁸⁷ I V.Mart. 20 : *Postremo, cum Maximus non sponte sumpsisse imperium adfirmaret sed inpositam sibi a militibus diuino nutu regni necessitatem armis defendisse et non alienam ab eo dei uoluntatem uideri penes quem tam incredibili euentu uictoria fuisset nullum que ex aduersariis nisi in acie occubuisse tandem uictus vel ratione vel precibus ad convivium venit mirum in modum gaudente rege quod id impetrasset.*

¹⁸⁸ Sur les élections épiscopales, voir Leemans *et al.*, 2011.

¹⁸⁹ Pietri *et al.*, 1997 se penchent sur le rôle de la foule dans les élections épiscopales et sur ses points communs avec la foule des acclamations impériales.

¹⁹⁰ I V.Mart. 9.

¹⁹¹ V.Ambr. 6.

¹⁹² V.Epif. 30 : *magnus ilico in tota urbe concursus.*

¹⁹³ V.Viu 1 : *clericorum et ciuium uoto* ; V.Max. 7 : *amore omnium sacerdotum uel ciuium.*

¹⁹⁴ V.Patr. XVII, 1 : *dato consensu populi ac decreto regis.* (une fois le consentement du peuple et l'ordre du roi donnés).

¹⁹⁵ V.Pat. 16 : *ad supplicationem tam plebis quam principis* (à la supplication tant de la foule que du prince).

volonté chez tous, un même désir, un même sentiment¹⁹⁶ », phrase nominale qui vient synthétiser, telle une maxime, l'élan populaire qui conduit à l'élection d'un évêque digne, expression que Paulin de Périgueux ne manque pas de reprendre¹⁹⁷. Il en va de même dans la *Vie d'Augustin (omnibus uno consensu*¹⁹⁸), de Germain d'Auxerre (*una uox*¹⁹⁹), d'Aubin d'Angers (*uniuersitate populi concordante*) et d'Amâtre (*concordi uoce clamantium*²⁰⁰). Ce consensus correspond lui aussi à un modèle traditionnel romain. Ennode, dans la *Vie d'Épiphane*, recourt en particulier, pour désigner cette unanimité, à une expression à connotation politique marquée, le *bonorum omnium consensus* cicéronien²⁰¹ (*bonorum omnium consensus*²⁰²).

En réponse à ce choix communautaire, le saint refuse la charge. Le simple refus pour les uns (Martin, Épiphane, Aubin, Paterne²⁰³) devient la fuite pour les autres²⁰⁴ (Hilaire d'Arles, Vivien, Eutrope). Fulgence et Césaire complètent la scène en se cachant.

Le cas le plus développé se trouve dans la *Vie d'Ambroise de Milan*. Trois chapitres entiers (chap. 7, 8 et 9) sont consacrés à ses tentatives pour paraître indigne de l'épiscopat, dans une succession d'épisodes variés et fortement dramatisés²⁰⁵, selon une même dynamique : à un essai d'Antoine répond une parade adaptée. Les trois premières fuites ne sont pas physiques mais morales. Ambroise œuvre à trouver toutes les raisons qui pourraient détourner le choix de lui et qui correspondent à des critères très probablement pris en compte dans l'élection des évêques. Tout d'abord, il pratique la torture²⁰⁶, péché que pointe Sirice ou Damase comme obstacle à l'élection épiscopale en faisant référence au Concile de Nicée²⁰⁷. Il se déclare ensuite philosophe²⁰⁸, stratégie

¹⁹⁶ I V.Mart. 9: *una omnium uoluntas, eadem uota eademque sententia.*

¹⁹⁷ II V.Mart. I, 42-43 : *Vna uoluntas //omnibus et nulla in studiis diuortia mentis.*

¹⁹⁸ V.Aug. 4.

¹⁹⁹ V.Germ.Autiss. 2.

²⁰⁰ V.Amat. 15.

²⁰¹Jacques Fontaine voit beaucoup de termes cicéroniens dans la scène d'élection de Martin chez Sulpice Sévère. (Fontaine, 2003.)

²⁰² V.Epif. 31.

²⁰³ Il s'agit plus d'une tentative de refus. Venance Fortunat souligne surtout qu'il ne « pouvait pas refuser » (*recusare non poterat*).

²⁰⁴ Dans sa *Vie de Cyprien*, au III^e siècle, Pontius propose une version de ce motif sous la forme d'une prétériorité. Le saint aurait pu fuir par la fenêtre.

²⁰⁵ Sur l'historicité de ces épisodes, voir Duval, 1976.

²⁰⁶ V.Ambr. 7 : *tunc contra consuetudinem suam tormenta iussit personis adhiberi.* (alors, contrairement à son habitude, il ordonna que l'on torture des gens).

²⁰⁷ Sirice, Epist. 10, *Ad Gallos episcopos*, 5, 13: Il ne faut pas élire évêques ceux qui ont permis les actions suivantes: *gladius exeritur aut iudicium confertur iniustum aut tormenta exercentur pro necessitate causarum* (que le glaive soit utilisé, qu'un jugement injuste soit rendu, que des tortures soient accomplies pour la nécessité des affaires).

²⁰⁸ V.Ambr. 7 : *philosophiam profiteri uoluit* (il voulut se faire philosophe).

juridiquement validée²⁰⁹ pour échapper à une charge, mais forcément vouée à l'échec puisque son hagiographe annonce qu'il est un « futur mais véritable philosophe du Christ²¹⁰ ». Enfin, il fait venir chez lui des prostituées²¹¹, l'inconduite sexuelle étant un critère de révocation des évêques²¹². Il est possible de remarquer que seule la première tentative est un vrai péché, dont Ambroise peut être absout par le baptême à venir²¹³. Les deux autres essais sont uniquement de l'ordre des apparences. En particulier, dans la troisième tentative, le polyptote *publicas/publice* attire l'attention du lecteur sur le caractère de démonstration de ce que fait Ambroise, alors que la formulation restrictive (*ad hoc tantum ut*) laisse entendre que le saint n'avait pas réellement l'intention de profiter de leurs services.

Après ces échecs, Ambroise change de registre et tente ce que l'on retrouvera dans d'autres Vies ensuite : la fuite²¹⁴ et la cachette²¹⁵. Il est alors empêché de mener à bien ces projets par la volonté divine²¹⁶ et par celles des hommes²¹⁷.

Comme Ambroise, aucun des évêques choisis ne parvient à échapper à sa charge. Chacun est obligé de l'accepter à cause de la pression de la foule ou d'un signe de la volonté divine, ce qui reprend les éléments constitutifs du *topos* de la *recusatio imperii* des empereurs.

Dans le premier cas, l'accent mis sur la contrainte avec l'emploi du vocabulaire de l'enlèvement : l'élection apparaît comme un rapt plutôt que comme un choix accepté par les deux parties. Ainsi, Ambroise est « livré et amené » (*proditus et adductus*), Augustin²¹⁸ « est tenu²¹⁹ » (*tenuerunt*), il « pleure abondamment » (*ubertim eo flente*), il

²⁰⁹ C.Th. 13, 3, 7.

²¹⁰ V.Ambr. 7 : *futurus sed uerus philosophus Christi*.

²¹¹ V.Ambr. 7 : *publicas mulieres publice ad se ingredi fecit* (il fit venir à lui en public des femmes publiques).

²¹² Par exemple, concile d'Elvire, c. 20.

²¹³ Le soin que Paulin de Milan met à différencier le peuple milanais du peuple juif, malgré l'intertexte biblique évident, s'inscrit dans le discours hostile au judaïsme qui traverse toute la *Vita*. Il ne retient ici du modèle évangélique que la pression de la foule qui dédouane le coupable de sa faute.

²¹⁴ V.Ambr. 8 : *fugam parauit* (il prépara sa fuite) et 9 : *iterum fugam parauit* (il prépara de nouveau sa fuite).

²¹⁵ V.Ambr. 9 : *in possessione cuiusdam Leontii clarissimi uiri aliquamdiu delituit* (Il se cacha quelque temps dans le domaine d'un noble du nom de Léonce).

²¹⁶ V.Ambr. 8 : *Deus [...] fugam illius impediuit* (Dieu empêcha sa fuite).

²¹⁷ V.Ambr. 9 : *ab eodem Leontio proditur* (il fut livré par Léonce).

²¹⁸ Augustin vit deux *recusationes*, au moment de son ordination presbytérale (chap. 4) et au moment de son ordination épiscopale (chap. 8).

²¹⁹ V.Aug. 4.

Chapitre 6

est « forcé » (*coactus*²²⁰), Germain est « contre son gré, forcé et contraint²²¹ » (*inuitus, coactus, addictus*), Épiphanie « pleurait » (*flebat*), est « conduit » à Pavie (*ducitur*), voyage pendant lequel il propose presque de payer une rançon pour sa libération²²², Fulgence « est cherché, saisi, maintenu, conduit, on ne lui demande pas d'être évêque mais on l'y oblige²²³ », Césaire est « forcé » (*coactus*²²⁴), Loup « enlevé » (*raptus*²²⁵), Maxime « pas moins enlevé qu'élus » (*non minus raptus quam electus*²²⁶). La *Vie de Martin* de Paulin et la *Vie d'Amâtre* emploient le terme de *seditio* pour qualifier l'attitude de la foule, ce qui implique également une pression populaire, bien que ces agitations soient « une agitation paisible, un tumulte sans fiel²²⁷ » et « une révolte heureuse²²⁸ ».

La *Vie d'Hilaire d'Arles* présente même complètement la scène comme une chasse :

Mais la puissance de la Divinité, qui, par des moyens cachés, a accompli sa volonté grâce aux activités des hommes, embrasa soudain l'âme de l'illustre Cassius qui commandait alors aux soldats afin que, cet homme inconnu, cet homme qui était loin, cet homme enfin qui se hâtait vers le désert, il le cherche ardemment, il l'arrête vigoureusement, il le ramène impétueusement. Il conduit un nombre choisi de citoyens ainsi qu'une troupe de soldats loin d'être petite. Par chance, on aboutit : la proie spirituelle est là, devant les yeux de ceux qui la cherchent et toutefois elle n'est pas reconnue. Cependant, grâce aux indications de quelques-uns, le gibier annoncé est capturé²²⁹.

Après le départ du saint, en effet, ses poursuivants s'organisent et vont armés à ses trousses, dans un effet de suspens et de solennité créé par les deux rythmes ternaires

²²⁰ V. Aug. 8.

²²¹ V. Germ. Autiss. 2.

²²² V. Epif. 41 : *magna si dimitteretur munera promittens* (promettant de grandes récompenses si on le relâchait).

²²³ V. Fulg. 14 : *reperitur, inuaditur, tenetur, ducitur et pontifex esse non rogatur sed cogitur*.

²²⁴ V. Caes. I, 13.

²²⁵ V. Lup. 3.

²²⁶ V. Max. 7.

²²⁷ II V. Mart. II, 37 : *motus placidi, sine felle tumultus*.

²²⁸ V. Amat. 15 : *felix seditio*.

²²⁹ V. Hil. Arel. 9 : *Sed illa Diuinitatis potentia, quae modis occultis suam per humana ministeria peragit uoluntatem, illustris Cassii, qui tunc praeerat militibus, animum repente succendit, ut ignotum, ut longe positum, ut denique ad eremum properantem ardentem expeteret, fortiter retineret, uiolenter attraheret. Electum ciuium numerum cum non parua manu dirigit militantum. Feliciter peruenitur : spiritalis praeda astat ante oculos inquirentium, et nihilominus ignoratur. Quorundam tamen indicia declarata capitur*.

à la suite (*ut ignotum, ut longe positum, ut denique ad eremum properantem et ardentem expeteret, fortiter retineret, uiolenter attraheret*). Hilaire est qualifié de proie spirituelle (*spiritalis praeda*), il est capturé (*capitur*). Le passage est au présent de narration, ce qui met l'accent sur l'action : il s'agit d'une véritable scène de traque en réponse à la fuite du saint.

Mais cet enlèvement humain est souvent redoublé, comme dans les scènes de *recusatio imperii* par un signe d'origine divine²³⁰. Ainsi, la volonté de Dieu s'exprime par la rencontre avec un homme pieux au moment où le saint, tout juste ordonné, songe à prendre la fuite dans la *Vie d'Eutrope*, phénomène expliqué par l'hagiographe pour que le lecteur n'ait pas le moindre doute :

Mais Dieu, qui éprouvait déjà par les tentations son soldat, ne l'accablait pas. Il l'écarta de la fuite projetée par le conseil d'un homme grâce à qui, au moyen d'une réponse, le brisé fut fortifié, le contraint consolé. En effet, il avait reçu des conseils d'un homme vénérable nommé Aper, parfait non seulement par sa vie mais aussi par sa doctrine, en tant que disciple de saint Augustin [...]²³¹.

Dans les autres Vies qui présentent ce motif, il s'agit plus explicitement d'un miracle. Hilaire d'Arles voit, en effet, une colombe se poser sur sa tête, réécriture du baptême du Christ, ce qui signifie son élection divine. Vivien de Saintes est, quant à lui, paradoxalement dénoncé, alors qu'il est caché au fond du sanctuaire, par une *tacita indicatio*²³². Césaire, dans un effet d'annonce de son rôle de théologien, est découvert du fait de la « grâce » :

²³⁰ Dans la *Vie de Martin*, le signe divin, la lecture d'un verset approprié, intervient pour conforter le choix de cet homme hirsute face à l'hostilité des autres évêques, non pour obliger le saint lui-même, la foule y ayant déjà œuvré.

²³¹ V.Eut. : *Sed Deus qui miletem iam suum probabat temptationibus, non praemebat. Ad eius uiri consilium fugam meditatam detulit, ubi, responso conuenienti, et roboraretur fractus, et consolaretur addictus. Nam cum uenerabili cuidam uiro Apro, non solum uita sed institutione perfecto, utpote Sancti Augustini discipulo, consilium prodidisset [...]*.

²³² V.Viu. 3 : *Qui dum in oratione humo prostratus incumberet et pro inquirentibus ibidem omnimodis latitaret, a quadam religiosa matrona nobili nomine Basilia, dum ad ostium sacrarii sedulis precibus Dominum exoraret, se uisum esse conspexit. Quam dum rogaret, ut agnitum suo potuisset celare silentio, illa, ne auferretur uotis cum dilatione, inuentum, tacente lingua, motu capitis indicauit. Vnde tacita indicatione sic proditus atque inde publicis laudibus euocatus, pontificalis cathedrae suscepit ascensum.* (Alors que, prosterné au sol, il était étendu en prière et que, là, était hors de portée des demandes de toute sorte, il se rendit compte qu'il avait été vu par une noble dame nommée Basilia tandis qu'il suppliait le Seigneur à la porte du sanctuaire par des prières zélées. Quand il lui demanda de tenir secret le fait qu'elle l'avait reconnu en gardant le silence, elle, pour ne pas retarder l'accomplissement des vœux de tous, indiqua

Chapitre 6

Comme, donc, était parvenu à la connaissance de notre père le bruit véridique dont nous parlons, à savoir qu'il devait être ordonné évêque, il chercha une cachette parmi des sépultures. Mais il ne put rester caché, celui que fit découvrir non la faute mais la grâce. C'est pourquoi on tire vivant d'une sépulture celui que l'éclat de sa vie révélait non mort mais caché²³³.

La scène joue avec le modèle christique puisque Césaire est extirpé *uiuus* d'un tombeau, ce qui confirme qu'il fait l'objet d'une élection divine autant qu'humaine.

Fulgence, quant à lui, échappe à une tentative de meurtre de son adversaire Félix en n'empruntant pas la route sur laquelle celui-ci l'attendait, armé. La justification donnée par l'hagiographe est la suivante : « averti par l'Esprit saint », ce qui est une rareté dans cette Vie non merveilleuse par ailleurs²³⁴ et le signe d'une véritable élection divine qui rappelle la fuite des mages²³⁵ ou celle de Joseph et de la sainte famille en Égypte. Son opposant est d'ailleurs puni en mourant peu après²³⁶.

Dans la *Vie de Paterne d'Avranches*, le signe divin est placé avant l'élection²³⁷ puisque le saint se voit ordonné en songe avant de l'être vraiment²³⁸. De la même manière, Germain de Paris fait un rêve dans lequel il reçoit les clés de Paris, ce qui annonce son élection à venir²³⁹.

Grégoire de Tours, qui n'écrit pas de *recusatio episcopatus* dans sa *Vie des Pères*, propose cependant une scène tout à fait différente dans la *Vie de Gall de Clermont*. Cette

qu'elle l'avait trouvé d'un mouvement de tête, sans parler. De là, par cette indication muette, ainsi livré et de là appelé par des louanges publiques, il monta sur le siège épiscopal.)

²³³ V.Caes. I, 14 : *Cum ergo ad notitiam, de quo loquimur, patris nostri uera opinio peruenisset, quod esset ordinandus episcopus, inter quasdam sepulturas latibulum requisiiuit. Sed absconsus esse non potuit, quem detexit non culpa, sed gratia. Itaque de quadam sepultura trahitur uiuus, quem non mortuum, sed absconsum uitae claritas ostendebat.*

²³⁴ L'hypotexte de cet unique miracle est la *Vie d'Augustin* qui échappe aux circoncellions de manière absolument similaire (chap. 12).

²³⁵ Mt 2, 12 et 13, les deux épisodes étant d'ailleurs absolument contigus.

²³⁶ Ce qui peut prolonger le lien avec l'Évangile où Hérode meurt peu après ces événements cf. Mt 2, 19.

²³⁷ V.Pat. 16 : *ad eum uenientes in uisione sancti qui ad deum migrauerant, Melanius, Leontianus et Vigor episcopi, per reuelationem eum ordinauerunt antestitem.* (venant à lui en songe, les saints évêques Mélanius, Léonce et Vigor, qui étaient partis vers Dieu, l'ordonnèrent évêque sous forme de révélation).

²³⁸ Oyend (V.Patr.Iur. 135-136) vit la même expérience : il voit en songe Romain et Lupicin lui promettre de devenir abbé.

²³⁹ V.Germ.Paris. 12, 39 : *Itaque positus sopore inspicit a quodam sene clauas sibi portae Parisiacaе porregi. Interrogans quid hoc fieret, accepti in responsum, ut saluas eas faceret.* (C'est pourquoi, alors qu'il dormait, il vit les clés des portes de Paris qui lui étaient tendues par un vieillard. Il lui demanda pourquoi cela arrivait et il reçut en réponse que c'était pour les sauver).

fois, le saint connaît la volonté divine (« pénétré de l'Esprit Saint²⁴⁰ »), il se sait destiné à l'épiscopat clermontois et veut accélérer le processus de succession alors que les électeurs tergiversent²⁴¹. Cette certitude, en contraste avec les fuites de ses collègues, ne doit certainement pas être interprétée comme de l'orgueil, nous rappelle Grégoire ; il s'agit uniquement de la volonté inéluctable de Dieu qui a destiné Gall à Clermont²⁴², comme le prouve le fait qu'il ne soit pas élu à Trèves, et le saint est, autant que les autres évêques, défini par son humilité, rappelée au début du chapitre suivant²⁴³.

Il y a donc, dans toutes ces scènes de refus de l'épiscopat, la persistance presque exacte, uniquement christianisée, des éléments constitutifs de la *recusatio imperii* : refus de l'intéressé, fuite éventuelle, acclamation populaire et expression de la volonté divine, résignation de l'intéressé. Cela annonce, au début de la vie publique du saint, le modèle de l'homme politique classique fortement présent dans l'écriture des actions civiques et diplomatiques des évêques. Dès son refus du pouvoir, ici épiscopal, le héros de la Vie se montre digne d'endosser des responsabilités non seulement religieuses mais aussi politiques. Le texte fait ainsi des évêques des figures d'autorité également terrestres dans le monde trouble de cette période frontière entre l'Antiquité et le Haut Moyen Âge.

Le schéma devient si constitutif de la Vie que, même pour des évêques qui ne refusent pas particulièrement la charge, l'accession au pouvoir épiscopal est subordonnée à ces deux éléments conjoints : la volonté du peuple et celle de Dieu. Ainsi, Allyre devient évêque de Clermont « sous l'inspiration de Dieu et par le choix du peuple²⁴⁴ »²⁴⁵. Cela annonce la double action publique du saint, la conjonction de son pouvoir terrestre et spirituel.

²⁴⁰ V.Patr. VI, 3 : *inruente in se Spiritu sancto*.

²⁴¹ V.Patr. VI, 3 : *Quod diutissime pertractantes, regressus est unusquisque ad semetipsum*. ([Les citoyens] discutèrent fort longuement [de qui devait être le prochain évêque], puis chacun rentra chez soi.)

²⁴² Comme Fulgence est destiné à Ruspe. Le lien du saint avec les lieux qu'il habite est l'objet du chapitre 2 de la Partie III.

²⁴³ V.Patr. VI, 4 : *Iam uero adsumpto episcopatu, tanta humilitate [...] usus est*. (Une fois investi de l'épiscopat, il se conduisit avec tant d'humilité [...]).

²⁴⁴ V.Patr. II, 1 : *Deo inspirante ac populo elegente*.

²⁴⁵ C'est probablement aussi le cas dans la *Vie de Nizier de Lyon* (V.Patr. VIII, 3), mais il y a une lacune à cet endroit.

II. 2. 2. 2. *Un rejet des honneurs*

La différence cependant entre le *topos* classique et le *topos* hagiographique est la qualité associée à cette attitude de refus. Dans les *Vies* et panégyriques d'empereurs, il s'agit de peindre ce refus comme un rejet de la tyrannie, dans la lignée d'Auguste qui, repoussant les offres du sénat, maintient l'illusion de la République au cours de la mise en place d'un pouvoir de type monarchique. La *recusatio* est pour le prince l'occasion de montrer sa *moderatio*²⁴⁶ et sa *modestia*²⁴⁷. En ne briguant pas les honneurs, il en est digne.

Dans les *Vies*, la qualité mise en exergue est l'*humilitas*. Ainsi, Vivien refuse car il brûle de vertus chaque jour *sub humilitate*, Aubin résiste *humilitatis studio*. Même en son absence, le terme est sous-entendu, comme dans la *Vie d'Épiphanie* : « il criait qu'il était indigne de l'imitation des apôtres²⁴⁸ » ou dans la *Vie de Marcel* : « il pensait que cette dignité était pour lui plus une charge qu'une distinction²⁴⁹ ». C'est cette même vertu qui est mobilisée lors de scènes d'ordination presbytérale. Ainsi, Honorat mérite-t-il sa charge presbytérale car il conserve l'humilité d'un moine²⁵⁰. De même, Romain du Jura, ordonné prêtre par la volonté d'Hilaire d'Arles, cherche tant à rejeter les honneurs de la fonction que ses moines peinent même à lui faire célébrer l'Eucharistie. La raison donnée par son hagiographe est la suivante : c'est par « humilité monastique²⁵¹ ». Cette nécessité de conserver l'humilité malgré les honneurs de la fonction se lit aussi dans la construction des textes. Dans 7 *Vies*²⁵², la description des habitudes ascétiques de l'évêque est placée juste après le récit de l'élection.

La *Vie d'Augustin* adjoint cependant une considération plus pragmatique : le saint a peur du poids des responsabilités et des dangers qui y sont liés²⁵³, ce qui est d'ailleurs prouvé plus loin, quand il manque de se faire tuer par des circoncillions.

²⁴⁶ Par exemple, Suétone, *Tib.*, XXXII, 2 ; Tacite, *Ann.*, I, 8 ; II, 36 ; III, 50.

²⁴⁷ Les deux termes ponctuent le *Panégyrique de Trajan*, en particulier (Méthy, 2000).

²⁴⁸ V.Epif. 87 : *indignum se iam apostolica imitatione clamitabat*.

²⁴⁹ V.Marc.Paris. 9, 37: *dignitatem sibi reputabat magis oneris quam honoris*.

²⁵⁰ V.Hon. 16 : *Verum ille tam integram in sacerdotio monachi humilitatem conseruabat quam plene monachus sacerdotii merita possederat*. (Pour lui, il conservait dans le sacerdoce l'humilité du moine avec la même intégrité que, simple moine, il avait possédé en plénitude les vertus du sacerdoce.)

²⁵¹ V.Patr.Iur. 20 : *monachali humilitate*.

²⁵² I V.Mart. 9 et 10; II V.Mart. II, 15-111 ; V.Germ.Autiss. 2 et 3-4 ; V.Epif. 40-49 ; V.Eut.; V.Caes. I, 13-15 ; V.Germ.Paris. 12, 40-41.

²⁵³ V.Aug. 4.

À l'inverse, les hommes qui briguent les honneurs et font preuve de *superbia* et de *uanitas* sont vivement décriés et apparaissent comme des contre-modèles²⁵⁴. C'est le cas de Félix qui veut, contrairement à Fulgence, devenir évêque²⁵⁵, que son portrait, terriblement négatif, prépare à devenir un véritable persécuteur puisqu'il cherche à tuer le saint. Tout le chapitre de l'élection du saint repose, en particulier, sur le parallèle entre les deux hommes : celui qui la veut ne mérite pas la charge, celui qui ne la veut pas la mérite.

De manière plus large, Viventiole, dans la *Vie des Pères du Jura*, propose une véritable satire des mauvais moines qui veulent devenir clercs :

Mais, tandis que je rapporte ce trait d'un homme aussi saint, mon imagination évoque ces gens qui, voués d'abord à la vie monastique, parviennent, à force d'ambition enragée, jusqu'à la cléricature : alors, aussitôt, ils se pavanent sur les cothurnes de leur prétention et veulent surpasser, ces jouvenceaux parfumés et délicats, non seulement leurs égaux en âge, plus méritants qu'eux, mais les moines âgés et les anciens ; et sans même posséder au moins les premiers rudiments du savoir, ils s'efforcent de trôner, du haut de leur chaire et de leur sacerdoce, eux qui auraient encore besoin, à cause de leur vanité et de leur légèreté juvéniles, d'être remis en place à coups de verges²⁵⁶.

La critique, vive et acerbe, emprunte à différents thèmes satiriques classiques : la discordance entre les générations, la peinture de la fausseté des acteurs. Les jeunes moines deviennent les héritiers des jeunes intrigants et des jeunes précieux de la littérature païenne. La violence du propos cherche à reproduire la violence du châtement souhaité : des coups de bâton pour apprendre l'humilité. Il s'agit de déplorer la hiérarchie inversée des honneurs et des vertus, le fait que les moins méritants soient juchés en hauteur,

²⁵⁴ De la même manière, mais sur un autre thème, ceux qui se disent prophètes dans la *Vie de Martin* (chap. 24) sont des contre-modèles du vrai prophète, Martin lui-même, qui ne revendique pas ce titre.

²⁵⁵ V.Fulg. 14 : *Felix qui ambire uoluerat, repudiatus, honorem pontificis* (Felix qui voulait atteindre, alors qu'on l'avait repoussé, la dignité épiscopale).

²⁵⁶ V.Patr.Iur. 21 : *Sed mihi istud de uiro sanctissimo replicanti, illi in oculis cordis occurrunt, qui in professione positi monachali, cum ad officium clericatus rabida ambitione peruenerint, confestim cothurno elationis inflati, non solum supra coaeuos digniores, uerum etiam supra uetulos ac seniores delibuti ac delicati iuuenuli efferuntur, et nec primis saltim simplicibusque elementis inbuti, nituntur cathedris uel sacerdotio praesidere, qui adhuc pro elatione ac leuitate iuuenali uirgis indigent coerceri.*

théoriquement et matériellement, comme le souligne le zeugma *cathedris uel sacerdotio*. La *Vie* se fait ici ponctuellement satire à portée généralisante, hors de la narration, porte-parole de l'avis de l'hagiographe sur tout un phénomène de société. En contraste, le saint, si humble, apparaît d'autant plus louable.

Les Vies présentent donc une nette différence entre les deux types de vie consacrée possibles. La vie monastique, marquée par l'humilité, est montrée comme la vraie vocation naturelle. Son désir apparaît tôt, dès l'enfance, et le départ du saint pour cette existence est loué par l'hagiographe. La charge cléricale, par contraste, fait l'objet d'une plus grande prudence. Les honneurs terrestres qui lui sont associés, de fait, font d'elle une responsabilité qui risque de faire naître l'orgueil. Il est donc nécessaire de l'amener comme une contrainte placée sur le saint dans la majorité des Vies. Le recours à la transformation du motif classique de la *recusatio imperii* permet aux hagiographes d'augmenter la valeur du saint. En refusant la charge, comme les empereurs, il s'en rend digne. Dans le même temps, ce motif politique prépare l'écriture du saint évêque comme héritier des magistrats de la cité et du pouvoir de l'Église comme la meilleure forme du pouvoir terrestre possible.

Si les briques littéraires dont nous venons de parler sont fortement inspirées de motifs classiques, elles sont propres dans leur traitement à la topique de la Vie de saint. En effet, la carrière laïque reprend des éléments de la vie publique des biographies païennes et le traitement du mariage constitue à la fois une transformation des chapitres sur la vie privée familiale et un emprunt au genre du roman. La conversion et le récit du passage de la vie laïque à la vie religieuse sont quant à eux totalement des réalités chrétiennes, bien que des modèles classiques soient prégnants comme la *recusatio imperii*.

Il y a donc, à cet endroit, une inflexion du schéma narratif de la Vie ou de l'éloge classiques avec l'insertion de nouvelles briques ou de variations fortes des *topoi* rhétoriques, pour s'adapter à la spécificité des héros des Vies de saint en ce qu'ils sont chrétiens ou se convertissent et qu'ils veulent pour certains pratiquer, dans le monachisme, une religion radicale face à sa mondanisation. Ces nouvelles rubriques sont cependant seulement des variations possibles de la topique de la *Vita sancti*, dont la présence ou l'absence est absolument dépendante des réalités historiques. Se dessinent

alors plusieurs parcours, avec des briques co-dépendantes. L'entrée dans la vie religieuse dès l'enfance est une première voie, souvent auto-suffisante. Une seconde est composée d'une ou plusieurs des briques suivantes : carrière professionnelle, mariage ou son rejet, conversion, pour arriver à une variante de l'entrée dans la vie religieuse, placée à la fin de l'adolescence ou à l'âge adulte. Là encore, deux possibilités se présentent : un début de vie monastique, érémitique ou cénobitique, volontaire, et une entrée dans le clergé, souvent contrainte, ce qui n'empêche pas les très nombreuses Vies de moines-évêques de proposer les deux à la suite. Cela conduit alors invariablement à deux nouveaux *topoi*, qui seront la description de l'activité du saint durant cette nouvelle existence qui s'offre à lui et celle de sa vie quotidienne privée ou semi-privée.

CHAPITRE 7

Les activités publiques des saints

À côté de la vie privée, dont nous traiterons dans le chapitre suivant, c'est la vie publique qui constitue la rubrique principale de l'âge adulte des héros de Vie. Ce sujet, d'une grande importance dans un texte à dimension biographique, fonctionne en duo avec la présentation des traits de caractère (vertus et défauts) du protagoniste, puisqu'il illustre sa personnalité par le récit de ce qu'il a fait. Il s'agit également de l'une des briques rhétoriques qui a la plus forte parenté avec le genre de l'Histoire dans la mesure où, même si le biographe est amené à trier l'information qu'il possède pour retenir ce qui servira à la peinture d'un caractère, il lui est délicat de passer sous silence les actes les plus célèbres de ceux qui en ont accomplis puisque cela fausserait la perception que l'on a d'eux, ainsi que Cornelius Nepos le rappelait à propos des généraux thébains :

Les historiens connaissent ce général mieux que l'ensemble du public. En abordant le récit de ses hauts faits, j'hésite sur la manière de les exposer. Si je les raconte en détail peut-être semblerai-je moins raconter sa vie qu'écrire de l'Histoire ; et si je ne fais que les effleurer, ceux qui ne connaissent pas bien les écrits des Grecs ne se rendront pas exactement compte de la valeur d'un si grand homme. Ces deux inconvénients, j'essaierai de les éviter de mon mieux et d'épargner à la fois la lassitude et l'insuffisance d'informations à mes lecteurs¹.

La nature historique de ce *topos* implique donc des variations en fonction du rôle social du héros de la *Vita*. Il s'agit d'une rubrique littéraire obligatoire pour les Vies d'hommes publics (militaires, hommes politiques...) parfois accompagnée d'une partition entre actions en temps de guerre et actions en temps de paix. Les Vies d'auteurs

¹ Cornelius Nepos, *Vies*, XVI, 1: *Pelopidas Thebanus, magis historicis quam uulgo notus. cuius de uirtutibus dubito quem ad modum exponam, quod ueveor, si res explicare incipiam, ne non uitam eius enarrare, sed historiam uidear scribere, sin tantummodo summas attigero, ne rudibus Graecarum litterarum minus dilucide appareat, quantus fuerit ille uir. Itaque utrique rei occurram, quantum potuero, et medebor cum satietati tum ignorantiae lectorum.*

ou de philosophes, quand ils n'ont pas exercé de fonctions publiques, accordent moins de place à ce *topos* qui peut se ramener, alors, à des voyages ou des enseignements.

De telles variantes existent également dans les *Vitae sanctorum* et dépendent du statut des saints. En effet, la vie publique d'un ermite solitaire ne peut être tout à fait la même que celle d'un cénobite, d'un abbé, d'un prêtre ou d'un évêque. Nous envisagerons ainsi dans ce chapitre l'ensemble des briques rhétoriques thématiques qui correspondent à la vie publique tout en prenant en considération que toutes ne sont pas présentes dans toutes les Vies. Il n'y a pas non plus d'ordre précis de ces sujets les uns vis-à-vis des autres et une même brique peut apparaître à plusieurs reprises dans une même Vie, si le déroulé chronologique des événements ou la réalité historique l'appelle : plusieurs fondations de monastère, plusieurs luttes contre des hérésies... Il s'agira donc non pas de présenter une suite logique qui constitue le carcan des Vies, mais d'aborder l'ensemble des variantes possibles présentes ou non dans chaque texte, une seule fois ou plusieurs.

I. La fondation d'un ermitage ou d'un monastère

Nous envisagerons en premier lieu la rubrique de la fondation qui, quand elle est présente, se trouve souvent au début de la vie adulte, juste après le choix de la vie hors du monde. Le motif connaît deux variantes. La première, la plus longue et développée, est liée aux circonstances historiques. Les Vies, en effet, sont concomitantes et codépendantes des débuts et de l'essor du mouvement monastique en Occident. Plusieurs d'entre elles, alors, sont des biographies des fondateurs des premiers ermitages occidentaux, qui évoluent ou non en monastères² et le choix de l'endroit comme son aménagement donnent lieu à de longues descriptions. La seconde variante, nettement plus brève, consiste à présenter la fondation d'un monastère pour autrui par un responsable religieux : par un évêque ou un abbé voisin. Parfois concentrée en une phrase ou une proposition, elle apparaît comme un élément historique avant tout.

² Sur les chiffres des fondations monastiques à cette période, cf. Biarne, 1998, p. 928-933.

I. 1. L'installation d'un lieu de vie monastique pour soi

Les Vies les plus anciennes de notre corpus présentent des saints qui sont les premiers à s'installer dans un endroit désert, qu'ils y restent ensuite totalement seuls ou qu'ils y soient rejoints par la suite par d'autres moines. Dans ce deuxième cas, la brique littéraire propose une inflexion finale : après le récit de l'aménagement des lieux, une deuxième installation se fait pour organiser l'environnement d'un groupe plus nombreux de moines.

I. 1. 1. Le désert en Occident

Les ermitages et les monastères sont avant tout des endroits conçus pour correspondre à une définition du désert, par imitation des premiers moines, les anachorètes de la Thébàide égyptienne. Les Vies latines créent ces endroits reculés en s'inspirant de la *Vie d'Antoine* d'Athanase, prototype des Vies de moines grâce à ses traductions³, qui fait vivre son héros dans le désert d'Égypte, lieu du combat spirituel par excellence, à la suite du Christ dans l'Évangile (Mt 4, 1-11), et parfait pour vivre l'idéal d'ascétisme monastique. Elles imitent en particulier la représentation concrète du concept philosophique et théologique de la *fuga saeculi* qu'est le départ vers des endroits coupés du monde, mouvement qu'Antoine fait constamment : après avoir commencé à pratiquer l'ascèse dans son village, il se rend dans des tombeaux à l'extérieur de ses limites (chap. 8⁴), quitte totalement le monde humain pour le désert (chap. 11⁵), puis, rattrapé par la foule des moines qui l'ont rejoint et la quantité des visiteurs, il s'enfonce dans la « montagne intérieure » (chap. 50).

Paul, le protagoniste de la première Vie de Jérôme, celui qu'il présente comme le véritable premier moine, vit littéralement au désert⁶ et l'hagiographe prend soin de souligner que sa retraite est encore plus reculée que celle du héros d'Athanase : « Mais

³ Cf. chapitre 2 (III. 2. 4).

⁴ Ath., V.Ant.8 : ὁ Ἀντώνιος ἀπήρχετο εἰς τὰ μακρὰν τῆς κώμης τυγχάνοντα μνήματα. (Antoine gagna les tombeaux qui se trouvaient à distance du village.)

⁵ Ath., V.Ant.11 : Τῇ δὲ ἐξῆς προελθὼν, ἔτι μᾶλλον προθυμότερος ἦν εἰς τὴν θεοσέβειαν, καὶ γενόμενος πρὸς τὸν γέροντα τὸν παλαιὸν ἐκεῖνον, ἠξίου τὴν ἔρημον οἰκῆσαι σὺν αὐτῷ. Τοῦ δὲ παραιτησαμένου διὰ τε τὴν ἡλικίαν καὶ διὰ τὸ μηδέπω εἶναι τοιαύτην συνήθειαν, εὐθὺς αὐτὸς ὤρμησεν εἰς ὄρος. (Le lendemain, il quitta sa demeure, avec encore plus d'ardeur pour la piété. Il se rendit auprès du vieillard dont j'ai parlé et l'invita à venir habiter avec lui au désert. Quand celui-ci eut refusé à cause de son âge et parce que ce n'était pas encore l'usage, lui-même sur l'heure s'élança vers la montagne.)

⁶ V.Paul. 5 : *ad montium deserta confugiens* (fuyant vers le désert des montagnes).

une nuit, pendant son sommeil, [Antoine] eut la révélation que, plus à l'intérieur, il y en avait un autre bien meilleur que lui⁷ ». Les Vies suivantes insistent de manière comparable sur le caractère inaccessible du lieu de vie de l'ermite ou du fondateur et sur son éloignement de toute civilisation humaine.

Si la première expérience d'Hilarion est aussi dans un désert littéral (« le désert qu'on laisse à gauche à sept milles de Maiouma⁸ »), il s'agit ensuite pour les hagiographes d'adapter ce motif à un environnement qui ne comprend pas ce type de paysage. Au sein de notre corpus, nous retrouvons les avatars occidentaux suivants du désert.

Il y a tout d'abord l'île⁹, transposition la plus évidente puisqu'il s'agit d'une réalité géographique coupée du reste du monde par l'eau. Sans qu'Hilarion ne s'y rende clairement (la Sicile et Chypre où il vit quelque temps ne sont pas des îles désertes), Jérôme le représente en train d'envisager cette possibilité :

Parce que sa réputation était parvenue là aussi, comme il ne pouvait plus se cacher en Orient où beaucoup le connaissaient de nom et de vue, il songeait à s'embarquer pour des îles désertes afin que celui que la terre avait rendu célèbre, les mers, du moins, le tinsent caché¹⁰.

Martin, plus concrètement, fait un de ses premiers essais d'anachorétisme à Gallinara¹¹, selon Sulpice Sévère, de même qu'Hilaire de Poitiers¹² selon Venance Fortunat. Paulin de Périgueux, sans nommer l'île, prend soin de souligner l'avantage de ce type de retraite par rapport à une vie dans le monde en comparant le péril des flots au danger que représente la foule¹³. De la même manière, Honorat s'installe à Lero, la plus petite île de l'archipel de Lérins, dont Hilaire vante les qualités suivantes qui en font un

⁷ V.Paul. 7 : *Atque illi per noctem quiescenti reuelatum est, esse alium interius multo se meliorem.*

⁸ V.Hilarion. 2 : *solitudinem quae in septimo milliario a Maiouma.*

⁹ Sur l'écriture des îles du littoral en général dans la littérature latine, voir Arnaud, 2003.

¹⁰ V.Hilarion. 23 : *quia illuc quoque sui fama peruenerat, quasi iam in Oriente latere non posset, ubi multi illum et opinione et uultu nouerant, ad solas nauigare insulas cogitabat, ut quem terra uulgauerat, saltem maria celarent.*

¹¹ I V.Mart. 6: *ad insulam, cui Gallinaria nomen est, secessit* (il se retira dans une île du nom de Gallinara).

¹² V.Hil.Pict. I, 10: *circa Gallinariam insulam propinquaret* (il s'approchait de l'île de Gallinara).

¹³ II V.Mart. I, 262-263 : *magis et populi uulgique procella quam ponti metuenda fuit.* (il a eu plus à craindre la tempête du peuple et de la foule que celle de la mer.)

désert : elle est inaccessible¹⁴ et isolée¹⁵, et Friard à Vindunitta¹⁶, ce que Grégoire de Tours qualifie de départ « au désert¹⁷ ».

La forêt épaisse¹⁸ joue le même rôle que l'île pour les Pères du Jura, Romain et Lupicin, et constitue un lieu tout aussi isolé et coupé du monde, ainsi que le souligne leur hagiographe Viventiole¹⁹. Comme les fondateurs de Condat, c'est dans la forêt que Patrocle, dans la *Vie des Pères*, choisit de s'enfoncer pour vivre en ermite : « Ayant pénétré dans les hautes solitudes forestières, il parvint au lieu-dit La Celle ; là, il construisit une cellule²⁰ ». Grégoire de Tours précise bien que cette action répond au signe divin qui pousse le saint à partir au désert²¹.

Le panorama des déserts naturels occidentaux se complète avec la montagne qui, de surcroît, correspond plus précisément à ce qu'avait vécu le modèle Antoine²². Le jardin dans les hauteurs rocheuses de Chypre d'Hilarion²³ et la falaise de Marmoutier²⁴, dont Jérôme et Sulpice Sévère tiennent à souligner l'inaccessibilité, jouent bien ce rôle.

La montagne est aussi le choix d'Antoine de Lérins qui s'installe dans les Alpes et qui, comme le premier porteur du nom, recule plusieurs fois au loin pour vivre vraiment au désert : une première retraite a lieu au chapitre 18, où il trouve, comme son homonyme,

¹⁴ V.Hon. 15 : *inaccessam*.

¹⁵ V.Hon. 15 : *secreti*.

¹⁶ V.Patr. X, 2 : *Vindonitensum Namnetici territorii insola sunt adgressi* ([L'abbé Sabaudus et lui] se rendirent à Vindunitta, une île du territoire de Nantes).

¹⁷ V.Patr. X, 2 : *heremum petiit* (il gagna le désert).

¹⁸ Sur les forêts comme déserts, Delaplace, 1986.

¹⁹ V.Patr.Iur. 9. Nous avons cité et commenté le passage p. 371.

²⁰ V.Patr. IX, 2 : *Ingressusque altis silvarum solitudines, uenit ad locum qui dicitur Mediocantus. Ibiq[ue] constructam cellulam [...]*.

²¹ V.Patr. IX, 2 : *iubet ut ad eremum properaret*. ([Dieu] ordonna qu'il se hâte au désert).

²² Ath., V.Ant.49 : *Καὶ ὀδεύσας τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας μετ' αὐτῶν, ἦλθεν εἰς ὄρος λίαν ὑψηλόν*. (Trois jours et trois nuits il fit route avec eux et parvint à une très haute montagne.)

²³ V.Hilarion. 31 : *Quem cum, diu lustrans omnia, reperisset, perduxit eum duodecim milibus a mari, procul inter secretos asperosque montes et quo uix reptando manibus genibusque posset ascendi*. (Après avoir longuement inspecté toute la région, il découvrit cet endroit et y conduisit le vieillard ; c'était à douze milles de la mer, loin à l'intérieur d'une zone montagneuse retirée et sauvage, et l'on pouvait à peine y accéder en rampant à l'aide des mains et des genoux.)

²⁴ I V.Mart. 10 : *Qui locus tam secretus et remotus erat, ut eremi solitudinem non desideraret. Ex uno enim latere praecisa montis excelsi rupe amiebatur, reliquam planitiem Liger fluius reducto paululum sinu clauserat ; una tantum eademque arta admodum uia adiri poterat*. (Cette retraite était si écartée qu'elle n'avait rien à envier à la solitude d'un désert. D'un côté, en effet, elle était entourée par la falaise à pic d'un mont élevé, et le reste du terrain était enfermé dans un léger méandre du fleuve de Loire ; il n'y avait qu'une seule voie d'accès, et encore fort étroite.)

une haute montagne qui se distingue²⁵, et une deuxième au chapitre 31, sur une roche encore plus isolée²⁶. De même, dans la *Vie des Pères*, Grégoire de Tours propose deux récits d'ermites qui habitent dans des anfractuosités rocheuses : les Vies de Caluppa, qui, comme les deux Antoine, choisit une montagne haute et solitaire²⁷, et Mars, dans une grotte auvergnate²⁸. Dans sa *Vie* de la fin du VI^e siècle, Eptade fait de même, se réfugiant dans « une montagne isolée²⁹ » dans le « désert du Morvan³⁰ ».

Il existe cependant une dernière forme d'adaptation occidentale du désert qui apparaît surtout dans les Vies les plus tardives : la réclusion totale au sein de l'espace habité. Il ne s'agit plus de vraiment fuir physiquement le monde, mais de le fuir symboliquement, en choisissant de ne pas le fréquenter. C'est ce que fait Lupicin d'Auvergne : il « se soustrait à la vue des hommes³¹ » au sein du village de Berberensis. Sans être aussi radicale, la première cellule que s'aménage Monégonde relève de cette même réclusion au milieu du monde : elle reste dans sa maison mais s'enferme dans une seule pièce avec une seule fenêtre dont Grégoire souligne l'exiguïté par l'usage d'un diminutif : *cellulam paruulam [...], in qua unam tantummodo fenestellulam [...]* (une petite cellule, dans laquelle était une toute petite fenêtre seulement³²).

²⁵ V.Ant.Lerin. 18 : *Illic inserto nubibus uertice mons coruscat, qui sublimitate sua uincit aspectum.* (En ce lieu se dresse une montagne dont le sommet se perd dans les nuages et qui défie le regard par sa hauteur.)

²⁶ V.Ant.Lerin. 31 : *Hac perterritus frequentia ad secretiora heremi beatus Antonius credidit euolandum, ne singulorum devotio inamabilis adrogantiae mater existeret et de multiformi gratia rigidioris propositi ruina nasceretur. Mox tarnen secessus, quem pendula rapas commendabat, electus est, in quo annis plurimis solus et uere monachus uitam sine humani generis consorte transegit.* (Effrayé par cette affluence, le bienheureux Antoine crut devoir s'envoler vers des lieux plus retirés du Désert, de peur que la dévotion que chacun lui vouait ne devînt mère de l'odieuse arrogance et que toutes les formes de reconnaissance qu'on lui manifestait n'entraînaient la ruine de sa vocation très austère. Mais vite, il se choisit un repaire que recommandait une roche suspendue, et il vécut des années tout seul, comme un vrai moine, sans aucune compagnie humaine.)

²⁷ V.Patr. XI, 1 : [...] *uallem haud procul a monasterio conspicatur, de cuius medio lapis, natura praebente, consurgens, prouehitur in excelsum quasi in quingentis aut eo amplius pedibus, nullam penitus habens cum reliquis montibus circumpositis coniunctionem.* (Il repère non loin du monastère une vallée au milieu de laquelle s'élève, offerte par la nature, une éminence rocheuse de cinq cents pieds ou plus, complètement isolée des autres montagnes environnantes).

²⁸ V.Patr. XIV, 1.

²⁹ V.Ept. 8 : *in montanam solitudinem.*

³⁰ V.Ept. 8 : *ad deserta Moruinni.*

³¹ V.Patr. XIII, 1 : *parietes antiquos repperit, ibique reclusus ab omnium se hominum aspectibus inhibebat* (ayant trouvé des murs antiques, il se reclut là de façon à se soustraire à la vue de tous les hommes).

³² V.Patr. XIX, 1.

Sans que ce soit réellement un désert, beaucoup de monastères se trouvent juste à l'écart des villes, ce qui leur permet d'être hors du monde malgré sa proximité : c'est par exemple le cas du monastère du Clos des Vignes de Séverin³³.

I. 1. 2. Locus horridus ou locus amoenus ?

Malgré cette diversité des situations qui constitue un désert, ces lieux sont décrits grâce aux mêmes images empruntées à la littérature classique : ils sont soit des *loca amoenae*, soit des *loca horrida*, plus souvent un mélange des deux avec une évolution sous l'influence bénéfique du saint.

Dans la Vie-Passion de Cyprien, Pontius introduit ce double motif en proposant une représentation atypique de l'endroit où vit exilé l'évêque de Carthage :

Je ne veux pas décrire maintenant l'agrément de cet endroit et je passe pour l'instant sur tous ses charmes. Imaginons un endroit mal situé, d'aspect aride, sans eau pure, sans verdure, sans la proximité d'une plage, avec de grands rochers dans les bois, au milieu d'un défilé inhospitalier et jusque-là totalement solitaire, à l'écart du monde et inaccessible. Bien qu'un tel lieu puisse porter le nom d'exil, là où Cyprien, l'homme de Dieu, se serait rendu, est-ce que, si l'aide des hommes lui avait manqué, des oiseaux ne lui seraient pas venus en aide comme à Elie, ou des anges comme à Daniel³⁴ ?

Il s'agit d'un lieu à la fois désagréable en tout et, en même temps, le saint n'aurait, en admettant que la nécessité ait existé, manqué de rien, donc d'un endroit potentiellement idéal. Le caractère artificiel de cette description puisque Cyprien ne vit pas dans un tel lieu, annonce la dimension topique de ce que l'on retrouve dans les Vies suivantes.

³³ V.Seu.Nor. 4: *monasterium haud procul a ciuitate construeret* (il construisit non loin de la cité un monastère).

³⁴ V.Cypr. 7 : *Fingamus locum illum situ sordidum, squalidum visu, non salubres aquas habentem, non amoenitatem viroris, non viciniam litoris, sed vasta rupe silvarum inter inhospitas fauces desertae admodum solitudinis, avia mundi parte submotum; posset licet talis locus habere nomen exilii, quo Cyprianus, sacerdos Dei, venerat? Non, si hominum ministeria deficerent, vel alites ut Heliae vel ut Danihelo angeli ministrarent?*

I. 1. 2. 1. Locus horridus

En effet, dans cette lignée, les Vies de notre corpus proposent des peintures duales des lieux de fondation. La première variante de la brique littéraire consiste à montrer un espace hostile à toute vie humaine dans lequel le saint, seul à s'aventurer, est vraiment seul (donc un moine), et il y pratique intégralement l'ascèse et le combat spirituel.

En ce cas, les éléments suivants sont récurrents. Ce sont tout d'abord des lieux rocheux, l'opposé d'une terre arable propre à l'installation humaine. C'est ce que choisit Paul, qui vit dans une « grotte fermée d'une pierre de petite taille³⁵ », Martin à Marmoutier, monastère niché dans la « falaise à pic d'un mont élevé³⁶ », Antoine de Lérins qui cherche les sommets les plus isolés des Alpes, ainsi que plusieurs héros de la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours : Caluppa sélectionne une montagne isolée³⁷, Mars se creuse une grotte dans la roche auvergnate³⁸ et Libert s'installe dans une cellule troglodyte un peu à côté de Marmoutier³⁹.

Si les deux premiers Pères du Jura ne posent pas les premières pierres de Condat littéralement dans la montagne ou sur une falaise, leur hagiographe tient lui aussi à faire de leur lieu d'installation un véritable *locus horridus* dont le sol est rempli de pierres et le climat hostile :

C'est qu'en ce lieu la culture languissait maintenant : accrochée aux collines ou adossée aux pentes, au milieu des saillies rocheuses et des bosses, ruinée par le ruissellement fréquent sur un sol rocailleux, elle était réduite et difficile, tant par l'exiguïté des champs que par la médiocrité des récoltes et le rendement incertain.

Si en effet les rigueurs de l'hiver, non seulement recouvrent, mais ensevelissent le pays sous les neiges, au printemps en revanche, en été, en automne, ou bien le sol, surchauffé par la réverbération de la

³⁵ V. Paul. 5 : *haud grandis spelunca lapide claudebatur*

³⁶ I V. Mart. 10 : *praecisa montis excelsi rupe*.

³⁷ V. Patr. XI, 1 : [...] *de cuius medio lapis, natura praebente, consurgens, prouehitur in excelsum quasi in quingentis aut eo amplius pedibus, nullam penitus habens cum reliquis montibus circumpositis coniunctionem*. (Au milieu de cette pierre s'élève, offerte par la nature, une éminence rocheuse d'environ quinze pieds de haut ou plus complètement isolée des autres montagnes environnantes.)

³⁸ V. Patr. XIV, 1 : *montem lapideum caedere coepit, in quo cellulas sculpens [...]* (il commença à attaquer une montagne rocheuse dans laquelle il creusa des cellules).

³⁹ V. Patr. XX, 2 : *ad cellulam maiori monasterio propinquam deuotus accessit* (avec dévotion, il se rendit dans une cellule proche du monastère principal) ; *cellulam, in qua ingressus fuerat, incidens lapidem, ampliavit*. (creusant la pierre, il agrandit la cellule dans laquelle il s'était installé).

chaleur sur les rochers voisins, est en feu, ou bien des pluies désespérantes emportent dans les torrents, non seulement la terre ameublie pour les cultures, mais souvent aussi les terrains incultes et durs eux-mêmes, avec l'herbe, les arbres et les arbustes ; le roc est mis à nu : la glèbe elle-même est enlevée aux moines, aux eaux elle est apportée⁴⁰.

L'auteur, Viventiole, propose ici une petite *Bucolique* inversée ou un mini traité agricole en négatif, dans lequel chaque élément de la nature, au lieu de servir les activités des hommes, s'y oppose vivement. En suivant le rythme des quatre saisons et des réalités météorologiques associées, il prend le contre-pied de la poésie technique qui chante les apports des différents mois de l'année. Ainsi, il dresse un constat terrible, d'une nature hostile qui dépouille les hommes des biens agricoles.

L'horreur des lieux est régulièrement complétée par la présence de bêtes sauvages⁴¹. C'était déjà le cas dans la *Vie d'Antoine* de la Thébaïde, nous les retrouvons dans la *Vie d'Antoine de Lérins*⁴². Ces animaux sont plus précisément des serpents et des dragons, dans plusieurs Vies (Honorat, Hilaire de Poitiers, Caluppa), choisis spécifiquement pour leur valeur symbolique d'incarnation du diable. Cette infestation de reptiles, combattue par le saint, permet de représenter avec des éléments concrets le combat spirituel.

I. I. 2. 2. Locus amoenus

La deuxième variante du *topos* consiste à décrire la fondation comme l'installation dans un lieu parfaitement agréable qui reprend tous les éléments du *locus amoenus* de la littérature classique : cours d'eau, végétation, soleil.

⁴⁰ V.Patr.Iur. 22-23 : *Siquidem cultura loci ipsius pendula collibus uel adclinis inter eminentes scopulos uel acruos, crebro salebrarum labefactata conluuio, non solum in spatiis parua ac difficilis, sed etiam in ipsis frugibus, reditu nutante, torpuerat. Nam ut hiemali asperitate loca ipsa non solum sunt niuibis obruta, sed sepulta, ita uerno aestiuoque uel autumnali tempore aut aestas alterno uicinoque saxorum uapore conflagrat, aut intolerabiles imbres non solum euentilatam culturis asportant in torrentibus terram, sed ipsam etiam incultam ac rigidam saepe cum herbis et arboribus ac fructibus, cum gleba quoque ipsa, nudatis quibus insiderat saxis, aufertur monachis, aquis infertur.*

⁴¹ Une bonne synthèse sur les rapports entre saints et animaux au Moyen Âge se trouve dans Alexander, 2008. R. Wiśniewski (Wiśniewski, 2000) aborde plus précisément la question des bêtes du désert dans la *Vie de Paul*.

⁴² V.Ant.Lerin. 32: *aliarum beluarum minax.*

Chapitre 7

C'est le cas dans la *Vie de Paul* où, une fois passés les abords rocheux, le saint découvre un lieu dans lequel la nature s'adapte aux besoins humains.

Un vestibule à ciel ouvert, abrité par la ramure largement déployée d'un vieux palmier qui révélait la présence d'une fontaine très limpide dont le ruisseau ne s'écoulait au dehors que pour être absorbé aussitôt par la terre même qui le faisait jaillir. [...] Le palmier fournissait nourriture et vêtement⁴³.

Le premier moine a tout à disposition : eau, nourriture, habillement, gîte, grâce à une nature qui apparaît comme un don de Dieu, ce que sa façon de s'alimenter par la suite – du pain reçu par un corbeau, comme Élie – confirme. Le cours d'eau, en particulier, apparaît parfaitement merveilleux puisqu'il ne semble sortir de terre que pour le héros de la *Vita*.

Dans la *Vie des Pères du Jura*, le palmier est devenu un sapin qui joue totalement le même rôle :

Le nouvel hôte, cherchant une demeure répondant à ses vœux, trouva du côté de l'Orient, au pied d'une montagne rocheuse, un sapin très épais, écartant en cercle sa ramure et qui, déployant sa large chevelure, couvrit le disciple de Paul comme autrefois le palmier avait couvert Paul lui-même⁴⁴.

De même, le jardin dans lequel vit Hilarion à Chypre, dans sa vieillesse, est un véritable nouveau paradis sur terre :

Après avoir longuement inspecté toute la région, il découvrit cet endroit et y conduisit le vieillard ; c'était à douze milles de la mer, loin à l'intérieur d'une zone montagneuse retirée et sauvage, et l'on pouvait à peine y accéder en rampant à l'aide des mains et des genoux. Parvenu là, il contempla, certes, cet endroit vraiment terrible et reculé, entouré d'arbres de tous côtés, arrosé aussi d'eaux qui dévalaient de la crête de

⁴³ V.Paul. 5-6 : *grande uestibulum, quod aperto desuper coelo, patulis diffusa ramis uetus palma contexerat, fontem lucidissimum ostendens, cuius riuum tantummodo foras statim eadem, quae genuerat, terra sorbebat. [...] Cibum et uestimentum palma praebebat.*

⁴⁴ V.Patr.Iur. 7 : *Cumque oportunitatem domicilii nouus posceret hospes, repperit ab orientali parte sub radice saxosi montis, porrectis in orbitam ramis, densissimam abietem, quae patulis diffusa comis, uelut quondam palma Paulum, ita texit ista discipulum.*

la montagne, avec un jardinet fort agréable et de nombreux arbres fruitiers - dont il n'utilisa jamais le produit pour sa nourriture⁴⁵.

La description du lieu comme un « endroit vraiment terrible et reculé » semble plus tenir de la volonté de correspondre au *topos* qu'à la réalité, bien que Jérôme rappelle la présence de démons non loin. L'endroit a même ainsi réellement tout du paradis de la Genèse réécrit et actualisé : on y retrouve les eaux, on y retrouve le jardin qui contient des arbres fruitiers et même, donc, le voisinage du diable. Hilarion apparaît ainsi comme un nouvel Adam, mais meilleur que le premier puisqu'il ne mange pas de fruits.

I. 1. 3. L'aménagement de la nature

I. 1. 3. 1. Chasser le diable

Plus souvent, les deux variantes, celle du *locus horridus* et celle du *locus amoenus*, sont combinées grâce à une évolution du lieu de l'un à l'autre sous l'action du saint, ce qui permet de revenir également au thème du paradis sur terre. C'est le cas dans les *Vies* d'Honorat, des Pères du Jura, d'Hilaire de Poitiers, de Benoît et des ermites de la *Vie des Pères*.

Pour cela, il s'agit tout d'abord de chasser toute trace de présence diabolique. C'est ce que fait Honorat à Lérins :

Il est une île inhabitée en raison de son aspect excessivement rebutant, inabordable du fait de la crainte inspirée par ses bêtes venimeuses, située au pied de la chaîne des Alpes : il s'y rend. [...] Mais lui, qui supportait mal le genre de vie des hommes et désirait être retranché du monde même par la barrière d'un détroit, redisait ces paroles dans son cœur et de ses lèvres, les exprimant tantôt pour lui, tantôt pour les siens : « Tu marcheras sur l'aspic et le basilic, et tu fouleras au pied le lion et le dragon », ainsi que la promesse du Christ à ses disciples rapportée dans les Évangiles : « Voici que je vous ai

⁴⁵ V.Hilarion. 31 : *Quem cum, diu lustrans omnia, reperisset, perduxit eum duodecim milibus a mari, procul inter secretos asperosque montes et quo uix reptando manibus genibusque posset ascendere. Qui introgressus contemplatus quidem est terribilem ualde et remotum locum arboribusque hinc inde circumdatum, habentem etiam aquas de supercilio collis irriguas, et hortulorum peramoenum et pomaria plurima - quorum fructum numquam in cibo sumpsit.*

donné le pouvoir de fouler au pied les serpents et les scorpions. » C'est pourquoi il y pénètre sans le moindre effroi et dissipe la frayeur des siens par sa propre assurance. L'horreur de la solitude s'évanouit, les serpents innombrables cèdent la place. Mais quelles ténèbres ne se sont pas dissipées devant cet être de lumière ? Quels venins n'ont pas cédé à cet antidote ? Fait inouï, en vérité, que je trouve absolument admirable parmi ses miracles et ses mérites : la rencontre des serpents qui étaient, nous l'avons vu, si nombreux en ces terres arides, et que faisaient sortir en particulier les souffles chauds de la mer, ne fut plus jamais pour personne une cause de danger ni même de frayeur⁴⁶.

Hilaire d'Arles, l'hagiographe, commence par citer, en les plaçant dans la bouche d'Honorat et de ses compagnons, le pouvoir sur les bêtes et sur le diable que peut avoir un homme de Dieu (Ps 90, 13 ; Lc 10, 19). Il n'y a ensuite pas de récit de lutte ou d'affrontement. La simple avancée du saint cause non la mort des serpents mais leur fuite (*cedit turba serpentium*). Rien que sa présence change la nature horrible de l'île et ce de manière durable : *umquam*. L'interprétation des serpents lériniens comme des incarnations du diable est confortée par la relecture qu'en fait Dynamius dans la *Vie de Maxime*, presque deux siècles plus tard : les simples créatures venimeuses sont devenues un symbolique dragon :

En effet, les prières du très bienheureux Honorat ont si bien protégé l'île que voici – lui qui en chassa le dragon qui l'habitait – que le diable ne peut plus désormais y avoir aucun accès⁴⁷.

Hilaire de Poitiers, dont Venance Fortunat veut faire en tout un premier Martin, fait de même sur l'île de Gallinara qui sera ensuite le refuge de son disciple. Il chasse les

⁴⁶ V.Hon. 15 : *Vacantem itaque insulam ob nimietatem squaloris et inaccessam uenenatorum animalium metu, Alpino haud longe iugo subditam, petit. [...] Verum ille humanae conuersationis impatiens et circumcidi a mundo uel obiectu freti concupiscens, illud corde et ore gestabat, nunc sibi nunc suis proferens : Supra aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem ; et in euangeliis Christi ad discipulos suos factam promissionem : Ecce dedi uobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones. Inauditum itaque impaudidus et pauorem suorum securitate sua discutit. Fugit horror solitudinis, cedit turba serpentium. At quae non tenebrae illud lumen refugerunt ? Quae non illi medicamento uenena cesserunt ? Inauditum uere illud et plane inter miracula ac merita illius mirandum reor, quod tam frequens ut uidimus in illis ariditatibus serpentium occursum, marinis praesertim aestibus excitatus, nulli umquam non solum periculo sed nec pauori fuit.*

⁴⁷ V.Max. 6 : [...] *quoniam ita praesentem insulam beatissimi Honorati muniuit oratio, per quem ex ea draco est habitator eiectus, ut nullum hic ulterius nocendi aditum possit habere diabolus.*

serpents « sans nombre » et ainsi devient un nouvel Adam⁴⁸, mais selon un processus inverse, comme le souligne l'hagiographe :

Combien le second Adam est meilleur que l'ancien est manifeste. Le premier a obéi au serpent, le deuxième a eu des esclaves qui peuvent commander aux serpents. Le premier a été chassé du paradis par une bête, le second chassa les serpents de ses terres. Il a révoqué l'antique mensonge du reptile qui a appris à accomplir un ordre. Ô douceur d'Hilaire, antidote et châtiment, devant qui les venimeux ont fui sans retard ! Il ajouta une terre aux hommes parce que, à la place de la bête sauvage, l'habitant s'est installé⁴⁹.

Il y a donc un retournement du récit de la Genèse avec une conséquence inversée : au lieu de laisser le mal le gagner, il chasse le mal du lieu qu'il occupait et transforme l'endroit d'inhabitable en habitable.

Le combat est plus explicite dans la *Vie de Caluppa* qui vit dans une grotte infestée de gros serpents qui lui tombent sur la nuque :

Alors qu'il y priait, [...] des serpents se laissaient bien souvent tomber sur sa tête et s'enroulaient autour de son cou, lui causant un immense effroi. Comme le diable passe pour prendre la forme du serpent rusé, il n'est pas douteux que cela fût un piège tendu à son instigation. En effet, comme à cette vue il demeurerait immobile et ne se laissait pas ébranler par les attaques portées par ces reptiles de petite taille, un jour, deux gigantesques dragons entrèrent chez lui, tout en se tenant à distance⁵⁰.

Tout en prenant soin de donner à ressentir au lecteur l'horreur de la scène en insistant sur l'effroi de Caluppa, Grégoire fournit dès le début l'explication spirituelle de

⁴⁸ L'image du nouvel Adam évoque aussi Eucher, *Éloge du désert*, 23.

⁴⁹ V.Hil.Pict.I, 10, 38-39 : *O immutabilem terminum de sermone plantatum! apparet quantum est melior Adam secundus antiquo. Ille serpenti paruit, iste servos habet, qui possunt serpentibus imperare. Ille per bestiam de sede paradysi proiectus est, iste de suis cubilibus serpentes exclusit. Deposuit anguis antiquum mendacium qui didicit implere mandatum. O Hilarii dulcedo, medicamentum et meritum, ante quem sine mora venena fugata sunt! Addidit terram hominibus, quia in loco beluae incola transmigravit.*

⁵⁰ V.Patr. XI, 1 : *cui oranti [...] serpentes super caput eius saepius decidebant, et involventes se circa collum eius, non minimum ei inferebant horrorem. Sed quia diabolus ad speciem callidi serpentis habetur, non ambigitur, eius hanc fuisse inmissionis insidiam. Nam cum ille ad haec perstaret immobilis nec moveretur minorum anguium ictibus, quadam die duo dracones immensae magnitudinis ad eum ingressi, adsteterunt procul.*

la scène : l'identification nécessaire des *serpentes callidi* au diable. La technique de combat de ces reptiles est alors totalement spirituelle :

Puis se tournant vers l'hydre, il lui oppose de nouveau le signe de la croix du Christ, en disant : « N'es-tu pas celui qui a chassé du séjour paradisiaque la première créature, qui a rougi de sang la droite du fratricide, qui a armé Pharaon pour persécuter le peuple de Dieu, qui enfin poussa ce même peuple hébreu, en enflammant sa jalousie, à persécuter le Seigneur ? Éloigne-toi des serviteurs de Dieu, par lesquels tu as été tant de fois vaincu et acculé à une fuite honteuse. N'as-tu pas été, en Caïn, chassé, en Ésaü, supplanté, en Goliath, terrassé, en Judas, le traître, pendu ? C'est par ma vertu de cette même croix du Seigneur que tu as, avec tes puissances et tes dominations, été définitivement vaincu et écrasé. Courbe donc maintenant la tête, ennemi de Dieu, et humilie-toi devant le signe de la divine croix, car tu n'as pas part, comme l'ont les serviteurs de Dieu, à l'héritage du royaume du Christ⁵¹. »

Caluppa tient un discours au serpent diabolique pour le faire partir en s'appuyant sur les victoires des hommes de Dieu contre le démon dans l'Histoire Sainte. Par ce parcours dans l'Ancien puis le Nouveau Testament, aboutissant au sacrifice du Christ, il nomme et identifie le mal, ce qui lui permet d'avoir prise sur lui et de le vaincre.

La scène s'achève sur l'issue du combat du saint avec le diable :

Alors ce dragon, reculant jusqu'au seuil de la cellule et lâchant par son fondement un bruit retentissant, remplit la cellule d'une telle puanteur qu'il était impossible de croire que ce fût un autre que le

⁵¹ V.Patr. XI, 1 : *rursumque conversus ad hydrum, pingit iterum crucem Christi adversus eum, dicens: « Tune es ille qui protoplastum de paradisi habitacula proiecisti, qui germani dexteram parricidio cruentasti, qui Pharaonem, ut populum Dei persequeretur, armasti, qui ad extremum ipsum [illum] Hebreum populum, ut, invidia succedente, persequeretur Dominum, excitasti? Discede a servis Dei, a quibus saepius superatus discessisti confusus. Tune es enim in Cain proiectus, in Esau supplantatus, in Golia prostratus, in Iuda traditore suspensus; et in ipsa illa dominicae virtutis cruce cum potestatibus et dominationibus tuis triumphatus atque contritus es? Abde nunc, inimice, caput, et humiliare sub signaculo crucis divinae, quia non est tibi portio cum servis Dei, quorum est hereditas regnum Christi. »*

diabole. Et par la suite, serpent ou dragon ne se présentèrent plus au saint⁵².

Cette victoire s'accomplit à deux niveaux. Tout d'abord, le serpent colossal fuit. Son identification au diable par sa mauvaise odeur, au sein de l'hagiographie, s'explique par la reprise d'une représentation courante des exorcismes dans les Vies antérieures où le démon sort du possédé sous la forme d'excréments⁵³ qui s'opposent à l'odeur de sainteté des saints. Il y a donc ici une reconnaissance par référence interne au sein du genre de la Vie. La deuxième étape de la victoire est contenue dans la dernière phrase : le diable est chassé de manière durable par la présence et le combat du saint.

La transformation de l'endroit repose également sur l'éviction des bêtes sauvages non reptiliennes, de la même manière qu'Antoine d'Égypte avait protégé son jardin des intrusions des bêtes sauvages⁵⁴. Pareillement, son émule occidental Antoine de Lérins doit faire face à un ours dans sa retraite alpine :

La solitude de la montagne lui donnait des fauves pour compagnons. Le hurlement de l'ours et le gémissement menaçant des autres bêtes sauvages tenaient lieu de caressante conversation commune. Enfin, à cette époque, un ours plus insolent, qui allait lui donner plus de gloire, entra et dévasta, en les piétinant sauvagement, ses choux qui étaient très beaux, avec leurs feuilles bien grasses, et qui réjouissaient leur maître par leur vigueur particulière. Il causa une grande destruction si bien qu'il ne resta nulle part plus aucun espoir pour ces simples cultures. Et après l'avoir frappé avec son bâton, il lui

⁵² V.Patr. XI, 1 : *At ille usque limen cellulae egressus, sonum validum per inferiorem partem emisit et tanto cellulam fetore replevit, ut nihil aliud quam diabolus crederetur; nec ultra coram sancto aut serpens aut draco comparuit.*

⁵³ Par exemple, I V.Mart. 17 : *foeda relinquens uestigia fluxu uentris egestus est.* (il fut évacué par un flux de ventre, en laissant derrière lui des traces repoussantes.) ; V.Germ.Autiss. 9 : *Quo interdicto, foeda relinquens uestigia, cum eo quo erat dignus foetore discessit.* (Cela lui ayant été défendu, il disparut laissant derrière lui des restes répugnants et une puanteur dont il était digne.)

⁵⁴ Ath., V.Ant.50 : *Τὴν μὲν οὖν ἀρχὴν τὰ ἐν τῇ ἐρήμῳ θηρία, προφάσει τοῦ ὕδατος ἐρχόμενα, πολλάκις ἔβλαπτον αὐτοῦ τὸν σπόρον καὶ τὴν γεωργίαν. Αὐτὸς δὲ χαριέντως κρατήσας ἐν τῶν θηρίων ἔλεγε τοῖς πᾶσιν · Διὰ τί με βλάπτετε, μηδὲν ἐμοῦ βλάπτοντος ὑμᾶς ; Ἀπέλθετε καὶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου μηκέτι ἐγγίσητε τοῖς ὕδασι. Καὶ ἐξ ἐκείνου λοιπόν, ὡσπερ φοβηθέντα τὴν παραγγελίαν, οὐκέτι τῷ τόπῳ ἤγγισαν.* (Au début, les bêtes sauvages du désert, en venant pour boire, endommageaient souvent ses semis et ses cultures. Il captura alors tout doucement une de ces bêtes et dit à toutes : « Pourquoi me faites-vous tort, puisque moi je ne vous fais aucun tort ? Allez-vous-en et, au nom du Seigneur, n'approchez plus d'ici. » Dès lors, comme par crainte de la défense, elles ne s'approchèrent plus de l'endroit.)

commanda très sévèrement de s'en aller, le contraignit aussitôt à témoigner aux autres bêtes de la puissance qu'il avait rencontrée et à raconter sa souffrance afin que fût accomplie la promesse fidèle du Seigneur qui promet à ses disciples la soumission de tout animal venimeux et de l'ensemble des bêtes. Mais de nouveau, alors qu'il marchait sur un sentier prédestiné, la bête se présenta en rugissant : l'ayant décontenancée par un seul ordre, il lui fit ouvrir le chemin et cesser de bloquer la route qu'elle occupait⁵⁵.

Si la démarche est plus violente que celle du moine égyptien, l'effet est le même et Ennode profite de la scène pour rappeler la référence biblique principale (Lc 10, 19), bien que ce type de rencontre ait aussi des modèles non chrétiens : l'opposition à un ours est en particulier une composante de la légende de Pythagore⁵⁶.

Une situation comparable, bien que le but soit autre⁵⁷, intervient dans la *Vie d'Emilien et Bracchion*. Le sanglier que Bracchion et ses chiens poursuivent vient se réfugier dans le jardin d'Émilien⁵⁸. Là, la meute ne peut pénétrer et le sanglier, bête dévastatrice par excellence, devient un être calme⁵⁹, ce qui marque que le lieu de réclusion du saint est un endroit qui répond à d'autres règles que celles du monde.

Le jardin du saint et, plus largement, sa retraite devient ainsi un lieu purgé du diable, des menaces, où même les êtres terrifiants vivent en bonne entente, figuration du

⁵⁵ V.Ant.Lerin. 32-33 : *Dabat feras pro sodalibus montana solitudo. Mugitus ursi aliarumque beluaram minax inmurmuratio pro blandae confabulationis communi ponebatur. Denique ea tempestate ursus petulantior gloriae plus daturas caules ipsius puberibus foliis laetiores et quadam domino hilaritate gestientes inmani ingrediens contritione uastavit, ita ut nusquam de simplici frage spes residua linqueretur. Quem ille baculo mulcatum districtius abire praecipiens testem uirtutis suae et nuntium passionis ad alias ire bestias mox coegit, ut impleretur Domini fidelis pollicitatio, quae sectatoribus suis totius ueneni et omnium ferarum promisit obsequium. Rursus tamen gradienti ei per destinatum callem rariens se fera suggestit, quam ille sola iussione turbatam iter fecit aperire et occupata uiae claustra deserere.*

⁵⁶ Jamblique, *De vita Pythagorica*, 13, 60 ; Porphyre, *Vita Pythagorica*, 22-23

⁵⁷ Il s'agit d'amener la conversion de Bracchion.

⁵⁸ Ce motif a pu influencer d'autres récits hagiographiques comme la légende de saint Hubert.

⁵⁹ V.Patr. XII, 2 : *Quadam uero die, dum suam inmensi corporis cum hac latrantium turba prosequeretur, suam intra septa quae circa cellulam erant sancti ingreditur; prosequens uero canum turba cum latratu usque ad aditum accessit uestibuli, moxque in suis haesit uestigiis nec ingredi est permissa post suam. Quod cernens Brachio et caelitus haec euenisse admirans, ad cellulam sancti se confert, uiditque suam ante ostium stantem, nihil penitus formidantem. (Un certain jour, alors que [Bracchion] poursuivait, tandis qu'aboyait sa meute, un sanglier de taille énorme, cet animal franchit la clôture qui entourait la cellule du saint [Emilien]. Sur sa lancée, la meute des chiens, toujours en aboyant, arriva jusqu'au seuil de l'enclos, mais aussitôt elle resta en arrêt sur ses traces, car il ne lui était pas permis d'y pénétrer à la suite du sanglier. Bracchion, voyant cela et stupéfait de cette manifestation d'origine céleste, se dirige vers la cellule du saint et aperçoit le sanglier se tenant sans la moindre crainte devant la porte.)*

paradis terrestre après la fin des temps tel qu'il est évoqué dans le livre d'Isaïe (Is. 11, 6-9⁶⁰).

I. 1. 3. 2. Construire le monastère

L'aménagement des lieux se fait aussi selon un processus moins symbolique car, lors d'une fondation, les saints installent concrètement les bâtiments et les constructions nécessaires à leur vie, puis à celle de leur communauté quand ils en ont une.

Ainsi, Martin et ses moines se font-ils cellules dans la roche et cabanes en bois⁶¹, Caluppa « creuse⁶² » le rocher pour y vivre, Mars taille dans la paroi de son rocher un lit : « il préparait, comme nous l'avons dit, ce qui est nécessaire à une habitation, en façonnant dans la roche même de cette grotte une banquette et une sorte de chaise longue ou lit⁶³ ».

Vivientiole insiste fortement sur les efforts des Pères du Jura, ensuite accompagnés de leurs moines, pour faire des forêts reculées où ils se sont implantés un lieu qui permette la survie alimentaire :

Or, dans leur désir d'éviter jusqu'à un certain point, ce fléau, les très saints Pères, dans les forêts voisines, nullement dépourvues d'endroits moins en pente et plus fertiles, coupèrent les sapins, arrachèrent les souches ; avec la serpe, ils défrichèrent le sol et firent des prés unis ; avec la charrue, ils égalisèrent le sol et firent des champs, de sorte que ces terrains propices aux cultures adoucissent l'indigence des habitants de Condat⁶⁴.

⁶⁰ Is. 11, 6-9 : Le loup habitera avec l'agneau, le léopard se couchera près du chevreau, le veau et le lionceau seront nourris ensemble, un petit garçon les conduira. La vache et l'ourse auront même pâture, leurs petits auront même gîte. Le lion, comme le bœuf, mangera du foin. Le nourrisson s'amusera sur le nid du cobra ; sur le trou de la vipère, l'enfant étendra la main. Il n'y aura plus de mal ni de corruption sur toute ma montagne sainte ; car la connaissance du Seigneur remplira le pays comme les eaux recouvrent le fond de la mer.

⁶¹ I V.Mart. 10 : *Ipse ex lignis contextam cellulam habebat multique ex fratribus in eundem modum ; plerique saxo superiecti montis cauato receptacula sibi fecerant.* (Martin occupait une cellule construite en bois, et un grand nombre de frères étaient logés de la même manière. Mais la plupart s'étaient fait des abris en les creusant dans la roche du mont qui les dominait.)

⁶² V.Patr. XI, 2 : *exciso lapide.*

⁶³ V.Patr. XIV, 1 : *In hac ergo rupe cauati montis habitationis, ut diximus, necessaria praeparabat, formans in antris ex ipso lapide scamnum et sellulam siue lectulum.*

⁶⁴ V.Patr. Iur. 24 : *Hoc igitur sanctissimi patres aliquatenus uitare cupientes, in uicinis exinde siluis quae et planitie et fecunditate minime fallebantur, exsectis excisisque abietibus, aut falce in prata aut uomere in aequora conplanarunt, ut loca oportuna culturis Condatensium inopiam subleuarent. In utroque tamen monasterio ambo praesules erant.*

Chapitre 7

Les travaux des moines sont de grande ampleur et bouleversent entièrement le paysage pour le faire passer de *locus horridus* à un *locus amoenus*, cultivable, plat et fertile. Le résultat de tels travaux d'aménagement est la production d'un endroit où l'installation humaine et la nature sont en harmonie, donc, là aussi, la création d'une antichambre du paradis sur terre après la fin du monde. C'est d'ailleurs ce terme qu'emploie Honorat de Marseille pour décrire la communauté de Lérins que rejoint Hilaire d'Arles :

Il entre, sous la conduite d'un tel guide, dans le paradis terrestre de l'île de Lérins, non pas comme le premier Adam pour en être expulsé dans l'exil de cette vie, mais pour être, de là, un jour, emporté en véritable vainqueur vers le royaume des cieux⁶⁵.

Là encore, l'image d'Adam est convoquée pour être renversée, la vie monastique apparaissant comme le mouvement inverse du péché originel, un élan non du ciel vers la terre mais de la terre vers le ciel. L'image du paradis terrestre fait écho à toute la rhétorique monastique provençale, en particulier aux œuvres d'Euher⁶⁶, qu'Honorat de Marseille a lues et cite, et à la *Vie d'Honorat*, écrite par Hilaire lui-même, où l'auteur ce dernier ainsi le résultat des travaux du fondateur sur l'île de Lero :

Là, par ses soins, s'élève le sanctuaire d'une église susceptible de contenir les élus de Dieu ; des constructions appropriées à l'habitat des moines surgissent ; les eaux refusées aux profanes coulent en abondance, et leur jaillissement, à lui seul, reproduit deux miracles de l'Ancien Testament : tout en surgissant d'un rocher, c'est de l'eau douce qui s'écoule du milieu des eaux salées de la mer⁶⁷.

⁶⁵ V.Hil.Arel. 7 : *tanto duce terrestrem ingreditur Lirinensis insulae paradisum, unde non more primi Adae, ut in huius uitae mitteretur exilium, sed unde iure uictoris ad caelestia postmodum regna raperetur.*

⁶⁶ Euher, Éloge du désert, 23 : *Ibi tunc temptantem notae artis insidiis hostem illum antiqui temporis confutavit supplantatoremque ueteris Adam nouus Adam reppulit. O laus magna deserti, ut diabolus qui uicerat in paradiso, in eremo uinceretur!* (C'est là qu'il réduisit au silence le vieil ennemi qui le soumettait à ses tentations fatiguées, et que le nouvel Adam repoussa celui qui avait abusé de l'ancien. Ô mérite insigne du désert ! Le diable qui avait vaincu au Paradis fut vaincu au désert.)

⁶⁷ V.Hon. 17 : *Industria illic sua sufficiens electis Dei ecclesiae templum excitatur, apta monachorum habitaculis tecta consurgunt. Negatae saeculis aquae largiter fluunt, in uno ortu suo duo ueteris testamenti miracula praeferentes. Nam cum e saxo erumperent, in media maris amaritudine dulces profluebant.*

L'accent est mis sur l'harmonie des bâtiments du monastère avec ses habitants, et le miracle du jaillissement de l'eau apparaît comme la preuve de l'appui divin à la fondation du lieu, ce que l'hagiographe, Hilaire, ne veut pas que le lecteur manque, puisqu'il fait référence explicitement au texte biblique (Ex 17, 5-6 ; Nb 20, 1-6) et qu'il souligne même que l'imitation est double. L'objectif est de donner à voir la construction d'un véritable paradis sur terre grâce à la présence du saint.

Un miracle comparable se produit dans la *Vie de Benoît* de Grégoire le Grand. Les moines de trois de ses monastères juchés au sommet de montagnes se plaignent de ne pas pouvoir aller chercher de l'eau sans risquer leur vie car le lac est au bout d'une pente rude :

Benoît les consola gentiment et les congédia. La nuit même, avec le petit enfant nommé Placide, dont j'ai déjà parlé, il fit l'ascension de la montagne, et au sommet il pria longuement. Sa prière terminée, il posa trois pierres sur place, comme point de repère. Puis il rentra au monastère sans avoir rien dit à personne. Le jour suivant, la délégation revint à propos de la fameuse corvée d'eau. « Allez, dit Benoît, et sur cette pointe où vous trouverez trois pierres superposées, creusez un peu : Dieu tout-puissant est bien capable de faire sortir l'eau même au sommet de cette montagne pour vous épargner la fatigue d'un chemin si malaisé. » Ils s'en vont, et sur le piton que Benoît leur avait indiqué, ils trouvent le roc tout suintant. Ils font un trou : aussitôt il est plein d'eau, et le débit de cette source suffit à alimenter un abondant cours d'eau qui aujourd'hui encore dévale de ce sommet jusqu'en bas⁶⁸.

Un fait merveilleux, une révélation à Benoît ici, apporte donc aux moines ce qu'il leur faut pour vivre et cette « création » de l'eau rapproche leur monastère d'un paradis terrestre, accomplissant la transformation d'un lieu inaccessible et hostile à la vie en lieu où celle-ci peut s'épanouir.

⁶⁸ Greg., Dial. II, 5 : *Quos blande consolatus dimisit, et nocte eadem cum paruo puerulo nomine Placido, cuius superius memoriam feci, eiusdem montis ascendit rupem, ibique diutius orauit, et oratione completa, tres petras in loco eodem pro signo posuit, atque ad suum, cunctis illic nescientibus, monasterium rediit. Cumque die alio ad eum pro necessitate aquae praedicti fratres redissent, dixit : « Ite, et rupem illam, in qua tres super inuicem positas petras inuenitis, in modico cauate. Valet enim omnipotens Deus etiam in illo montis cacumine aquam producere, ut uobis laborem tanti itineris dignetur auferre. » Qui euntes rupem montis, quam Benedictus praedixerat, iam sudantem inuenerunt, cumque in ea concauum locum fecissent, statim aqua repletus est, quae tam sufficienter emanauit, ut nunc usque ubertim defluat atque ab illo montis cacumine usque ad inferiora deriuetur.*

I. 1. 4. Une fondation différente : celle d'Agaune

Dans notre corpus, un seul récit de fondation développé se sépare des autres : il s'agit de celui de la fondation de l'abbaye Saint-Maurice par Hymnémode dans la *Vie des Abbés d'Agaune*. La principale différence tient dans l'explication du choix du lieu :

Dieu fit naître au cœur de Sigismond le vœu de débarrasser Agaune de la présence des habitants du peuple profane établi pêle-mêle en ce lieu; les martyrs thébains, dans leur précieux trépas et lors de l'effusion de leur sang illustre, l'avaient en effet ornée de bienheureuses taches et de rouges bigarrures: il voulait que là où l'horreur de la passion avait apporté la splendeur de la vie, les habitants retrouvent leur ancien éclat et qu'une fois dissipé le pouvoir des ténèbres, le jour dure perpétuellement. Il pensait que, grâce à la protection de ces mêmes martyrs, il obtiendrait en toute sécurité la royauté et la totalité du Royaume, à condition que ses desseins ne s'écartent absolument pas du chemin de la piété et de la justice, parce que les saints protègent ceux qu'ils savent ne dévier en aucune façon du bon ordre. Il méritait d'exercer la royauté dans l'abondance et la prospérité la plus grande et il l'aurait certes exercée plus longtemps encore si, à la suite de crimes surabondant des peuples, l'hostilité de l'antique Ennemi ne l'avait emporté.

Donc, ayant tenu conseil, par l'inspiration de Dieu et avec l'assentiment de tous, il lui sembla judicieux d'écarter de ce même lieu toutes les femmes. Une fois les familles séculières éloignées, il y établirait la famille de Dieu, c'est-à-dire celle des moines pour que, à l'instar du monde céleste, ils s'appliquent jour et nuit au chant divin⁶⁹.

⁶⁹ V.Abb.Acaun. 3 : [...] *ad hanc devotionem Sigismundi praecordia incitavit, ut de loco illo, quem pretiosa morte Thebaei martyres et effusione sanguinis incliti felicibus maculis rosea uarietate ornaverant, promiscui uulgi commixta habitatio tolleretur, et illic, ubi splendor uitae per passionis atrocitatem fuerat acquisitus, nitor habitantium remearet, exclusisque actionibus tenebrarum, dies perpetuus haberetur: ita fore, ut, hisdem patrocinantibus, et regno et regni integritate tutissime potiretur, eo pacto, si cogitatio eius a pietate et iustitiae itinere minime deuiaret, quia hos sancti tuentur, quos sciunt a bono ordine nullatenus declinare. Quod tamen cum omni habundantia et prosperitate habere promeruit*

L'endroit n'est pas retenu parce qu'il est isolé, bien qu'il le soit dans une certaine mesure, mais parce qu'il est *sacer*, au sens antique du terme, séparé du monde normal par les événements qui s'y sont déroulés. Cela fait explicitement des moines les successeurs et équivalents des martyrs puisqu'ils sont les seuls à être dignes de vivre là où ces derniers sont morts.

L'autre particularité de la fondation d'Agaune, selon la *Vita*, est le rôle du roi Sigismond, qui apparaît comme la personne à l'origine du projet. Cela correspond à une réalité historique : l'institutionnalisation du monachisme et l'implication de plus en plus importante des puissants dans les affaires de l'Église⁷⁰.

I. 2. Les autres fondations

Cette brique de la fondation connaît une variante, infiniment plus brève, qui ne comprend presque que la mention de l'acte de fondation et du lieu, avec parfois le nom du premier abbé. C'est souvent le cas lorsque la fondation est celle d'un monastère dans lequel le saint ne vit pas, bien qu'il y ait des exceptions. Cette variante pourrait tout autant être considérée, selon les cas, comme un motif constitutif de la brique des activités publiques religieuses du héros.

Ainsi, les premiers évêques fondent souvent des monastères dans leur ville. C'est le cas de Martin à Marmoutier (mais ce monastère fait l'objet d'une description longue). Germain d'Auxerre fait de même après son accession à l'épiscopat : « en vue de la ville, de l'autre côté de l'Yonne, il fonda un monastère⁷¹ ». La mention de cette fondation juste après l'élection du saint, non membre du clergé et non moine jusque-là, permet à son hagiographe de le rapprocher des figures de moines-évêques qui constituent l'ensemble des héros gaulois de Vies avant lui : Martin, Just, Honorat, Hilaire d'Arles.

Plusieurs saints masculins complètent aussi leur œuvre fondatrice en instaurant des monastères féminins. C'est le cas de Romain et Lupicin du Jura qui, après avoir fait naître Condat et Laucone, fondent La Balme pour les moniales :

et adhuc tempore longiore habuerat, si non, exundantibus populorum delictis, antiqui hostis inuidia ualuisset.

Igitur, habito consilio, quod uniuersitate Dei instinctu conplacuit, uisum est, ut omnes mulieres de loco eodem tollerentur, et remotis familiis secularibus, Dei inibi, hoc est monachorum, familia locaretur, qui die noctuque caelestia imitantes, cantionibus diuinis insisterent.

⁷⁰ Cf. Partie I, chapitre 2 (III, 1).

⁷¹ V.Germ.Autiss. 6 : *in conspectu oppidi, interposito Icauna flumine, monasterium conlocauit.*

En outre, non loin de là, sur une falaise élevée, dominée par un rocher naturel et bordée par un arc rocheux recélant dans ses flancs de vastes cavernes, les saints, d'après la tradition, établirent, guidés dans leur choix par l'affection familiale, une Mère pour une communauté de vierges, et assumèrent en ce lieu le gouvernement de cent cinq moniales⁷².

De même, Césaire d'Arles, qui avait vécu lui-même dans un petit monastère des faubourgs d'Arles, instaure un couvent féminin dans la ville⁷³, qu'il prend la peine de faire reconstruire quand il se trouve détruit et auquel il accorde la plus grande protection. Patrocle fait de même, près de sa cellule de réclusion⁷⁴.

Déjà présents aux IV^e⁷⁵ et V^e⁷⁶ siècles, les récits de fondations plurielles se multiplient à partir du VI^e siècle à tel point que la mention de monastères fondés sans nombre précisé devient topique. Les Pères du Jura fondent trois monastères, de même que Bracchion⁷⁷. Paterne en instaure pas moins de six : son premier ermitage qui devient un monastère (chap. 5), puis cinq autres au chapitre 33 (Coutances, Bayeux, Le Mans, Avranches et Rennes). Benoît, très rapidement, parvient à en fonder le nombre symbolique de 12⁷⁸.

⁷² V.Patr.Iur. 25 : *Nam et propter locum ipsum, in rupe ualde edita, superiecto naturali saxo, prominente quoque cingulo quod cauernas spatiosissimas intus abdebat, de affectu parentali instituentes uirginum matrem, centum quinque illic religionis gubernaculo rexisse monachas tradunt.*

⁷³ V.Caes. I, 28 : *Concepit igitur mente homo Dei, ut semper regnante Domino, diuinitatis instinctu, non solum clericorum cateruis innumeris, sed etiam uirginum choris Arelatensium ornaretur ecclesia, et muniretur ciuitas.* (Par l'inspiration de la divinité, l'homme de Dieu conçut alors dans son esprit, sous le règne éternel du Seigneur, le projet d'orner l'Église d'Arles et de protéger la cité non seulement par d'innombrables cohortes de clercs mais aussi par des chœurs de vierges.)

⁷⁴ V.Patr. IX, 2 : *Ille autem in cellula qua degebat, congregatis uirginibus, monasterium instituit pellarum.* (Auprès de la cellule qu'il avait occupée, il institua, pour une communauté de vierges, un monastère de femmes.)

⁷⁵ I V.Mart. 13 : *Nam ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat.* (Car là où il avait détruit des sanctuaires païens, il construisait aussitôt des églises ou des ermitages.)

⁷⁶ V.Hil.Arel. 11 : *instituere monasteria* (il fondait des monastères).

⁷⁷ V.Patr. XII, 3 : *Hic, stabilito monasterio, obtenuit a Ranihilde, Sigivaldi memorati filia, multo terrarum spatio, quod ad hoc monasterium dereliquit. [...] Hic vero de hoc egressus monasterio, Turonus uenit, ibique aedificatis oratoriis, duo monasteria congregauit.* (Bracchion, ayant fondé un monastère, obtint de Ranihilde, la fille de Sigivald dont on a déjà parlé, une vaste étendue de terre qu'il laissa à ce monastère. [...] Ayant quitté ce monastère, il vint en Touraine et là il construisit des oratoires et institua deux monastères.)

⁷⁸ Greg., Dial. II, 3 : *Cum sanctus uir in eadem solitudine uirtutibus signisque succresceret, multi ab eo in loco eodem ad omnipotentis Dei sunt seruitium congregati, ita ut illic duodecim monasteria cum omnipotentis Iesu Christi Domini opitulatione construeret, in quibus statutis patribus duodenos monachos deputauit, paucos uero secum retinuit, quos adhuc in sua praesentia aptius erudiri iudicauit.* (Le saint alla croissant en vertus et en miracles dans le désert, attirant ainsi beaucoup de gens pour se réunir à au service de Dieu tout-puissant. Si bien qu'il put construire là douze monastères avec l'aide de Jésus-Christ Seigneur tout-puissant. Dans ces monastères, il envoya douze moines avec un Père par équipe. Il garda encore quelques moines avec lui, pensant qu'ils seraient mieux formés en sa présence.)

La fondation d'un ou plusieurs monastères devient donc un motif récurrent dans les Vies de saints même non moines et un attendu parmi les bonnes actions du saint pour les autres, quand bien même ces fondations ne sont pas aussi développées que celles des premiers monastères. Elles participent d'une « sanctification » de l'espace dont le saint se fait l'acteur.

II. Les activités publiques dans la sphère civique

II. 1. *L'aduentus*

Une partie non négligeable des activités publiques des saints implique qu'ils se déplacent, que ce soit pour mener à bien des missions (partir combattre des hérésies, venir à la convocation d'un roi...) ou pour visiter leur diocèse, et ces voyages donnent lieu à un accueil qui annonce les schémas littéraires qui inspirent cette brique littéraire.

L'inscription des saints dans la lignée des responsables politiques, déjà préparée dans la transformation du *topos* de la *recusatio imperii*, se voit dans la reprise du motif de *l'aduentus*, « arrivée, entrée » dans une ville, quand le saint va de cité en cité.

L'aduentus est un cérémonial politique romain, aux origines archaïques⁷⁹. C'est sous l'Empire que ce rite s'institutionnalise et, à partir des Antonins, il recoupe très nettement deux situations, civique et militaire. Dès ses débuts, le cérémonial associe dimension civique et dimension religieuse, puisque les dieux peuvent vivre des *aduentus* et puisque l'entrée dans la ville est le moment d'actions rituelles, tel le passage d'une porte ou du *pomerium*.

Le motif de *l'aduentus* implique, dans les textes littéraires romains, un certain nombre d'éléments constitutifs. Au vocabulaire du mouvement s'ajoute la description de l'arrivant, de la foule présente et de la ville. Les auteurs insistent sur le consensus du peuple⁸⁰, sur son attitude en rapportant son agitation et ses propos et sur ses sentiments qui se résument à la joie et à l'admiration.

⁷⁹ Dufraigne, 1994, p. 15-39. Il souligne à la fois les origines italiques de ce rite, en s'appuyant sur le récit de Tite-Live et sur l'iconographie étrusque, et les origines étrangères, hellénistiques.

⁸⁰ Dufraigne, 1994, p. 170-173.

De ces catégories, les hagiographes retiennent uniquement la peinture de la foule, mais ils en reprennent toutes les caractéristiques⁸¹. 6 saints⁸² vivent au moins un *aduentus*⁸³ au sens classique du terme⁸⁴. À chaque fois, l'accent est mis sur le nombre des gens présents⁸⁵, sur la diversité de la foule qui comprend toutes les catégories sociales (sexes⁸⁶, âges⁸⁷, statut politique⁸⁸), sur l'enthousiasme des habitants⁸⁹.

L'un des *aduentus* les plus détaillés se trouve au chapitre 35 de la *Vie de Germain d'Auxerre*. Le saint arrive à Ravenne, lieu de résidence de la famille impériale :

Les gens de Ravenne colportaient déjà la nouvelle de son arrivée et leur désir impatient blâmait son retard. Celui que l'on avait si longtemps attendu est enfin accueilli. Il avait bien prévu d'entrer secrètement pendant la nuit pour être protégé par l'obscurité, mais il ne put éviter les factions vigilantes de ceux qui l'attendaient. Là, Pierre alors pontife maintenait l'Église du Christ selon la règle apostolique. L'impératrice Placidia gouvernait l'Empire romain avec son fils Valentinien qui était déjà un jeune homme. Ils étaient si zélés pour la foi catholique que, commandant pourtant à tous, ils se soumettaient avec une noble humilité aux serviteurs de Dieu. Tous accueillent le vénérable évêque en rivalisant de zèle pour l'amour de Dieu. Les

⁸¹ Les mêmes éléments, à l'exception du sentiment de joie, se retrouvent lors des récits de funérailles, ce qui redouble sur terre l'*aduentus* qui a lieu au ciel.

⁸² V.Hilarion. 16 (*aduentus* à Elusa) ; I V.Mart. 9 (*aduentus* à Tours à l'occasion de son élection), 18 (*aduentus* à Paris) ; V.Germ.Autiss. 13 (*aduentus* en Bretagne), 21 (entre Auxerre et Arles), 23 (à Lyon), 26 (en Bretagne), 30 (à Autun) ; V.Epif. 59 (*aduentus* à Rome), 85 (à Toulouse) ; V.Gen. 37 (*aduentus* à Troyes) ; V.Fulg.26 (*aduentus* à Carthage).

⁸³ La *Vie de Geneviève* rapporte aussi l'*aduentus* de Germain d'Auxerre et Loup à Nanterre (chap. 3).

⁸⁴ Il y a des formes d'accueil beaucoup moins développées dans les autres Vies.

⁸⁵ V.Hilarion. 16 : *gregatim* (en foule) ; I V.Mart. 18 : *magnis cum turbis* (avec de grandes foules) ; V.Germ.Autiss. 13 : *conueniens ex diuersis partibus multitudo* (une multitude venant de toutes les parties de l'île), 21 : *agmen* (troupe), 26 : *multitudo*, 30 : *agminibus* ; V.Gen. 37 : *multitudo populi*.

⁸⁶ V.Hilarion. 16 : *cum uxoribus* (avec leurs épouses) ; V.Germ.Autiss. 21 : *cum coniugibus* (avec leurs femmes), 23 : *indiscreta* [...] *sexus* (sans distinction de sexes), 30 : *indiscretae* [...] *sexus* ; V.Fulg. 26 : *uniuersus populus*.

⁸⁷ V.Hilarion. 16 : *cum* [...] *liberis* (avec leurs enfants) ; V.Germ.Autiss. 21 : *cum* [...] *liberis* (avec leurs enfants) ; 23 : *indiscreta aetas* (sans distinction d'âge), 30 : *indiscretae aetatis*.

⁸⁸ V.Germ.Autiss. 26 : *Elafus quidam regionis illius primus* (un certain Elafus, premier personnage de cette région) et *inscia multitudo* (la foule ignorante).

⁸⁹ V.Germ.Autiss. 23 : *certantibus populi studiis* (rivalisant d'empressement) ; V.Epif. 85 : *cum summo gaudio* (avec une très grande joie).

princes l'escortent, les nobles accourent, l'Église l'entoure avec transport⁹⁰.

Cette scène présente une tentative d'évitement de *l'aduentus* comme preuve d'humilité du saint⁹¹. Il avait déjà tenté d'employer pareille ruse discrète un peu auparavant, en cachant son identité à son arrivée à Milan avant qu'elle ne soit révélée par un démon. La foule n'est pas décrite, pour une fois, mais les personnages officiels qui accueillent le saint sont présentés : l'évêque de Ravenne, puis l'impératrice et son fils. L'ordre, qui place d'abord le pontife puis les souverains, ne semble pas anodin. Ces dignitaires sont ensuite cités de nouveau, dans un rythme ternaire qui forme un cortège pour Germain, et les présents qu'il reçoit font de cet *aduentus* un accueil digne d'un empereur.

Deux Vies de notre période contiennent, en plus des éléments précédemment mentionnés, des traces supplémentaires des *aduentus* classiques. La *Vie d'Épiphane* d'Ennode, présente un récit *d'aduentus* qui contient une description de celui qui arrive :

Cependant, aussitôt qu'il fut passé par les portes de la ville préalablement mentionnée, la rumeur qui l'avait fait connaître alors qu'il n'était pas encore là, commença à le pointer du doigt. Aussitôt, les yeux de tous se tournèrent vers lui, les cœurs demeurèrent frappés de stupeur parce que son apparence, révélatrice de sa sainteté, œuvrait à produire en eux un si grand respect⁹².

L'accent est mis sur le jeu des regards et la solennité de l'arrivée se centre sur la personne de l'arrivant, objet des attentions. La description physique d'Épiphane, interprétée comme un indice de sa personnalité, est un élément récurrent des *aduentus* des empereurs dont l'origine est platonicienne et, plus précisément plotinienne⁹³.

⁹⁰ V.Germ.Autiss. 35: *Ferebatur iam per ora Rauennatium populorum et aduentus sui moras praeuius accusabat affectus. Tandem diu expectatus excipitur. Prouiderat quidem ut, nocturno ingressus secreto, obscuritate tegetetur ; sed desiderantum excubias uitare non potuit. Illic Petrus tum pontifex Christi ecclesiam apostolica institutione retinebat. Regebat etiam Romanum imperium Placidia regina cum filio Valentiniano iam iuueni. Qui ita fidem catholicam diligebant ut, cum omnibus imperarent, Dei famulis sublimi humilitate seruirent. Qui omnes uenerabilem sacerdotem certantibus studiis pro diuino amore suscipiunt. Ambiant principes, occurrunt proceres; ecclesia cum exultatione conplectitur.*

⁹¹ Paula également, sous la plume de Jérôme, évite des *aduentus* potentiels.

⁹² V.Epif. 59 : *Mox tamen ut supra dictae urbis portas in gressus est, fama, quae absentem illum notum fecerat, digito coepit ostendere. Conversi ilico omnium oculi, stupere mentes adtonitae quod tantam sibi exhiberi reverentiam imago eius index sanctitatis exquireret.*

⁹³ Plotin, *Ennéades* I, 6, 1. Voir Dufraigne, 1994, p. 159.

La *Vie de Fulgence*, au milieu du VI^e siècle, met elle aussi l'accent sur le regard de la foule posé sur le saint et, en particulier, sur son visage :

La dévotion des citoyens de Carthage désirant revoir Fulgence était si grande, le peuple tout entier attendait si ardemment de regarder celui qu'il avait vu combattre avec courage sous leurs yeux, que, pendant que les autres évêques débarquaient avant lui, la foule se tenait sur le rivage en silence, cherchant des yeux et du cœur, parmi tous les évêques, le bienheureux Fulgence qu'elle connaissait bien, et l'espérait à chaque navire. Quand son visage apparut, naquit une immense clameur. Tous se disputaient pour savoir qui serait reconnu de lui et le saluerait en premier, sur quelle tête il placerait sa bénédiction, qui serait digne de le toucher à son passage du moins du bout des doigts, qui de le voir se tenir là de ses yeux même de loin⁹⁴.

L'aduentus de l'évêque est ici écrit selon le modèle des *aduentus* militaires. Fulgence revient en Afrique tel un général triomphant, après « avoir chassé les pélagiens⁹⁵ ». S'ensuit la description de l'agitation de la multitude et de son cri, ce qui rappelle plusieurs Panégyriques, notamment celui de Trajan par Pline le Jeune. On en retrouve la bousculade⁹⁶, l'interaction avec la foule⁹⁷ et même le *clamor*⁹⁸ comme réaction de la population à la vue de celui qu'elle attend.

Le motif de *l'aduentus* n'est cependant pas uniquement propre à l'Histoire romaine. En effet, *l'aduentus* des saints est également la reprise de modèles bibliques. Les Évangiles proposent plusieurs *aduentus* Christi, le plus proche du schéma romain étant l'entrée de Jésus à Jérusalem.

Dans les *Vies*, on retrouve en effet un aménagement de *l'aduentus* des empereurs pour le rapprocher du modèle christique : la foule rejoint le saint sur le trajet, avant même

⁹⁴ V.Fulg. 26 : *Tanta autem fuit deuotio Carthaginensium ciuium beatum Fulgentium reuisere cupientium, sic uniuersus populus exspectabat ardentem quem uiderat in conspectu suo pugnasse uiriliter, ut aliis episcopis ante ipsum descendentibus silens multitudo super litus staret, oculis et mentibus inter omnes episcopos beatum Fulgentium, quem familiariter nouerat, quaerens et eum a cunctis nauibus expetens. Vbi uero facies eius apparuit, immensus nascitur clamor, altercantibus omnibus quis primo saluaret agnoscendus, quis caput ad benedicendum supponeret, quis extremis uel saltem digitis mereretur tangere gradientem, quis uidere uel oculis procul stantem.*

⁹⁵ V.Fulg. 26: *postquam [...] expugnauit Pelagianos.*

⁹⁶ Plin., *Pan.* 22, 4 et 23, 2.

⁹⁷ Plin., *Pan.* 23, 1-2.

⁹⁸ Plin., *Pan.* 22, 4: *ubique per Gaudium paremque clamorem.*

l'arrivée dans une ville, elle l'accompagne et elle le suit dans les déplacements. C'est le cas pour Martin⁹⁹ et Germain d'Auxerre¹⁰⁰. Ce dernier, de même que Vivien de Saintes, fait le chemin sur une monture misérable. Plus largement, l'arrivée des saints s'accompagne de miracles, en particulier de miracles écrits selon une articulation narrative évangélique (guérisons, exorcismes). La comparaison avec le Christ le jour des Rameaux est rendue explicite par l'hagiographe de Fulgence :

Dans l'enthousiasme de leur foi, les plus grands personnages étendirent joyeusement leurs manteaux au-dessus du bienheureux Fulgence pour écarter la pluie et lui faire ainsi, dans leur charité industrielle, une tente d'honneur d'un nouveau genre ; ils imitaient les disciples qui, dans les premiers temps du christianisme, alors que le Sauveur, assis sur le petit d'une ânesse, montait à Jérusalem, étendirent, ainsi que le dit l'Évangile, leurs vêtements sur la route où il passait¹⁰¹.

Si les Carthaginois agissent ainsi, c'est qu'il pleut au moment où le saint arrive en ville, pluie qui est attribuée par l'hagiographe à la volonté divine : « Dieu, toutefois, voulant encore mettre à l'épreuve l'affection des pieux fidèles fit tomber sur eux, pendant qu'ils marchaient, une forte pluie ». *L'aduentus* dont bénéficie Fulgence et le parallèle christique semblent donc une décision divine.

Il y a ainsi dans ces scènes un double modèle, politique et biblique. Le saint, par la reprise des éléments constitutifs du *topos* de *l'aduentus*, continue d'être inscrit dans un schéma hérité des représentations d'empereurs, en particulier dans le cadre du panégyrique. Comme c'était le cas pour la *recusatio imperii*, il ne récupère pas, par là, le rôle exact des empereurs, mais cela donne à la figure du saint une grandeur et une dignité particulières. Cela fait de lui, pour des raisons non plus civiques mais religieuses, un personnage de premier plan, que non les honneurs humains mais la sainteté rend digne d'être ainsi accueilli. La transformation du modèle classique, ainsi appliqué aux évêques

⁹⁹ I V.Mart. 18.

¹⁰⁰ V.Germ.Autiss. 21 : *Nam uici omnes, municipia, ciuitates, quot sese per itineris eius tramitem porrigebant, in occursum cum coniugibus ac liberis conuolabant et continuatum plerumque agmen dum occurrentes iungebantur prosequentibus, cohaerebat.* (Car les habitants de tous les bourgs, des municipes, des cités qui se présentaient sur le trajet de son voyage accouraient à sa rencontre avec femmes et enfants et un cortège généralement ininterrompu se constituait lorsque les arrivants se joignaient à ceux qui l'accompagnaient.)

¹⁰¹ V.Fulg.26, 56: [...] *tantum fides nobilium creuit, ut planetis suis super beatum Fulgentium granter expansis, repellerent imbres et nouum tabernaculi genus artificiosa caritate componerent, imitatores eorum facti qui prioribus temporibus Saluatori super pullum asinae consedenti et ad Hierosolymam uenienti uestimenta sua, sicut Euangelium loquitur, in uia sternebant.*

ou aux personnalités religieuses, crée également un monde métamorphosé, dans lequel celui pour qui l'on se déplace est le représentant du Christ, donc par extension le Christ lui-même.

L'aduentus des saints peut aussi être mis en parallèle avec des scènes comparables placées plus tard dans l'économie des Vies : les récits de funérailles. La foule est la même, dans son affluence comme dans sa diversité : le corps du saint vit un *aduentus* terrestre qui mime *l'aduentus* céleste qui est évoqué en parallèle, où le héros est accueilli par un cortège d'anges et de saints antérieurs jusqu'à sa véritable patrie : le ciel¹⁰².

II. 2. La gestion de la communauté civique ou monastique

Une large partie de la vie publique des saints est consacrée au récit de leurs activités de gestion de leur communauté en tant qu'abbés ou en tant qu'évêques, c'est l'une des briques littéraires les plus communes pour le traitement de l'âge adulte : on la retrouve dans toutes les Vies sauf les Vies d'ermites et de moines non abbés¹⁰³.

D'une Vie à l'autre, ces activités sont sensiblement les mêmes. La principale différence est d'ordre historique. Dans notre corpus, les saints qui vivent sous l'Empire romain n'exercent que peu de responsabilités qui incombent aux pouvoirs politiques laïcs. Cela ne les empêche pas d'interagir avec les puissants afin d'influencer leurs décisions et d'avoir un rôle judiciaire¹⁰⁴. À l'inverse, à partir de la fin du V^e siècle, les Vies sont majoritairement des Vies de saints ayant au moins en partie vécu en période de troubles politiques et militaires, sous les différents royaumes qui se sont implantés dans l'Ouest méditerranéen après la chute de l'Empire romain. Si aucune Vie n'offre d'exposé historique précis et général de la situation, elles présentent presque toutes un héros qui acquiert de nouvelles responsabilités dans ce contexte. C'est particulièrement le cas des évêques qui, en Gaule du moins, comme l'a souligné M. Heinzelmann à partir de l'étude d'épithètes épiscopales¹⁰⁵, endossent ce qui va devenir des fonctions seigneuriales dans

¹⁰² Nous reviendrons sur cet autre *aduentus* quand nous aborderons les funérailles (Chapitre 9, V. 2).

¹⁰³ C'est-à-dire les Vies de Paul, Malchus, d'Ambroise et Achivus d'Agave et les Vies de reclus de la Vie des Pères de Grégoire de Tours.

¹⁰⁴ Ce dont Augustin se plaint, puisque cela lui prend du temps qu'il voudrait consacrer à des activités spirituelles.

¹⁰⁵ Heinzelmann, 1976.

les siècles suivants et qui étaient, dans les siècles précédents, des responsabilités de magistrats ou de patrons : nourriture, justice, finance, protection. Néanmoins, la particularité de cette rubrique de structure classique dans les Vies de saints tient dans le surgissement constant de modèles bibliques au sein des portraits de gestionnaires efficaces.

II. 2. 1. L'approvisionnement

Il s'agit, tout d'abord, pour le saint, de s'occuper de sa cité ou de son monastère et de veiller à ses nécessités physiques.

Pour cela, les saints ont en premier lieu le souci de la nourriture de leurs concitoyens. Ainsi, Geneviève mène une expédition fluviale pour ravitailler les Parisiens assiégés, du chapitre 35¹⁰⁶ au chapitre 39, puis s'occupe de faire cuire du pain pour leur distribuer :

Ainsi de retour à Paris, elle distribua à chacun du grain selon ses besoins ; mais aux quelques personnes que le dénuement avait privées de toute force, elle donna des pains entièrement prêts, au point que, quand les filles qui la servaient allaient chercher dans le four une partie des pains qu'elles y avaient posés, elles s'apercevaient souvent qu'elle en avait donné en cachette la plus grande partie aux pauvres. Elles finissaient par comprendre qui avait pris le pain dans le four quand elles voyaient peu après, à travers la cité, des pauvres portant des pains chauds et quand elles les entendaient bénir et exalter le nom de Geneviève¹⁰⁷.

¹⁰⁶ V.Gen. 35 : *Tempore igitur, quo opsionem Parisius « bis quinos », ut aiunt, annos a Francis perpressa est, pagum eiusdem urbis ita inaedia adflixerat, ut nonnulli fame interisse nuscantur. Factum est autem, ut Genouefa in Arciacinse opido navali effectione ad comparandam annonam proficisceretur.* (À l'époque où Paris endura le blocus des Francs « deux fois cinq » ans, selon l'expression consacrée, un tel dénuement frappa le territoire de cette ville qu'il y eut, le fait est connu, des hommes pour mourir de faim. Geneviève se trouva donc rejoindre le bourg d'Arcis-sur-Aube par convoi fluvial pour pourvoir au ravitaillement.)

¹⁰⁷ V.Gen. 40: *Regressa itaque Parissius, unicuique, prout opus fuit, frugem dispersit. Nonnullis etiam, quibus virtus pre inopia deerat, panes integerrimus erogavit, adeo ut sepe puella, que in obsequio eius erant, recurrentes ad clibanum, partem de pane quam in eo posuerant, reperiebant, pars maxima ab ea clam pauperibus fuerat erogata. Quod tunc demum, a quo esset panes de clibano sublatus, conperire quiverant, cum panes calidus per civitatem post paulolum cernerent egenus deferentes et nomen Genovefe benedicentes ac magnificantes audirent.*

La précision de la répartition que la sainte fait de cette nourriture donne un caractère spirituel à un événement qui, par ailleurs, relève plus de l'action d'une notable parisienne dont la responsabilité serait l'annonce¹⁰⁸.

À la même époque, Eutrope aide les habitants d'Orange en faisant stocker du blé un an avant un épisode de sécheresse :

Il ne faut pas passer sous silence ce qui arriva à cette époque. Il vit dans son sommeil une multitude infinie d'hommes qui paissaient de l'herbe ; à son réveil, il se prosterna en prière dans une pénitence solitaire. Il mérite d'être prévenu de la famine à venir. Il s'adresse à ses prêtres et à ses concitoyens : il révèle à tous de faire avec zèle des réserves de blé. Un an après, la famine annoncée survint, amenuisant ce qui restait de nourriture : elle envahit toute la province alentour qui ne s'inquiétait pas et vivait dans l'espoir d'une récolte fertile. La foule des citoyens démunie accourut vers le grenier du prophète¹⁰⁹.

Ce récit montre l'ambiguïté de ces descriptions d'approvisionnement. En effet, comme pour Geneviève, l'action d'Eutrope a une dimension administrative et civique puisque le saint organise le stockage du blé puis, plus tard, une partie de sa distribution à la population. Il fait également montre de charité puisqu'il partage ses propres réserves avec les nécessiteux. Mais tout le récit est construit sur un intertexte biblique qui cherche à atténuer la dimension de gestion humaine. En effet, Eutrope apprend la sécheresse à venir par un songe qui nécessite une interprétation symbolique, ce qui évoque Joseph interprétant les rêves du pharaon (Gn 41, 15-35). Plus tard, quand le blé vient à manquer, il prie pour son accroissement, répétant ici plusieurs miracles bibliques : la multiplication des pains, mais aussi les miracles d'Elie et d'Élisée, ce qu'explicite le nom de « prophète » que lui attribue l'hagiographe. Il s'agit donc moins officiellement de faire acte de magistrat que d'homme de Dieu, selon la lecture que propose Vérus.

¹⁰⁸ C'est ce qui a d'ailleurs fait supposer à Martin Heinzelmann (Heinzelmann et Poulin, 1986) que Geneviève était d'une famille de notables de la région parisienne, ce qui lui permettait de mener à bien une telle expédition. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait formuler comme hypothèse pour un homme, ce ne peut être parce qu'elle est évêque et il faut chercher ailleurs l'influence sociale qui lui permet de mener ce voyage.

¹⁰⁹ V.Eut. : *Illud autem silendum non est quid quodam tempore gesserit. Vidit in somnis infinitam multitudinem hominum herbam pascere ; surgens in orationem se solita conpunctione prostravit. Meretur uenturae famis nuntio commoueri. Praesbyteros suos, uel ciues adloquitur ; studium congregandae annonae cunctis indicit. Post annum indicta famis, uestigio urgente, superuenit ; circumiectam prouinciam securam prouentu speratae fertilitatis inuadit. Ad horreum prophitantis inops ciuium multitudo concurrit.*

Dans la *Vie de Césaire*¹¹⁰, au milieu du VI^e siècle, ces trois aspects – gestion de l’approvisionnement, charité et miracle – sont pareillement entremêlés, dans un ordre différent seulement. Césaire, en effet, nourrit les pauvres qui se trouvent être d’anciens captifs ne pouvant repartir chez eux¹¹¹. Le début du récit est l’occasion de souligner sa charité puisque le gestionnaire du diocèse est d’avis de ne pas les ravitailler¹¹². L’affaire se continue par un miracle, ce qui permet d’obtenir du blé quand il n’en reste presque plus. Les hagiographes comparent explicitement ce fait à ce qu’obtient Elisée pour la veuve de Sarepta¹¹³. Enfin arrive une livraison de blé envoyée par les rois burgondes¹¹⁴ et l’événement est présenté comme un fait de l’ordre du merveilleux. Les hagiographes insistent uniquement sur le fait que ce blé arrive à bon droit, en reconnaissance de la sainteté de Césaire¹¹⁵. Il est possible de supposer qu’est passé sous silence le fait que Césaire, assumant des responsabilités de gestion de sa cité¹¹⁶ comme Geneviève ou Eutrope, savait l’arrivée de ce blé et a organisé sa distribution dans la ville en fonction de

¹¹⁰ V.Caes. II, 8-9.

¹¹¹ V.Caes. II, 8: *Etenim adhuc ipsis captiuis non licebat ad propria remeare.* (De fait, ces captifs n’avaient pas encore le droit de rentrer chez eux.)

¹¹² V.Caes. II, 8 : *Tunc uenit ordinator ipsius, et coepit ipsum contestare et dicere : « Captiui isti uadant, domne, per plateas, et petant unde comedant, quia, si hodie consuetudinarie ab ecclesia pasti fuerint, crastino ad mensam tuam unde panes fiant non habebis. »* (Un jour vient son administrateur et il commence à protester et à lui dire : « Que ces captifs, Seigneur, s’en aillent par les rues et demandent de quoi manger, car, s’ils sont nourris aujourd’hui par l’Église, comme à l’ordinaire, demain tu n’auras pas de quoi faire des pains pour ta table. »)

¹¹³ V.Caes. II, 9 : *Sed qui Heliae prouiderat mulierem uiduam, ad quam ueniendo pauxillum sustentaretur, et iste sine ambiguitate cum oraret insinuauerat, omnia captiuis et peregrinis erogando, nihilque omnino sibi reseruando, semper uberius ditaretur.* (Mais celui qui avait procuré à Élie la veuve qui le soutiendrait, à sa venue, avec un tout petit peu de nourriture, avait laissé entendre sans ambiguïté à celui qui le priait, qu’en distribuant tout aux captifs et aux étrangers sans se réserver quoi que ce soit pour lui, il s’enrichirait toujours plus abondamment.)

¹¹⁴ V.Caes. II, 9 : *Denique alia die, qua pallentes lucescere metuebant hii qui ope ecclesiae sustentabantur, et cum non minimis suspiriis expectarent quid ageretur, Gundobaldus et Sigismundus reges Burgundionum, scientes quam alacer seruius Domini ad opera misericordiae festinaret, antequam ipsa lux diei claresceret, tres naues quas latenae uocant maiores plenas cum tritico direxerunt. Et omnes qui pridie incredulitate famis periculo metuebant, uidentes quod Dominus seruo suo numquam deesset, gratias cum gaudio Deo in necessitate subuenienti maximas referebant.* (Finalement, le jour suivant, que tous ceux qui étaient entretenus par les ressources de l’Église, craignaient en pâlisant de voir se lever, et alors qu’ils attendaient avec de grands soupirs ce qui allait arriver, les rois des Burgondes, Gondebald et Sigismund, sachant combien l’ardent serviteur du Seigneur s’empressait aux œuvres de miséricorde, avant même que n’ait brillé la lumière du jour, dirigèrent trois bateaux que les anciens appellent des barges, chargés de blé. Et tous les incrédules qui, la veille, craignaient de subir la faim, voyant que le Seigneur ne faisait jamais défaut à son serviteur, rendaient avec joie d’immenses actions de grâces à Dieu, qui les avait secourus dans leur nécessité.)

¹¹⁵ Les bonnes relations entre Césaire et les rois burgondes sont aussi perceptibles dans le rachat des prisonniers d’Orange, ville sous domination burgonde, par Césaire (I, 38). Le fait d’exalter des rois burgondes sous domination franque ne pose aucun problème d’ordre politique et ne contredit pas l’éloge de Clovis proposé à la fin de l’œuvre. En effet, le royaume burgonde est passé au pouvoir des Francs dont le souverain est marié à une princesse burgonde, Clotilde.

¹¹⁶ Sur les activités politiques de Césaire, voir Bardy, 1947 ; Delage, 1994 ; Delaplace, 2012.

cet aspect logistique. Les rôles de patron céleste et de patron terrestre de Césaire sont inséparablement fusionnés.

Les abbés de monastère partagent ce souci de nourrir leur communauté. Ainsi Lupicin du Jura obtient-il une multiplication des grains de blé sous la plume de Viventiole¹¹⁷ et découvre-t-il des trésors qui lui permettent d'acheter de la nourriture sous celle de Grégoire¹¹⁸. La discordance entre les deux récits souligne particulièrement bien la stylisation mise en place par les hagiographes pour rapporter ces activités de gestionnaire des ressources de la communauté. Ce qui est sûr, c'est la disette qui menace le monastère et qui est résolue grâce au saint, événement prétexte à l'insertion d'un modèle littéraire. De fait, dans la *Vie des Pères du Jura*, l'intertexte biblique est absolument explicite, avec une référence double à Élie et à la multiplication des pains par le Christ¹¹⁹. L'explication de Grégoire, plus matérielle à première vue puisqu'elle implique de l'or et de l'argent pour acheter du blé, peut recouvrir un discours spirituel, rendu possible par le sens abstrait comme concret des termes employés : en effet, Lupicin trouve des « trésors » (*thesauri*) au « désert » (*heremo*), dont il fait bénéficier ses moines.

Séverin du Norique, de même, tout en donnant une dimension spirituelle à son geste parce qu'il incite les habitants affamés de Faviana à se repentir¹²⁰, invective une riche femme qui garde le blé qui servira à les nourrir tous pour qu'elle partage avant que d'autres ressources n'arrivent¹²¹. Le fait qu'il la réprimande « en public » donne une

¹¹⁷ V.Patr.Iur. 69-70.

¹¹⁸ V.Patr. I, 3: *Lupicinus igitur abba cum minus haberet, unde tantam susteneret congregationem, reuelavit ei Deus locum in heremo, in quo antiquitus thesauri reconditi fuerant. Ad quem locum accedens solus, autum argentumque, quantum leuare potuerat, monasterio inferebat et, exinde coemptos cibos, reficiebat fratrum multitudines, quos ad Dei officium congregauerat.* (Comme l'abbé Lupicin avait trop peu de ressources pour sustenter une si grande congrégation, Dieu lui révéla dans le désert un lieu où jadis avaient été cachés des trésors. Gagnant seul ce lieu, il en ramenait au monastère autant d'or et d'argent qu'il pouvait en porter ; achetant, grâce à cela, des vivres, il nourrissait les multitudes de frères qu'il avait rassemblés pour le service de Dieu.)

¹¹⁹ C'est l'occasion pour l'hagiographe d'une brève réflexion théologique sur la préfiguration vétéro- testamentaire du Christ.

¹²⁰ V.Seu.Nor. 3: *Eodem tempore ciuitatem nomine Fauianis saeua fames oppresserat, cuius habitatores unicum sibi remedium affore crediderunt, si ex supra dicto oppido Comagenis hominem dei religiosus precibus inuitarent. Quos ille ad se uenire praenoscent a domino ut cum eis pergeret commonetur. Quo cum uenisset, coepit ciuibus suadere dicens : « paenitentiae fructibus poteritis a tanta famis pernicie liberari. »* (À la même époque une terrible famine s'était abattue sur une cité du nom de Faviana et les habitants crurent que le seul remède était de faire appel, par de saintes demandes, à l'homme de Dieu, et de le faire venir de la ville de Comagenae, dont nous avons parlé plus haut. Celui-ci savait par avance qu'ils allaient venir à lui et il fut averti par le Seigneur d'avoir à les suivre. Après son arrivée, il commença à adresser ses conseils aux habitants de la cité : « C'est par les fruits de la pénitence que vous pourrez vous libérer du fléau de la famine. »)

¹²¹ V.Seu.Nor.3: *Qui cum talibus proficerent institutis, beatissimus Seuerinus diuina reuelatione cognouit quandam uiduam nomine Proculum fruges plurimas occultasse. Quam productam in medium*

dimension double à son propos : il se place à la fois comme un directeur de conscience pour cette femme et un juge qui s'occupe de répartir les biens. Plus largement, il nourrit tous les pauvres des villes des alentours grâce à un impôt¹²². Ceux qui ne le paient pas à temps se trouvent miraculeusement punis par la perte de leurs propres ressources¹²³, l'injonction du saint est donc redoublée par un châtement divin qui renforce la validité de son action de gestionnaire et de répartiteur.

Benoît, comme ses prédécesseurs héros d'hagiographie, en temps de famine, avertit ses frères de ne pas paniquer et annonce l'arrivée prochaine de blé, ce qui est cependant présenté par Grégoire le Grand comme une preuve de son « esprit de prophétie » et non pas comme une marque d'organisation pratique¹²⁴.

II. 2. 2. Les autres nécessités des habitants

Si l'apport de nourriture se trouve au croisement de la gestion urbaine et du miracle biblique, les héros des Vies se soucient plus largement des nécessités de ceux qui sont sous leur responsabilité. Eutrope fournit des vêtements¹²⁵ aux miséreux¹²⁶. Césaire

arguit uehementer. « Cur », inquit, « nobilissimis orta natalibus cupiditatis te praebeas ancillam et extas auaritiaie mancipium, quae est docente apostolo seruitus idolorum ? Ecce domino famulis suis misericorditer consulente tu quid de male partis facias non habebis, nisi forte frumenta dure negata in Danuuuii fluenta proiciens humanitatem piscibus exhibeas, quam hominibus denegasti. Quam ob rem subueni tibi potius quam pauperibus ex his quae adhuc te aestimas Christo esuriante seruare. » Quibus auditis magno mulier pauore perterrita coepit seruata libenter erogare pauperibus. (Alors qu'ils progressaient dans la voie qu'il leur avait tracée, le bienheureux Séverin apprit par une révélation divine qu'une veuve nommée Procula avait caché de grandes quantités de grains. Il la fit comparaître en public et lui fit de violents reproches : « Pourquoi », lui dit-il, « toi qui es de naissance noble, te montres-tu la servante de la cupidité, l'esclave de la convoitise, ce qui est, selon l'enseignement de l'Apôtre, de 'l'idolâtrie' ? Voici que le Seigneur dans sa miséricorde veille sur ses serviteurs et toi, tu ne pourras rien faire de ce que tu as mal acquis, à moins que tu n'aïles jeter dans les flots du Danube les provisions de grains que tu as dissimulées par dureté de coeur et que tu ne témoignes ainsi à l'égard des poissons d'une humanité que tu as refusée aux hommes : Aide-toi donc toi-même plus encore que les pauvres avec les réserves que tu as cru devoir faire jusqu'ici, alors que le Christ a faim. » À ces mots, cette femme, frappée d'une grande terreur, se mit à distribuer de bon coeur aux pauvres les réserves qu'elle avait amassées.)

¹²² V.Seu.Nor. 17: *Pro decimis autem, ut diximus, dandis, quibus pauperes alerentur, Norici quoque populos missis exhortabatur epistolis.* (Il exhortait également par ses lettres la population du Norique à verser les dîmes qui lui permettaient de nourrir les pauvres.)

¹²³ V.Seu.Nor. 17 et 18.

¹²⁴ Greg., Dial. II, 21 : *Petrus. Dic, quaeso te : numquidnam credendum est huic Dei famulo semper prophetiae spiritum adesse potuisse, an per interualla temporum eius mentem prophetiae spiritus inplebat ?* (Pierre. Auriez-vous la bonté de me dire si ce serviteur de Dieu a pu avoir continuellement l'esprit de prophétie, ou si c'est seulement par intervalles que cet esprit de prophétie le remplissait ?)

¹²⁵ Le fait de donner des vêtements peut également être vu comme un développement à plus grande ampleur de l'acte de charité habituel des saints dans leurs jeunes années : Martin coupe son manteau, Césaire et Médard donnent leurs habits à des pauvres.

¹²⁶ V.Eut. La scène est presque une multiplication de vêtements, puisque, avec deux vêtements, il habille une multitude de pauvres.

ouvre un hôpital et l'équipe¹²⁷. Dans la mesure où le saint est qualifié de *medicus* au sens spirituel dans la Vie, cette information met nettement en parallèle son action de gestion et son œuvre religieuse. Senoch rend public l'argent des offrandes reçues pour que les endettés puissent y puiser¹²⁸. Nizier de Trèves défend les biens des pauvres de sa future cité avant même sa consécration officielle comme évêque¹²⁹. Paterne dit au roi Childebert de s'occuper des pauvres¹³⁰.

Certains saints aménagent également leur territoire pour aider les habitants : Senoch fait construire des ponts pour simplifier la traversée des rivières¹³¹. Ours ordonne la construction d'un moulin sur l'Indre pour faciliter la vie de ses moines¹³².

Plus largement, les saints négocient les droits des habitants du territoire dont ils se font les protecteurs. Germain d'Auxerre se rend à Arles pour réclamer l'allègement de l'impôt qui pèse sur ses concitoyens, patronage terrestre que Constance met immédiatement en parallèle avec un patronage céleste :

Assurément l'attente de sa propre cité appelait le bienheureux Germain de ses vœux redoublés car il avait coutume de la protéger tant auprès de la majesté divine que parmi les tempêtes de ce monde. En effet le paiement d'un impôt extraordinaire et d'innombrables contraintes avaient accablé ses concitoyens, comme des orphelins privés de leur père. Les abandonnés retrouvent son appui, il reconnaît les causes valables, s'afflige de leurs tristesses et, pour leur tranquillité et leur repos, après les dangers de la mer il se lance dans les

¹²⁷ V.Caes. I, 20: *Infirmis uero adprime consuluit, subuenitque eis, et spatiosissimam deputauit domum, in qua sine strepitu aliquo basilicae opus sanctum possint audire ; lectos, lectuaria, sumptos cum persona quae obsequi et mederi possit, instituit.* (Mais avant tout il prit des mesures pour venir en aide aux malades et il leur assigna une très vaste maison dans laquelle, sans être gênés par aucun bruit, ils pourraient écouter le saint office de la basilique. Il pourvut aux lits, à la literie, à la dépense et s'assura les services d'une personne capable de les servir et de les soigner.)

¹²⁸ V.Patr. XV, 1 : *Conferebat ei deuotio fidelium plerumque pecuniam, sed non eam in abditis loculis, sed in pauperum marsupiiis condebat, illud dominici eloquii oraculum saepe commemorans : Nolite thesaurizare uobis thesaurum super terram, quia, ubi fuerit thesaurus tuus, illic erit et cor tuum. Dabat enim hic quae accipiebat pro Dei intuitu in diuersis necessitatibus indigentum. Vnde factum est, ut in uita sua de his amplius quam ducentos a nexu seruitutis debitive onere subleuasset.* (La dévotion de la plupart des fidèles lui fournissait fréquemment de l'argent qu'il déposait non dans des lieux cachés, mais dans la bourse des pauvres, en se remémorant souvent cet oracle prononcé par le Seigneur : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre car là où aura été ton trésor, là aussi sera ton cœur ». Ce qu'il recevait, il le donnait en effet, par égard pour Dieu, pour subvenir aux divers besoins des indigents. D'où il résulte que, durant sa vie, il délivra plus de deux cents d'entre eux des liens de la servitude et du fardeau des dettes.

¹²⁹ V.Patr. XVII, 1.

¹³⁰ V.Pat. 15, 44

¹³¹ V.Patr. XV, 3.

¹³² V.Patr. XVIII, 3.

fatigues d'un voyage par terre, afin de chercher à obtenir des adoucissements pour sa cité¹³³.

Après un miracle qui prouve sa sainteté d'origine divine, la guérison de la femme d'Auxiliaris préfet des Gaules, Germain obtient comme remerciement la levée de la charge financière qui pesait sur les Auxerrois¹³⁴.

De même, Allyre, à qui le roi veut offrir une récompense financière après un miracle, choisit de demander à la place un avantage pour sa cité :

À la vue de ce miracle, l'empereur offre au saint évêque d'immenses tas d'or et d'argent. Mais celui-ci, les refusant avec indignation, obtint, à sa demande, que le tribut versé en nature sous forme de blé et de vin par la cité arverne, fût – parce que son transport jusqu'au magasin impérial comportait de grandes difficultés – acquitté désormais en or¹³⁵.

De manière beaucoup moins détaillée, Venance Fortunat dit qu'Aubin d'Angers se préoccupe de la « défense des citoyens¹³⁶ ».

Un certain nombre de miracles accomplis par les saints a de même une utilité pour la communauté dont ils sont les dirigeants. Ces miracles collectifs jouent le même rôle dans la narration que les actions plus matérielles. Rentrent dans cette catégorie les multiplications ou découvertes de nourriture¹³⁷, les intempéries vaincues pour le groupe entier¹³⁸, les incendies qui menacent la collectivité maîtrisés¹³⁹, les épidémies stoppées¹⁴⁰ et autres catastrophes vétéro-testamentaires¹⁴¹.

¹³³ V.Germ.Autiss. 19 : *Certe expectatio propriae ciuitatis beatum Germanum uotis duplicibus ambiebat, quam et apud maiestatem diuinam et inter mundi procellas seruare consueuerat. Tributaria enim functio praeter solitum et necessitates innumerae ciues suos quasi pupillos orbatos parente, depresserant. Recipiunt praesidium destituti, agnoscit causas, meroribus congemiscit et pro quiete uel requie, quaesiturus remedia ciuitati, post marina discrimina labores terrenae expeditionis ingreditur.*

¹³⁴ V.Germ.Autiss. 24: *Acceptis itaque ex uoluntate beneficiis, optatum leuamen propriae detulit ciuitati, licet in se maximum ciuibus et remedium referret et gaudium.* (Ayant accepté les cadeaux qu'on voulait lui faire, Germain rapporta à sa propre cité le dégrèvement souhaité, quoique ce fût surtout en sa personne qu'il rapportait à ses concitoyens réconfort et joie.)

¹³⁵ V.Patr. II, 1: *Quod miraculum imperator cernens, inmensos auri argentiq[ue] cumulos sancto offert sacerdoti. Quod ille exsecrans ac refutans, hoc obtenuit, ut Auerna ciuitas quae tributa in specie triticea ac uinaria dependebat in auro dissolueret, quia cum graui labore poenu inferebantur imperiali.*

¹³⁶ V.Alb. 9, 25 : *in defensione ciuis.*

¹³⁷ V.Seu.Nor. 28 (huile infinie, miracle inspiré de l'histoire d'Elisée) ; Greg., Dial. II, 29 (surabondance d'huile).

¹³⁸ V.Nic. 6 ; V.Caes. I, 26 (obtient la pluie contre la sécheresse) ; V.Caes. II, 37.

¹³⁹ V.Patr. VI, 6 ; V.Caes. II, 38.

¹⁴⁰ V.Germ.Autiss. 8 ; V.Patr. VI, 6 ; V.Patr. XVII, 4.

¹⁴¹ V.Seu.Nor. 12 (invasion de sauterelles).

II. 2. 3. Les responsabilités juridiques

Les saints interviennent également dans des questions de droit public en discutant des punitions reçues et en se souciant du sort des prisonniers intra-urbains¹⁴², ils ont un rôle de juges ou de garants de la justice. Just de Lyon doit s'exiler à cause de sa défense d'un prisonnier. Germain d'Auxerre¹⁴³ fait, miraculeusement, sortir des prisonniers injustement enfermés¹⁴⁴, de même que, un siècle plus tard, Germain de Paris¹⁴⁵. Geneviève influence les décisions du roi¹⁴⁶. Lupicin défend, à distance cependant,

¹⁴² Captifs différents des captifs de guerre.

¹⁴³ Brigitte Beaujard (Beaujard, 1995) détaille le rôle juridique qu'occupent Germain d'Auxerre, Aignan et Médard.

¹⁴⁴ V.Germ.Autiss. 36 : *Quadam die, dum plateam latissimam turbis angustatus ingreditur, carcerem refertum uinctis supplicia et mortem expectantibus praeteribat. Qui, agnito transitu sacerdotis, unum clamorem conlatis uocibus sustulerunt. Causam requirit, agnoscit ; custodes euocat, subtrahuntur. Diuersae enim palatii potestates miserorum turbam in ergastuli illius nocte damnauerant. Quo se uerteret, misericordia non habebat. Tandem ad notum recurrit auxilium et quod difficile erat ab hominibus impetrari, a maiestate deposcit. Gressum diuertit ad carcerem, cernuus in orationem membra prosternit. Tum uero Dominus noster adstantibus populis gratiam quam famulo suo tribuerat, ostendit. Clusura uinculis et sera constricta dissoluitur, repagula ferrata dissiliunt ; diuina pietas reserat quod meditatio humanae crudelitatis artauerat. Procedit ad libertatem turba de uinculis exhibens uacua onera catenarum, tenens nexus quibus antea tenebatur. Relinquitur carcer innocens aliquando quia uacuus, et praecedente pietatis triumpho turba miserorum gremio ecclesiae gaudens infertur.* (Certain jour, pénétrant sur une très vaste place, et serré de près par les foules, il passait devant une prison remplie d'hommes enchaînés dans l'attente des supplices et de la mort. Ceux-ci, ayant appris le passage de l'évêque, poussèrent de toutes leurs voix réunies une seule clameur. Germain en demande la cause, l'apprend, fait appeler les gardiens qui se dérobent. En effet divers dignitaires du palais avaient fait condamner une foule de malheureux à l'obscurité de cet ergastule. Sa pitié ne savait où s'adresser. Enfin il a recours à une aide qu'il connaissait bien et ce qui était difficile à obtenir des hommes, il l'implore de la majesté divine. Germain détourne sa marche vers la prison, se prosterne en prières face contre terre. Alors, Notre-Seigneur montra à la foule des assistants la puissance qu'il avait accordée à son serviteur. La fermeture que maintenaient chaînes et verrou se défait, les barres de fer se brisent ; la bonté divine rouvre ce que la cruauté humaine avait délibérément fermé. La foule s'avance hors des liens vers la liberté, brandissant le vain poids des chaînes, tenant les liens qui la tenaient auparavant. La prison est abandonnée, enfin innocente puisque vide, et la foule des malheureux, précédée d'un triomphal et pieux cortège, est introduite au sein de l'église en liesse.)

¹⁴⁵ V.Germ.Paris. 30 et 67.

¹⁴⁶ V.Gen. 26 : *Cum esset gentiles Childericus rex Francorum, ueneratione qua eam dilexit effari nequeo, adeo ut vice quadam, ne uinctus, quos interemere cogitabat, Genuvefa abreperet, egrediens urbem Parisiorum, portam claudi precepit. Adubi ad Genovefa per fidus internuntius regis deliberatio peruenit, conuestim ad liberandas animas properans direxit. Non minimum populi mirantes fuit spectaculum, quemadmodum se porta civitatis inter manus eius sine clave reseravit. Sicque regem consecuta, ne uictorum capita amputarentur, obtenuit.* (Je ne saurais dire avec quelle vénération la chérissait le roi des Francs Childéric, bien que païen : c'en était au point qu'une fois qu'il quittait la ville de Paris, il prescrivit qu'on fermât la porte pour éviter que Geneviève ne ravît des prisonniers qu'il méditait d'exécuter. Dès que des messagers de confiance eurent informé Geneviève de la décision du roi, elle se précipita immédiatement pour libérer ces personnes. Les gens assistèrent à un spectacle bien étonnant quand la porte de la cité s'ouvrit sous ses mains, sans clé. Et c'est ainsi qu'ayant rejoint le roi, Geneviève obtint qu'on ne décapitât pas les prisonniers.)

Agrippin iniquement accusé¹⁴⁷. Césaire limite le nombre de coups¹⁴⁸, empêche qu'on lapide un homme qui l'avait fait exiler¹⁴⁹. Nizier de Lyon intervient dans une affaire juridique, ce qui lui vaut des ennuis avec la population¹⁵⁰. Aubin, par des outils juridiques, obtient la sortie des prisonniers enfermés dans une tour¹⁵¹. Quintien fait libérer un prisonnier injustement arrêté¹⁵². Benoît permet à un homme d'échapper à la sanction de son créancier¹⁵³.

Germain d'Auxerre se place même dans une position de magistrat interrogateur quand il force un coupable de vol à se dénoncer :

¹⁴⁷ V.Patr.Iur. 96-110.

¹⁴⁸ V.Caes. I, 25: *Hoc etiam specialius seruis Dei studuit custodire, ut siue de seruis seu de ingenuis obsequentibus sibi numquam extra legitimam disciplinam, id est XXXVIII quisquis peccans acciperet.* (Le serviteur de Dieu veille aussi tout spécialement à ce qu'on observe qu'aucun pécheur dépendant de lui, qu'il fût esclave ou homme libre, ne reçoive jamais plus de la peine légale, soit trente-neuf coups.)

¹⁴⁹ V.Caes. I, 24: *Post haec comperta innocentia beati uiri poscit nefarius princeps, quatinus sanctus antistes ad pristinam reuerteretur ecclesiam, seque ciuitati pariter praesentaret et clero ; accusatorem uero eius lapidari rex praecepit. Iamque cum lapidibus populi concurrentes, subito ad aures eius iussio regis peruenit ; statim festinus adsurgens intercessione sua uir sanctus non tam uindictae suae accusatorem dari uoluit, quam supplicatione propria maluit paenitentiae reseruari, ut animam eius per paenitentiam curaret Dominus, quam per falsam proditorem captiuam fecerat inimicus, et domestico hosti clementer indulgens, antiquum aduersarium in una causa conscientia pura bis uinceret.* (Après ces événements, l'innocence du bienheureux étant reconnue, le prince malfaisant ordonne que le saint évêque retourne à son ancienne église et se présente à la fois à la cité et au clergé ; quant à son accusateur le roi prescrit qu'il fût lapidé. Déjà le peuple s'assemblait avec des pierres lorsque, soudain, l'ordre du roi parvint aux oreilles du saint homme. Aussitôt, se levant rapidement, il refusa par son intercession que son accusateur soit livré à sa vengeance, préférant par sa supplication personnelle le réserver pour la pénitence, afin que le Seigneur guérisse par la pénitence son âme que l'Ennemi avait rendue captive par une fausse dénonciation ; et pardonnant avec bonté à l'hostilité d'un familier, deux fois dans un seul procès, il vainquit par la pureté de sa conscience l'antique Ennemi.)

¹⁵⁰ V.Patr. VIII, 3.

¹⁵¹ V.Alb. 16, 44.

¹⁵² V.Patr. IV, 4.

¹⁵³ Greg., Dial. II, 27 : *die quadam fidelis uir quidam, necessitate debiti compulsus, unum sibi fore remedium credidit, si ad Dei uirum pergeret et quae eum urgueret debiti necessitas indicaret. Venit itaque ad monasterium, omnipotentis Dei famulum repperit, quia a creditore suo pro duodecim solidis grauiter adfligeretur intimaui. Cui uenerabilis pater nequaquam se habere duodecim solidos respondit, sed tamen eius inopiam blanda locutione consolatus, ait : « Vade, et post biduum reuertere, quia deest hodie, quod tibi debeam dare. » In ipso autem biduo more suo in oratione fuit occupatus. Cum die tertio is, qui necessitate debiti adfligebatur, rediit, super arcam uero monasterii, quae erat frumento plena, subito tredecim solidi sunt inuenti. Quos uir Dei deferri iussit et adflicto petitori tribuit, dicens ut duodecim redderet et unum in expensis propriis haberet.* (Un bon chrétien, forcé d'acquitter une dette criarde, crut qu'il n'y avait pour lui d'autre moyen de s'en tirer que d'aller trouver l'homme de Dieu et de lui exposer l'extrémité où le mettait cette dette. Il arrive donc au monastère, trouve le serviteur de Dieu tout-puissant, lui confie les tracas affreux que lui cause son créancier pour la somme de douze sous. Le vénérable Père répond qu'il n'a pas douze sous, mais tout de même, pour consoler son indigence, il lui dit gentiment : « Allez. Revenez dans deux jours. Je n'ai pas aujourd'hui de quoi vous donner. » Pendant ces deux jours, selon son habitude, il fut tout en prière. Le troisième jour, le débiteur aux abois revient, et voici que sur le coffre du monastère qui était plein de froment, tout d'un coup on trouva treize sous. L'homme de Dieu ordonne de les apporter et de les remettre au quémandeur affligé, en lui disant de rendre douze sous et d'en garder un pour ses dépenses personnelles.)

Germain le sonde en l'interrogeant sévèrement, disant qu'il n'était pas possible que la mauvaise action commise restât cachée, et il ordonne à l'ennemi, instigateur habituel des mauvaises actions d'avouer rapidement la stricte vérité. Mais l'esprit mauvais refusa par méchanceté, de reconnaître le crime qu'il avait commis. Alors l'évêque saisi d'une sainte indignation fit comparaître le coupable qui niait au milieu du peuple et, sans retard il sort pour célébrer la messe, et, après avoir envoyé sa salutation solennelle à la foule, il se prosterne de tout son long en prière. Aussitôt le malheureux, à la fois prisonnier et serviteur de l'ennemi, reste suspendu dans les airs : l'église est remplie de ses cris, toute la foule s'émeut, et, comme s'il était environné de flammes, il appelle à grands cris l'évêque à son secours, avoue le crime qu'il avait commis. Enfin le très bienheureux se relevant de sa prière s'avance vers le podium : il fait venir le possédé, examine et éclaircit toute l'affaire. Les pièces de monnaie sont tirées de leur cachette, la clameur de la foule s'élève, proclamant d'une seule voix le mérite de Germain et la puissance divine, et par le même miracle le volé recouvra son argent, le possédé obtint la délivrance¹⁵⁴.

Même si la scène est ensuite présentée comme un exorcisme, elle commence avec un lexique judiciaire (*furti auctor, examinatio, facinus, imperat, crimen, produci*) et s'inscrit dans la continuité des responsabilités antérieures juridiques de Germain encore laïc¹⁵⁵. La victime du vol, en outre, est un fonctionnaire impérial chargé du transport des impôts¹⁵⁶, ce qui fait de l'acte de Germain un service au pouvoir tout autant qu'un miracle

¹⁵⁴ V.Germ.Autiss. 7 : *Quem cum districta examinatione discuteret, dicens fieri non posse ut admissum facinus lateret, inimico, per quem fieri praua consueuerant, imperat ut ueri fidem celeriter fateatur. Sed nequam spiritus crimen a malitia, quod commiserat, denegauit. Tum uero pia commotio sacerdotis produci infitiantem praecepit in populo. Nec mora, missam celebraturus egreditur, praemissaque in plebem salutatione sollempni, in oratione tota corporis strage prosternitur. Statimque infelix inimici et captiuus pariter et minister in sublime suspenditur, ecclesia eius clamore completur, plebs uniuersa turbatur, et quasi flammis circumdatus, cum uoce maxima nomen inuocat sacerdotis, crimen quod commiserat confitetur. Tandemque uir beatissimus, ex oratione consurgens, accedit ad podium ; euocat aestuantem, omnia discutit, uniuersa cognoscit. Solidi de latebris proferuntur, clamor popularis adtollitur, et uno ore Germani meritum et diuinitatis potentia praedicatur, eodemque miraculo et deceptus pecuniam et obsessus recepit sospitatem.*

¹⁵⁵ V.Germ.Autiss. 1 : *professione aduocationis* (profession d'avocat).

¹⁵⁶ V.Germ.Autiss. 7 : *Qui cum princeps praesidalis militaret officii, exactos a prouincialibus solidos ad iudicem deferebat.* (Comme il était à la tête des bureaux du gouverneur, il lui rapportait l'argent perçu sur les habitants de la province.)

religieux. La même scène se reproduit à un degré moindre au chapitre 20 : sans interrogatoire, le saint amène toutefois celui qui lui a volé sa monture à la lui rendre.

II. 3. Un protecteur en temps de guerre

Une partie des activités publiques des saints pour leur communauté est liée au contexte politique durant lequel ils ont vécu et durant lequel furent rédigées les Vies de notre corpus, le basculement de l'Empire romain d'Occident aux royaumes germaniques dans la moitié ouest du bassin méditerranéen.

II. 3. 1. La libération des captifs

Cette protection de la cité passe aussi par le rachat des prisonniers, réalité fréquente qui s'inscrit dans le contexte des invasions barbares et des conflits entre les différents peuples germaniques installés dans l'ouest de ce qui fut l'Empire romain. Une grande partie des évêques, et quelques abbés, à partir du V^e siècle ont ce souci. C'est le cas d'Hilaire d'Arles¹⁵⁷, Épiphane, Lupicin du Jura¹⁵⁸, Césaire¹⁵⁹, Vivien, Séverin du Norique¹⁶⁰, Germain de Paris¹⁶¹, Aubin¹⁶². Ce dernier fait également racheter une prisonnière noble en particulier : Aethérie¹⁶³.

La *Vie de Vivien*, plus particulièrement, est centrée sur cet événement qui occupe les chapitres 4 à 6. Le saint se déplace, se rend de Saintes à Toulouse pour racheter ses concitoyens capturés pour n'avoir pas pu payer leurs impôts¹⁶⁴. L'hagiographe développe longuement l'injustice à laquelle les Saintais ont été exposés, avec une présentation assez précise des considérations financières en jeu :

¹⁵⁷ V.Hil.Arel. 11 : *Ita uiscera eius misericordia quatiebat et pietas, ac si solus ad redimendum paginis caelestibus urgeretur. Tractauit, secum deliberauit, effecit, ut sacra ministeria captiuis potius solatia quam praestarent ecclesiis ornamenta.* (La miséricorde et la bonté remuaient ses entrailles comme s'il était le seul que le texte sacré poussât à l'oeuvre du rachat. Il conçut, il délibéra en lui-même, il fit que les vases sacrés servent plutôt au soulagement des captifs qu'à la parure des églises.)

¹⁵⁸ V.Patr.Iur. 92-95.

¹⁵⁹ V.Caes. I, 32; 37; 38; 44.

¹⁶⁰ V.Seu.Nor. 19.

¹⁶¹ V.Germ.Paris. 72.

¹⁶² V.Alb. 9, 25: *in redemptione captiuorum.*

¹⁶³ V.Alb. 12, 33.

¹⁶⁴ R. Mathisen (Mathisen, 1984) propose un panorama complet des devenirs des aristocrates aquitains sous domination wisigothique.

Il arriva que, au temps des Goths, sous la domination du roi Théodoric, un impôt insupportable fut instauré pour les citoyens de Saintes de telle sorte que, privés de leurs biens, ils furent en très grand nombre assujettis et perdirent leur statut d'hommes libres. En plus des biens spoliés, les Goths convoitèrent non seulement les propriétés des gens de classe moyenne mais aussi celles de l'ensemble des nobles et, enflammés par la torche de l'avidité, ils établirent que tous seraient déportés vers la ville de Toulouse, enchaînés, avec une audace sans mesure, de telle sorte que, en les ayant arrachés à leur vie, ils assouvissaient leur ambition de rapine avec une insupportable impudence et, en l'absence définitive des habitants, les barbares possédaient tout ce qu'ils avaient convoité¹⁶⁵.

L'action de Vivien est alors décrite avec la métaphore évangélique du bon pasteur¹⁶⁶, image que l'on retrouve dans les Vies qui rapportent la lutte contre des Barbares en armes¹⁶⁷. Vivien va jusqu'à mettre sa vie en danger pour les siens, l'hagiographe proposant un portrait particulièrement pathétique de son voyage :

C'est pourquoi, brisé par le grand âge, comme il ne pouvait pas supporter de faire une si longue route, puisque, surtout, ses membres étaient épuisés par l'abstinence des jeûnes, bien qu'élevé par l'esprit, humble par son mode de vie, il se mit en quête d'un chariot pour le transporter, de telle sorte que le très saint pontife piétina avec un saint dégoût la pompe des orgueilleux¹⁶⁸.

¹⁶⁵ V.Viu. 4: [...] *accidit ut Gothorum tempore, rege Theodoro dominante, Sanctonis civibus intolerabilis statueretur iniunctio, ita ut, amissis facultatibus, subderentur maxime statum perdere libertatis. Cumque ablatis opibus non solum mediocrium personarum, sed etiam cunctorum nobilium praesidium inhiantes, facula cupiditatis accensi, statuerunt, ut ad Tolosanam urbem cunctos in vinculis inmoderata praesumptione pertraherent, ut cum extorsissent vitam, ambitum rapinae suae intolerabili praesumptione complerent et, cessantibus incolis, quicquid inhiaverant, barbari possiderent.*

¹⁶⁶ V.Viu. 4 : *sacrilegum esse credens ne, pastore posito, oves dominicas lupus traheret in rapinam* (croyant qu'il serait sacrilège que, alors qu'il était en position de pasteur, le loup entraîne en captivité les brebis du Seigneur).

¹⁶⁷ C'est particulièrement frappant dans la *Vie d'Aignan*, aspect sur lequel nous reviendrons plus loin (Chapitre 7, II. 3. 2).

¹⁶⁸ V.Viu. 4 : *Itaque confractus senio, dum tanti itineris cursum sustinere non posset, cum praecipue essent membra eius per abstinentiam contrita ieiuniis, carri vehiculum quamvis altus mente, humilis habitu perquisivit, ut superbiorum pompam sacratissimus pontifex sancta quadam abiectioe calcaret.*

Il ne s'agit donc pas simplement de racheter les captifs à distance, mais de venir libérer les siens en souffrant pour eux, sur le modèle christique. Arrivé à Toulouse, il se fait connaître par un miracle qui attire l'attention du roi, ce qui lui permet de négocier la libération de ses concitoyens dans un banquet dont le récit est inspiré de la *Vie d'Épiphane*¹⁶⁹.

Séverin du Norique, quant à lui, plaide pour les Romains emprisonnés par Giso, la femme du roi, et, malgré son refus, obtient leur libération grâce à un miracle¹⁷⁰. La *Vie de Césaire* a la particularité, quant à elle, de donner une exégèse de cet acte. Les captifs sont « le vrai temple¹⁷¹ » pour qui il est acceptable de vendre les ornements¹⁷² du « temple », le risque étant que les prisonniers ne deviennent « ariens, juifs ou esclaves¹⁷³ », la perte de liberté civique étant mise sur le même plan que la perte de la foi orthodoxe.

Pour donner un garant à leur interprétation, les hagiographes font intervenir le saint au discours direct en lui faisant défendre la hiérarchie entre bien de l'Église et nécessité de libérer les captifs :

En agissant ainsi, loin d'enlaidir l'Église, il l'orna et la protégea. Il fit ouvrir pour ses fils les entrailles de la mère ; il ne les a pas fermées. Très souvent il parlait ainsi : « Je voudrais bien, pourtant, que certains de messeigneurs les évêques ou tout autre membre du clergé me disent et m'expliquent, eux qui, par je ne sais quel amour du superflu, refusent de donner, en faveur des esclaves du Christ, de l'argent ou de l'or insensible tiré des trésors donnés au Christ ; je voudrais bien, dis-je, qu'ils me disent, au cas où ces malheurs leur arriveraient à eux, s'ils désireraient ou non être libérés grâce à ces trésors insensibles ou si, par hasard, ils considéreraient comme sacrilège que quelqu'un leur vienne en aide grâce à de petits présents faits à Dieu. Je ne crois pas contraire à Dieu, qui s'est livré lui-même pour le rachat de l'homme, de donner en rançon des objets de son culte. » Nous voyons par là que certains

¹⁶⁹ Courcelle, 1947.

¹⁷⁰ V.Seu.Nor. 8.

¹⁷¹ V.Caes. I, 32: *ueri templi*.

¹⁷² Le texte décrit l'état encore actuel au moment de l'écriture de l'Église d'Arles après cette vente, comme une preuve historique.

¹⁷³ V.Caes. I, 32: *Arrianus [...] aut Iudaeus, aut [...] seruus*.

louent, certes, la conduite du saint homme, qui cependant ne l'imitent aucunement. N'est-ce pas dans du verre que le sang du Christ a resplendi et à du bois que son corps très précieux a été suspendu pour nous¹⁷⁴?

Le chapitre qui suit propose un développement sur l'histoire récente d'Arles jamais détruite malgré les différents changements de dirigeants et confirme le rôle de Césaire comme patron céleste en prolongation de son rôle terrestre.

Dans la Vie de Germain de Paris¹⁷⁵, Venance Fortunat marque nettement la lecture spirituelle qu'il faut faire de la libération des captifs et des prisonniers en assimilant les geôles aux Enfers et à la mort : le saint libère les gens enfermés dans une « prison souterraine » à Orléans (chap. 67), il les extrait d'une prison comparée à un tombeau (chap. 61). L'évêque prend alors une figure christique et son acte protecteur est déjà à la fois céleste et terrestre.

II. 3. 2. Un défenseur militaire

Le degré ultime de protection de la cité se trouve dans le rapport des saints aux armées ennemies qui se massent aux portes de leur ville. Le saint, habituellement un *miles Christi* et rodé au combat spirituel, se trouve confronté à un combat humain matériel. Dans ces scènes, au modèle du patron, s'ajoute celui du général.

Le saint se fait alors protecteur en tant qu'ambassadeur, porte-parole de ses concitoyens ou des peuples qui lui ont demandé secours. C'est le cas de Germain d'Auxerre face au roi des Alains, Goar, présenté comme à la fois cruel et païen. Il obtient gain de cause en s'opposant physiquement à l'avancée de son armée au nom des Bagaudes armoricains opprimés¹⁷⁶. De même, plus tard, il va à Ravenne pour plaider pour leur

¹⁷⁴ V.Caes. I, 33: *Ornauit enim per hoc et tutauit, non deformauit ecclesiam ; aperire fecit filiis matris uiscera, non dampnari ; hoc saepissime dicens : « Velim tamen dicerent darentque mihi rationem aliqui mei domini sacerdotes, siue reliquis clerus, qui nescio quo superfluitatis amore nolunt dare insensibile argentum aut aurum de donariis Christi pro mancipiis Christi ; uelim, inquam, dicerent, si sibimet casualiter ista aduersa contingerent, utrum se cuperent istis insensibilibus liberari donariis ; aut forsitan sacrilegum computarent, si his aliquis de diuinis munusculis subueniret. Non credo contrarium esse Deo de ministerio suo redemptionem dari, qui se ipsum pro hominis redemptione tradidit. » Videmus ex hoc aliquos laudare quidem factum sancti uiri, et tamen nullatenus aemulari. Nonne in uitro sanguis Christi et in ligno corpus pretiosissimum eius pro nobis pependit et fulsit ?*

¹⁷⁵ Le relevé suivant est repris à B. Dumézil et A. Wagner (Dumézil et Wagner 2022, p. 74-75).

¹⁷⁶ V.Germ.Autiss. 28; *Occurrit in itinere, iam progresso, et armato duci inter suorum cateruas opponitur, medioque interprete primum precem supplicem fundit, deinde increpat differentem, ad extremum manu iniecta, freni habenas inuadit atque in eo uniuersum sistit exercitum.* (Il marche au-devant

cause, même si son ambassade échoue à cause des réalités politiques. Le court chapitre 40 est singulièrement historique au milieu de nombreux récits de miracles et propose une brève analyse des enjeux politiques qui expliquent l'échec de Germain :

Germain aurait assurément gagné selon son gré la cause du pays armoricain, qui avait imposé la nécessité de ce voyage, en obtenant l'amnistie et la paix générale, si la perfidie de Tibatto n'avait ramené ce peuple instable et indiscipliné à sa révolte passée. De ce fait, la médiation de l'évêque devint inutile et la confiance impériale fut déçue par cette tromperie. Cependant Tibatto expia rapidement sa perfide audace, en raison de ses fourberies sans nombre¹⁷⁷.

L'hagiographe a soin de d'écarter la responsabilité du saint qui apparaît moins comme le représentant d'un peuple ici que comme le garant d'un traitement juste de la population en fonction de ses choix. Parti pour plaider la cause des Bagaudes¹⁷⁸ opprimés durement par Goar sur ordre du pouvoir impérial, son action s'arrête lorsque Tibatto soulève ce peuple contre l'empereur. Germain, alors, n'intervient plus en leur faveur car leur péché de rébellion (et de manque de foi dans l'émissaire) est sans doute trop grave pour que le saint puisse encore les prendre en miséricorde.

Aignan et Loup, selon leurs Vies du milieu du VI^e siècle, font de même face aux Huns. L'évêque d'Orléans, tout d'abord, entreprend un périple à travers la Gaule pour prévenir le préfet Aetius de la menace qui pèse sur sa cité, ce qui lui donne, à lui aussi, un rôle d'ambassadeur des siens (chap. 3 à 7). L'hagiographe le qualifie alors de *nostrae salutis uiator*.

Il se rend ensuite auprès d'Attila pour intercéder pour sa cité (chap. 9), puis, le pillage ayant commencé, il apparaît miraculeusement au patrice Egidius afin de lui faire

d'eux sur la route et barre le passage au chef, qui déjà s'avance en armes au milieu de ses bandes. Au moyen d'un interprète, il lui adresse d'abord une prière suppliante, puis il apostrophe celui qui le repousse, enfin, de sa main tendue, il saisit la bride du mors et arrête là toute l'armée.)

¹⁷⁷ V.Germ.Autiss. 40 : *Causam sane Armoricanae regionis quae necessitatem peregrinationis indixerat, obtenta uenia et securitate perpetua, ad proprium obtinisset arbitrium, nisi Tibattonis perfidia mobilem et indisciplinatum populum ad rebellionem pristinam reuocasset. Quo facto et intercessio sacerdotis euanuit et imperialis credulitas circumscriptione frustrata est. Qui tamen pro calliditate multiplici breui poenas perfidae temeritatis exsoluit.*

¹⁷⁸ Le résumé le plus complet de l'Histoire des Bagaudes se trouve dans Sánchez León *et al.*, 1996, vol. 603.

prendre conscience de l'urgence militaire à laquelle la cité d'Orléans est confrontée (Chap. 10).

L'intégralité de l'histoire se veut cependant représentée sous un jour tant spirituel que civique puisque l'hagiographe file la métaphore du bon pasteur qui protège ses brebis, ce qui fusionne patron terrestre et patron céleste : « Aignan, comme le bon Pasteur, était animé par l'amour de ses brebis ¹⁷⁹ », « il demanda un secours pour son troupeau ¹⁸⁰ », « demandant [à Attila] que le sang de ses brebis ne soit pas versé ¹⁸¹ », « il m'a confié ce troupeau à garder ¹⁸² », « demandant à la divine miséricorde d'être digne de conserver intact son troupeau des avides bêtes féroces qui encerclaient son enclos ¹⁸³ ».

En contraste, justement, les Huns, et surtout leur chef Attila, sont présentés comme des êtres à la limite de l'humanité. Ils « écument de rage ¹⁸⁴ » et leur roi est « très cruel et plus monstrueux que tous les autres rois pour ce qui est du crime ¹⁸⁵ ». Plus, même, quand Aignan dit à ses concitoyens de se protéger, il leur dit de se préparer « pour repousser les tromperies du diable ¹⁸⁶ ». Il y a donc une assimilation entre la lutte contre le barbare et la lutte contre le diable, ce qui rapproche encore plus combat terrestre et combat spirituel.

L'action d'Aignan est, en outre, particulièrement fortement rattachée au lieu sur lequel elle s'exerce. L'évêque, en effet, pendant le siège, fait le tour de la ville en psalmodiant. Il redouble ainsi les remparts de la ville : aux murs physiques s'ajoute la barrière que représente sa protection spirituelle, que le cercle qu'il forme autour de la cité matérialise. Là où passe le saint reste le résultat de son intercession.

Cette pratique d'Aignan sur les remparts se retrouve dans la *Vie de Quintien*. En effet, le saint, devenu évêque de Clermont, fait le tour des remparts de la ville assiégée par Thierry en priant pour sa sauvegarde : « le saint de Dieu fait de nuit le tour des murailles en psalmodiant ¹⁸⁷ ». Ces pratiques, à l'échelle de la ville, ne sont pas sans évoquer le rite des rogations ¹⁸⁸ qui se développe à la même époque.

¹⁷⁹ V.Anian. 1 : *Anianus [...] ut bonus pastor ouium amore tenebatur.*

¹⁸⁰ V.Anian. 1 : *suo ouili petit suffragium.*

¹⁸¹ V.Anian. 9 : *rogans ut ne ouium suarum sanguis esset effusio.*

¹⁸² V.Anian. 9 : *hunc ouilem mihi tradidit custodiendum.*

¹⁸³ V.Anian. 10 : *diuinam misericordiam exorans ut a rapacibus feris, cauli suo circumeuntibus, gregem suum custodire dignaretur inlesum.*

¹⁸⁴ V.Anian. 9 : *rabiae saeuientes.*

¹⁸⁵ V.Anian. 8 : *seuissimus Attila et inmanior omnium regum scelere.*

¹⁸⁶ V.Anian. 8 : *ad repellendas uersutias diaboli.*

¹⁸⁷ V.Patr. IV, 2 : *sanctus Dei muros eius per noctem psallendo circuiret.*

¹⁸⁸ Les Rogations sont instaurées en 465 par Mamert de Vienne et officiellement fixées en Gaule par le concile de Vienne (canon 27) en 511 (Maraval, 2015, p. 241).

Hors contexte militaire, mais dans un but de protection contre la maladie et le diable, Nizier de Trèves a le même comportement, faisant le tour des basiliques de la cité¹⁸⁹, et Maxime celui de l'île de Lérins¹⁹⁰. Cela permet à ce dernier de sauvegarder le monastère contre plusieurs attaques diaboliques marquées par des métamorphoses variées, ce qui évoque la *Vie de Martin*. Comme dans la *Vie d'Aignan*, la métaphore évangélique du bon pasteur est filée à cette occasion.

Comme Aignan, Loup fait face aux Huns au chapitre 5 de sa *Vita* et, comme lui, il se rend comme ambassadeur des siens auprès d'Attila. Son hagiographe anonyme œuvre à exalter son rôle de protecteur en ne précisant pas que cette rencontre ne peut avoir lieu qu'après la défaite hunnique lors de la bataille des Champs catalauniques. À l'inverse, il rappelle les exactions du roi en Gaule, ce qui accentue pour le lecteur l'action de l'évêque : « À cette époque, peu de temps après, pesa sur Troyes la menace des Huns dont l'armée s'était répandue de tous côtés en Gaule et opprimait la région¹⁹¹ ».

Le pouvoir du saint va plus loin que dans la *Vie d'Aignan* puisque, alors que Loup est emmené comme otage et garantie de protection par Attila jusqu'au Rhin, le roi cruel est touché, sans se convertir toutefois, par la religion chrétienne : « au moyen d'un interprète de langue hunnique, il le supplia de toutes ses forces de prier pour lui¹⁹² ».

D'autres héros des Vies du VI^e siècle jouent également le rôle de protecteurs contre les Barbares.

Séverin du Norique donne de pertinents conseils au tribun Mamertius pour qu'il protège la cité des incursions de pillards barbares et se comporte en chef habile pour négocier la fin des attaques¹⁹³. Sa simple présence est interprétée comme une protection, ce que l'hagiographe n'infirme pas :

Lorsque les villes du Norique riverain situées sur le cours supérieur du Danube existaient encore et que presque aucun bourg

¹⁸⁹ V.Patr. XVII, 4 : *sanctorum basilicas circuibat* (il faisait le tour des basiliques des saints).

¹⁹⁰ V.Max. 4 : *Vbi, dum commissum gregem custodiret sollertia pastorali et solus ex more singulis noctibus, cum genus humanum depositis curis soporis imago comprimeret, monasterii saepta lustravit*. (Là, comme il gardait avec une sollicitude toute pastorale le troupeau à lui confié, et cela tout seul, il faisait le tour de l'enceinte du monastère chaque nuit, lorsque l'image du sommeil, une fois posé le fardeau des soucis, étreignait le genre humain.)

¹⁹¹ V.Lup. 5 : *Inter haec non longa post tempora, imminentibus Hunis, quorum per Gallias ubique diffusus premebat exercitus*.

¹⁹² V.Lup. 5 : *pro se orandum supplicavit enixe, interprete Hunigasio*.

¹⁹³ V.Seu.Nor. 4.

n'était épargné par les incursions des Barbares, la renommée de saint Séverin était si éclatante que les bourgs se disputaient l'honneur de l'inviter, pour qu'il leur serve de rempart ; ils croyaient en effet qu'en sa présence il ne leur arriverait rien de fâcheux¹⁹⁴.

Plus loin, comme l'avait fait Germain d'Auxerre, il s'oppose physiquement à l'arrivée du roi des Alamans pour protéger la ville où il réside alors¹⁹⁵ et va à la rencontre de Feva, le roi des Ruges, pour obtenir de lui l'installation pacifique des Romains dans différentes villes du Norique¹⁹⁶. Plus largement, il use de ses talents prophétiques pour prévenir les habitants des villes menacées, mais l'efficacité de ses entreprises n'est pas absolue s'il n'est pas cru¹⁹⁷, ce qui impose l'idée que seul le culte des saints et non leur seule présence peut assurer la totalité de leur puissance protectrice.

Cette attitude courageuse qui consiste à aller au-devant de l'ennemi se retrouve dans la *Vie de Pourçain*, quand bien même le protagoniste n'est pas évêque mais abbé :

C'était à l'époque où, ayant envahi le territoire arverne, Thierry exterminait tout, dévastait tout. Comme il avait installé son camp dans les prairies du village d'Artonne, notre homme, alors âgé, se hâte d'aller à sa rencontre pour présenter une requête en faveur de la population¹⁹⁸.

Son intercession est appuyée par un miracle – le saint brise une coupe qui contenait un serpent –, ce qui lui attire les faveurs immédiates du roi.

La conséquence de ce rôle d'intercesseur dans les affaires politiques et militaires est le soupçon qui pèse sur certains évêques d'acointance avec l'ennemi, ce qui les conduit à l'exil. C'est le cas de Césaire d'Arles forcé de partir à Bordeaux¹⁹⁹. De même,

¹⁹⁴ V.Seu.Nor.11: *Dum adhuc Norici Ripensis oppida superiora constarent et paene nullum castellum barbarorum uitaret incursus, tam celeberrima sancti Seuerini flagrabat opinio, ut certatim eum ad se castella singula pro suis munitioibus inuitarent, credentes quod eius praesentia nihil eis eueniret aduersi.*

¹⁹⁵ V.Seu.Nor. 19.

¹⁹⁶ V.Seu.Nor. 31.

¹⁹⁷ V.Seu.Nor. 24.

¹⁹⁸ V.Patr. V, 2 : *His diebus Theodoricus ingressus Arvernum terminum, omnia exterminabat, cuncta devastabat. Cumque in Arthonensis vici prata castra metasset, antedictus senex ad occursum eius properat, quasi pro populo rogaturus.*

¹⁹⁹ V.Caes. I, 21: *inlicitis accusationibus condemnatus, cum ab Arelato fuisset abstractus, in Burdigalensem ciuitatem est quasi in exilio relegatus.* (condamné sur la foi d'accusations fausses et illégales, il est arraché d'Arles et relégué quasiment en exil à Bordeaux.)

Quintien fuit Rodez pour Clermont²⁰⁰. Césaire est également arrêté sans être de nouveau exilé lors d'un siège d'Arles par les Francs et les Burgondes²⁰¹. Plus violemment, alors qu'elle conseille judicieusement les Parisiens menacés par les Huns, Geneviève manque d'être mise à mort et est sauvée in extremis par un archidiacre d'Auxerre qui lui offre Germain comme garant²⁰². Ces épreuves, qui sont l'occasion, pour les hagiographes, de faire de leur protagoniste un martyr potentiel, font, en creux, écho à la perception ambiguë que leurs contemporains pouvaient avoir des saints qui, par leur capacité à négocier et leurs relations sociales tant religieuses que politiques, ont pu être perçus comme des traîtres ou des agents de l'ennemi. Ces récits en défense viennent alors fixer le souvenir que l'on doit garder d'eux selon nos auteurs : des hommes agissant pour le bien des leurs injustement persécutés.

Mais l'articulation la plus nette entre combat terrestre et combat spirituel se voit dans la *Vie de Vivien*. Au chapitre 7, la ville de Saintes est confrontée à une invasion saxonne qui arrive de la mer. Comme Aignan, Vivien fait le tour des remparts, entre en prière et apparaît, sur les murs, une véritable « armée céleste » :

Alors que l'évêque était étendu et priait le Seigneur, une armée céleste se tenait sur les murailles et les tours et, de là, la terreur s'empara des ennemis²⁰³.

Cela lui permet de mettre en fuite physiquement les ennemis par une manifestation spirituelle.

²⁰⁰ V.Patr. IV, 1: *cogitauerunt eum perfodere gladio* ([les citoyens] projetèrent de le faire périr par le glaive).

²⁰¹ V.Caes. I, 28: *Extrahitur domo ecclesiae antistes, atque in palatio artissimae custodiae mancipatur; quatinus sub nocte aut profundo Rodani mergeretur, aut certe in castro teneretur Vgernensi detrusus, donec exilio et tribulatione ipsius amplius baccharetur aduersitas*. (On arrache l'évêque de l'évêché et on le soumet au palais à une très étroite garde, dans l'intention de profiter de la nuit pour le précipiter dans les profondeurs du Rhône ou du moins de le détenir prisonnier dans la place forte d'Ugernum jusqu'à ce que son exil et ses tribulations donnent pleinement occasion à ses adversaires de jubiler.)

²⁰² V.Gen. 13: *Tractantibus ergo ciuibus, ut Genovefam aut lapidibus obrutam aut « uasto gurgite » mersam punirent, interea adueniente ab Alceoderense urbe arcediacono, qui olim audierat, sanctum Germanum magnificum testimonium de Genouefa dedisse [...]* (Les citoyens en étaient donc à discuter pour savoir s'ils condamneraient Geneviève à être assommée de pierres ou noyée dans un gouffre sans fond, quand arriva depuis la ville d'Auxerre un archidiacre qui avait jadis entendu saint Germain rendre à Geneviève un témoignage magnifique).

²⁰³ V.Viu. 7: *in oratione incubante Domini sacerdote, in muris ac turribus militia caelestis adstaret, procederetque inde terror hostium*.

Deux Vies, la *Vie de Germain d'Auxerre* et la *Vie de Geneviève*, vont même jusqu'à proposer des scènes où le combat terrestre s'efface totalement au profit du combat spirituel puisque l'unique arme est religieuse. C'est ainsi que Germain gagne face aux Saxons et aux Pictes. Le saint est présenté comme un véritable général : il décide de ce qu'il convient de faire, il organise l'armée : « Il choisit des troupes légères, parcourt les environs, observe la vallée, resserrée entre de hautes montagnes, par où l'on attendait l'arrivée de l'ennemi : c'est là qu'il dispose une seconde armée, et prend lui-même le commandement de la colonne²⁰⁴. » Constance le qualifie de *dux proelii*, puis de *signifer*. C'est à lui que les éclaireurs font leur rapport, c'est lui qui donne la technique de combat choisie aux soldats et prononce le discours préalable au combat²⁰⁵ : « soudain, Germain, leur chef, s'adressa à tous ses hommes, leur recommande de répondre à sa voix d'une seule clameur²⁰⁶ ».

Cependant, ce combat à l'organisation classique n'a rien de classique dans ses détails. L'entraînement des soldats est le baptême²⁰⁷, l'attaque un triple Alleluia que répercutent les montagnes²⁰⁸. L'affrontement se termine donc par une scène de débâcle paradoxale où les ennemis se causent du mal à eux-mêmes²⁰⁹ tandis que le saint, général vainqueur, peut se féliciter d'une victoire *sine sanguine*²¹⁰.

Les conseils de Geneviève aux Parisiens relèvent du même modèle. En effet, la sainte donne des indications très concrètes sur l'attitude à tenir : elle défend aux habitants d'emporter leurs biens hors des murailles, consciente du fait que les Huns ne viendront pas à Paris, ce que l'hagiographe présente comme un savoir prophétique²¹¹. Dans le même temps, elle promeut une défense spirituelle par la prière, les veilles et les jeûnes, défense

²⁰⁴ V.Germ.Autiss. 17 : *Elegit expeditos, circumiecta percurrit et e regione, qua hostium sperabatur aduentus, uallem circumdatam editis montibus intuetur. Quo in loco nouum conponit exercitum ipse dux agminis.*

²⁰⁵ Comme dans tous les récits de combat de la littérature antique (Hansen, 1993 ; Zoido, 2007).

²⁰⁶ V.Germ.Autiss. 18 : *subito Germanus signifier uniuersos admonet et praedicat ut uoci suae uno clamore respondeant.*

²⁰⁷ V.Germ.Autiss. 17 : *contempto armorum praesidio diuinatis expectatur auxilium* (on méprise la protection des armées et c'est de Dieu que le secours est attendu).

²⁰⁸ V.Germ.Autiss. 18 : *Alleluia tertia repetitum sacerdotes exclamant.* (les évêques lancent un Alleluia répété trois fois). Sur l'historicité de cet épisode, voir Jones, 1986.

²⁰⁹ V.Germ.Autiss. 18 : *Vltionem suam innocens exercitus intuetur et uictoriae praestitae otiosus expectator efficitur ; spolia colliguntur exposita et praedam caelestis uictoriae miles religiosus adipiscitur.* (L'armée innocente considère sa vengeance et devient la spectatrice inactive de la victoire ainsi offerte. On ramasse les dépouilles abandonnées et le pieux soldat recueille le butin d'une victoire due au ciel.)

²¹⁰ V.Germ.Autiss. 18. Cela rappelle la victoire de Martin au moment où il demande à quitter l'armée.

²¹¹ Mais qui peut être une excellente analyse stratégique, les Huns n'ayant pas intérêt à prendre Paris quand Orléans leur offre la possibilité de traverser la Loire et d'atteindre le sud-ouest.

accomplie non par les combattants habituels, les hommes, mais par les femmes, ce qui propose une forme de bataille accessible à tous et à toutes²¹².

II. 3. 3. L'ambassadeur

Plusieurs Vies présentent une variante de ces scènes qui présentent des saints lors de situations de conflits déjà en cours, mais dont le rôle dans l'économie du récit est proche : le saint accepte de se faire ambassadeur²¹³ pour un puissant afin d'obtenir le maintien de la paix et, ainsi, préserver la vie non seulement de sa cité mais de royaumes entiers.

Le premier héros de nos *Vitae* à jouer ce rôle est Ambroise de Milan. Il ne s'agit cependant pas, dans ce cas particulier, d'une ambassade pour conserver la paix, mais pour récupérer le corps du jeune empereur Gratien auprès de Maxime, considéré comme un usurpateur et comme l'ordonnateur, sinon le responsable, du crime :

Et puis, lorsque l'empereur Gratien eut été tué, [Ambroise] se chargea d'une deuxième ambassade²¹⁴ auprès de Maxime en vue de récupérer son corps. [...] Il frappa Maxime d'excommunication, l'engageant à faire solennelle pénitence pour avoir versé le sang de son maître et, ce qui est plus grave, d'un innocent, du moins s'il voulait trouver grâce auprès de Dieu. Mais l'autre, refusant la pénitence dans ses dispositions orgueilleuses, perdit tout à la fois son salut présent et à venir et renonça avec une peur quasi féminine à ce règne dont il s'était malhonnêtement emparé, au point d'avouer qu'il n'avait pas été un empereur mais un gouverneur pour le pays²¹⁵.

Ambroise ne parvient pas à ses fins, mais Paulin, son hagiographe, œuvre à ridiculiser Maxime, en soulignant sa crainte « féminine » et à montrer uniquement sa

²¹² V.Gen. 12.

²¹³ Sur les évêques gaulois et la diplomatie au V^e siècle, Becker, 2014.

²¹⁴ La première n'est pas narrée par Paulin.

²¹⁵ V.Ambr. 19 : *Occiso itaque Gratiano imperatore recipiendi corporis eius causa secundam ad Maximum suscepit legationem. [...] Ipsum uero Maximum a communionis consortio segregauit, admonens ut effusi sanguinis domini sui et, quod est grauius, innocentis ageret paenitentiam, si sibi apud Deum uellet esse consultum. Sed ille cum paenitentiam declinat superbus spiritu, non solum futuram sed etiam praesentem salutem amisit regnum que quod male adriperat femineo quodammodo timore deposuit, ut procuratorem se reipublicae, non imperatorem fuisse confiteretur.*

punition terrestre et céleste, mais non son invasion de l'Italie, donc à présenter l'échec du saint comme une victoire.

Plus efficacement, Germain d'Auxerre accepte de jouer le rôle de négociateur de paix entre Goar, le roi des Alains, et l'empereur romain afin de préserver la sécurité de la région²¹⁶, ce qu'il obtient.

Mais le saint qui consacre le plus de temps dans sa *Vita* à faire l'intermédiaire entre les rois et autres hommes politiques pour éviter toute guerre est Épiphane de Pavie. Ennode ne le présente pas moins de six fois dans la posture de l'ambassadeur : auprès d'Anthemius (chap. 51 et sqq.), auprès d'Euric (chap. 79 et sqq.), auprès d'Odoacre (chap. 101 et sqq.), auprès de Théodoric (chap. 122 et sqq.), auprès de Gundobad (chap. 147 et sqq.), auprès de Théodoric à nouveau (chap. 182 et sqq.).

Sa première mission arrive rapidement après le début de son épiscopat, à l'occasion des conflits entre l'empereur Anthémios et le *magister militum* Ricimer, deuxième personnage de l'Empire, opposé au prince pour des raisons religieuses, politiques et humaines. Le choix d'Épiphane comme ambassadeur pour calmer la situation est présenté ainsi par l'entourage de Ricimer :

Que votre assentiment soit seulement en faveur de la paix. Nous savons qu'il y a un homme récemment élevé au siège épiscopal de la cité de Pavie, devant qui même les bêtes enragées ploient le cou, à qui on offre la faveur qu'il venait demander avant même qu'il en ait prié quelqu'un, dont le visage est semblable à la vie, que pourrait vénérer qui que ce soit de catholique et de Romain et qu'assurément pourrait aimer, s'il avait le privilège de le voir, même un petit Grec. Déjà, si nous en venons à son discours, jamais un magicien de Thessalie n'a pu ensorceler ainsi par ses charmes et le doigté de ses mots de terribles serpents de la même manière que notre homme obtient la réalisation de sa demande même de la part de ceux qui avaient l'intention de lui

²¹⁶ V.Germ.Autiss. 28-29: *Ad stationis quietem rex exercitusque se recipit ; pacis securitatem fidelissimam pollicetur ea conditione ut uenia, quam ipse praestiterat, ab imperatore uel ab Aetio peteretur. Interea per intercessionem et meritum sacerdotis rex conpressus est, exercitus reuocatus, prouinciae uastationibus absolutae. Exin Italiam petiturus egreditur [...]* (Le roi et son armée se retirent vers leurs paisibles cantonnements ; Goar promet une très loyale garantie de paix, à la condition que la grâce qu'il avait accordée lui-même fût demandée à l'Empereur ou à Aétius. En attendant, par l'intervention et le mérite de l'évêque, le roi fut arrêté, son armée rappelée, les provinces préservées de la dévastation. Immédiatement après, Germain se met en route pour gagner l'Italie.)

refuser. Une fois qu'il a commencé à parler, son avis détermine la pensée de son auditeur. Celui qui était disposé à le rejeter en perd la capacité si on lui concède la possibilité d'exprimer ses raisons.²¹⁷

Cette présentation fait écho à la critique qui semble commune contre Anthémios venu de l'Est, donc surnommé avec mépris « le petit Grec », mais elle fait surtout de l'évêque de Pavie un magicien du langage par la comparaison avec les sorciers de Thessalie, écho à la réputation classique et littéraire de la région, ainsi que par la reformulation à plusieurs reprises de la même idée : personne ne peut contredire l'homme de Dieu, pas même un opposant, pas même les bêtes sauvages, et donc pas même Anthémios.

C'est effectivement avec le langage et avec de longs discours réécrits par Ennode qu'Épiphanes parvient à persuader tous ses interlocuteurs lors de ses différentes missions, illustration de son pouvoir rhétorique, mais aussi imitation des discours des puissants et des généraux reconstitués par les historiens dans l'historiographie classique. Les prises de parole placées dans la bouche du saint s'appuient sur une double considération, religieuse et politique. Par exemple, à Anthémios, il présente deux arguments majeurs : il faut faire la paix car c'est ce que Dieu veut, mais aussi parce que, si Ricimer, un Barbare, est prêt à accepter qu'il n'y ait pas de conflit, lui, un Romain doit au moins en faire autant, ce qui joue sur l'ego nationaliste de son interlocuteur. L'objectif est à alors chaque fois atteint, Épiphanes préserve les siens à chaque ambassade.

La protection sociale et militaire qu'apportent les saints est toujours ainsi présentée dans les Vies selon une articulation entre réalités terrestres et résultat d'une intercession auprès de Dieu. Même s'il y a différents degrés de présence de ces aspects d'un texte à l'autre et même d'une scène à l'autre, les deux sont constamment présents : le saint n'agit pas, comme gestionnaire ou général, sans que ses décisions reçoivent une explication céleste et, à l'inverse, les miracles qui résultent de la prière du saint dans ces

²¹⁷ V.Epif. 54 : *Vester tantummodo ad pacem declinetur adsensus. Est nobis persona nuper ad sacerdotium Ticinensis urbis adscita, cui et beluae rabidae colla submitunt, cui ante preces offeratur beneficium, quod a quolibet petiturus aduenerit, cui est uultus uitae similis, quem uenerari possit quicumque si est catholicus et Romanus, amare certe, si uidere mereatur, et Graeculus. Iam si ad sermonem illius ueniamus, numquam sic diras aspides uerborum digitis incantator Thessalus uiolentis poterit euocare carminibus, quomodo ille effectum petitionis suae etiam a negaturis extorquet. Pendet in arbitrio eius, cum loqui coeperit, sententia audientis. Perdit ius suum qui excusare disposuit si illi allegandi copia concedatur.*

contextes ont pour conséquence un avantage d'ordre également matériel pour ses concitoyens ou ses moines : nourriture, tranquillité financière, protection militaire. L'action seigneuriale des évêques, et dans une moindre mesure des abbés, bien sensible dans les répercussions sur la population, est ainsi constamment présentée comme un avant-goût terrestre de la protection en tant que patron céleste que le saint apportera aux siens. De fait, parmi les miracles *post mortem* que les Vies rapportent ou souhaitent, les miracles collectifs sont des parallèles de ceux que les saints effectuent de leur vivant (protection contre les envahisseurs et les épidémies), ce qui dessine une continuité entre les deux moments²¹⁸.

L'insertion des éléments bibliques dans le modèle classique, de plus, fonctionne de manière à créer un parallèle constant avec les héros des Vies païennes. En effet, ce qui est conservé, c'est l'objet des préoccupations et ce qui diffère, c'est la méthode de résolution du problème. Cette jonction permet cependant aux Vies de tracer, en filigrane, les lignes d'un modèle de bonne gestion à petite échelle. L'évêque est le chef de cité parfait en ce qu'il décide de la marche à suivre en fonction des préceptes évangéliques, est attentif à la voix de Dieu, et en ce qu'il ne privilégie jamais son intérêt personnel. Les Vies, à valeur didactique, prennent donc ici une coloration de miroir du prince, aspect cependant encore plus développé dans le reste des récits des interactions entre saints et puissants.

II. 4. Autres rencontres avec les souverains

La rencontre du saint avec un puissant est une rubrique fréquente, bien que pas forcément séparée d'autres briques que nous évoquons. En effet, une partie des interactions entre ces deux figures rentre dans le cadre de l'activité protectrice des saints qui obtiennent alors des rois nourriture, liberté, réduction d'impôts ou paix. Dans ce cas, les protagonistes des *Vitae*, usuellement, se rendent auprès des puissants ou les contactent pour obtenir cette faveur qui est un bien pour leur communauté.

Un certain nombre de contacts entre saint et dirigeant n'appartient toutefois pas à cette catégorie²¹⁹ : les héros des Vies se trouvent alors en position de conseiller les hommes politiques au niveau moral et religieux, de s'opposer à eux ou de leur obéir

²¹⁸ Nous parlons des miracles post-mortem au chapitre 9 (VI. 1).

²¹⁹ Nous laissons de côté ici le cas de Radegonde : elle est la femme du roi, ses relations avec lui sont envisagées dans les pages sur le mariage.

politiquement. Souvent, dans ce cas, c'est le puissant qui vient au saint ou qui convoque le saint, c'est-à-dire qui prend la décision de la rencontre, bien que certains saints semblent intervenir d'eux-mêmes selon leur hagiographe, par exemple Ambroise vis-à-vis de Théodose, Apollinaire vis-à-vis de Sigismond...

Il s'agit d'une brique littéraire à dimension particulièrement historique et qui ne peut logiquement être empruntée aux *Vies* de dirigeants ; les modèles sont alors plutôt les *Vies* de philosophes et la Bible. Plus particulièrement, le prototype narratif le plus net, pour cette rubrique, est celui de la rencontre du prophète et du roi dans l'Ancien Testament, dont les *Vies* reprennent les deux volets : la confrontation du prophète avec le roi qui ne veut pas l'écouter ou le respecter, et la collaboration des pouvoirs religieux et terrestres.

II. 4. 1. Le correcteur des mœurs

Dans sa version la plus fréquente, cette brique littéraire donne à voir une opposition, parfois assez frontale, du saint avec le puissant, qui se résout par une démonstration plus ou moins rapide de la primauté du pouvoir céleste sur le pouvoir politique.

C'est le cas au chapitre 20 de la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère²²⁰ quand le saint est convié par Maxime, empereur usurpateur.

La scène est avant tout un mode d'emploi de la bonne attitude des religieux face aux puissants du monde puisque Sulpice Sévère commence le récit par une longue opposition, à valeur polémique, entre Martin et d'autres évêques non nommés dont il critique le comportement de courtisans :

Mais glissons aussi parmi de tels exploits des faits mineurs – et encore, 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 –. Au moment où, auprès de l'empereur Maxime, cet homme d'une fierté farouche, exalté par sa victoire dans les guerres civiles, 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

²²⁰ Sur la politique dans les *Vies* de Martin, voir Fontaine, 1976 ; Zarini, 2009.

lâche faiblesse, leur dignité épiscopale s'était abaissée à la condition de clients du souverain²²¹.

La conclusion de cette attaque²²² isole Martin de l'ensemble des autres évêques du monde et permet à Sulpice Sévère d'opposer deux *auctoritates* : celle de l'empereur, réalité politique romaine, donnée comme inférieure à celle de l'Église, représentée par ses premiers membres, les apôtres dont les évêques sont les successeurs.

Ce discours généralisant est illustré par une anecdote, le récit d'un festin chez Maxime. L'hagiographe accumule les formes de résistance du saint à l'empereur. Martin commence par refuser de rencontrer Maxime. Bien que Sulpice Sévère fasse de cette réticence une attitude universelle que les évêques devraient avoir face aux princes, le fait que Maxime soit considéré comme un usurpateur est sensible dans la justification qu'il donne pour persuader l'évêque de Tours de venir à lui. En effet, à Martin qui lui reproche des morts, il se présente comme l'empereur parfait, qui correspond aux éloges impériaux puisqu'il est respectueux des lois et correspond au motif de la *recusatio imperii*²²³.

Le festin est le moment même où la supériorité de l'autorité céleste sur l'autorité terrestre devient la plus symboliquement apparente :

Se trouvaient invités là, comme s'ils avaient été convoqués pour un jour de gala, des personnalités illustres : le préfet et consul Evode – la justice même – ; deux comtes investis des plus hauts pouvoirs : le frère du souverain et son oncle. Le prêtre qui accompagnait Martin

²²¹ I V.Mart. 20 : *Atque ut minora tantis inseram - quamuis, ut est nostrorum aetas temporum, quibus iam deprauata omnia atque corrupta sunt, paene praecipuum sit adulationi regiae sacerdotalem non cessisse constantiam -, cum ad imperatorem Maximum, ferocis ingenii uirum et bellorum ciuiliu uictoria elatum, plures ex diuersis orbis partibus episcopi conuenissent et foeda circa principem omnium adulatio notaretur seque degenere inconstantia regiae clientelae sacerdotalis dignitas subdidisset.*

²²² I V.Mart. 20 : *in solo Martino apostolica auctoritas permanebat.* (l'autorité des apôtres ne subsistait plus alors que dans le seul Martin.)

²²³ I V.Mart. 20 : *Nam et si pro aliquibus regi supplicandum fuit, imperauit potius quam rogauit, et a conuiuio eius frequenter rogatus abstinuit, dicens se mensae eius participem esse non posse, qui imperatores unum regno, alterum uita expulisset. Postremo, cum Maximus non sponte sumpsisse imperium adfirmaret, sed inpositam 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, tandem uictus uel ratione uel precibus ad conuiuium uenit, mirum in modum gaudente rege quod id impetrasset.* (Car, même s'il est vrai qu'il lui fallut supplier le prince en faveur de quelques personnes, il exigea plutôt qu'il ne pria et, malgré les prières répétées du prince, il s'abstint de dîner avec lui, déclarant qu'il ne pouvait partager la table de celui qui avait ôté à un empereur sa souveraineté et à un autre la vie. Finalement, Maxime affirma qu'il n'avait pas assumé le pouvoir impérial 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 bataille. Martin se laissa finalement vaincre par ses raisons ou par ses instances, et il se rendit à l'invitation, tandis que le prince se félicitait extraordinairement d'avoir obtenu ce résultat.)

s'était allongé entre eux, et lui-même avait pris place sur un siège bas disposé auprès du souverain. Vers le milieu du repas, selon l'usage, un serveur présenta une large coupe au souverain. Lui donne ordre de la remettre plutôt au très saint évêque, car son attente et son ambition étaient de recevoir cette coupe de sa main. Mais Martin, après avoir fini de boire, tendit la coupe à son prêtre, jugeant sans doute que nul n'était plus digne de boire le premier après lui, et qu'il aliénerait sa liberté s'il faisait passer avant un prêtre soit le souverain en personne, soit les personnages les plus proches du souverain. L'empereur et tous les assistants furent si frappés de ce geste qu'ils 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 magistrats²²⁴.

L'hagiographe ménage un moment de suspens en peignant le contexte, avec la liste des dignitaires politiques présents afin de bien souligner l'importance du geste de Martin, acte inédit, ce que la phrase conclusive de l'anecdote répète encore. Ainsi le saint montre à la fois que l'Église, dans sa pleine pureté, n'a pas à se soumettre aux puissants, et qu'il ne désire pas être instrumentalisé par Maxime comme garant de son pouvoir.

Le modèle de ce récit est essentiellement vétéro-testamentaire : on y retrouve l'attitude provocatrice des prophètes vis-à-vis des rois bibliques. Le parallèle est conforté par l'emploi du terme de *rex* pour désigner le souverain, ce qui fait réellement de Martin un prophète.

La réécriture de la scène par Paulin de Périgueux, plusieurs décennies plus tard, accentue cet aspect du récit. Tout en développant la scène pour le plaisir poétique du

²²⁴ I V.Mart. 20 : *Conuiuiae autem aderant, uelut ad diem festum euocati, summi atque inlustres uiri, praefectus idemque consul Euodius, uir quo nihil umquam iustius fuit, comites duo summa potestate praediti, frater regis et patruus. Medius inter hos Martini presbyter accubuerat, ipse autem in sellula iuxta regem posita consederat. Ad medium fere conuiuium, ut moris est, pateram regi minister obtulit. Ille sancto admodum episcopo potius dari iubet, expectans atque ambiens ut ab illius dextera poculum sumeret. Sed Martinus, ubi ebibit, pateram presbytero suo tradidit, nullum scilicet existimans digniorem qui post se prior biberet, nec integrum sibi fore si aut regem ipsum aut eos, qui a rege erant proximi, presbytero praetulisset. 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.*

lecteur, en ajoutant notamment une *ekphrasis*, l'hagiographe commente ainsi le geste de Martin :

C'est le mérite du cœur, non la pourpre du souverain, qui l'emporta. Le diadème s'inclina devant la foi qu'on lui avait préférée. Les cœurs de ceux qui voyaient la scène furent saisis de stupeur et d'étonnement, la fermeté du saint plut au souverain, bien qu'il eût été dédaigné, plus qu'elle ne le surprit ; la haine et la jalousie ne brûlèrent point celui qui savait évaluer le poids d'un si haut fait. Quel prélat, fût-il grand, oserait, même devant un modeste gouverneur, un tel exploit pour défendre un droit sacré ? La terreur n'a pas vaincu la fermeté de Martin, ni les faveurs sa justice, ni l'empressement d'un convive, ni la colère d'un puissant. Ô vertu qui rapproche de Dieu : par l'éloignement du cœur, comme si tu te tenais toi-même à distance, vaincre ainsi le monde qui s'offre à toi²²⁵ !

Il s'agit définitivement de la victoire du pouvoir religieux sur le pouvoir terrestre, que Paulin synthétise sous la forme d'une maxime marquante : *Praelatae cessit diadema fidei*. L'absence de vraie surprise de Maxime, même, souligne que c'est le seul comportement acceptable pour un saint.

Chez Venance Fortunat, la particularité de la scène est l'ajout de la précision suivante à la fin du récit : « Martin voulait-il formuler quelque prière en faveur d'un malheureux, c'est lui qui impose sa loi au maître suprême²²⁶ ». Il y a donc une conséquence concrète de la scène en plus de la portée symbolique, toutes les prières de Martin sont désormais exaucées, faisant de lui l'intercesseur et le protecteur parfaits.

²²⁵ II V.Mart. III, 124-134 : *Praelatae cessit diadema fidei*.

*Attonitis stupere animis defixa uidentum
corda uirum, spretoque etiam constantia regi
plus placuit quam mira fuit, nec liuor adussit
inuidiae tanti trutinantem pondera facti.*

*Quisnam uel magnus quamuis sub iudice paruo
auderet tantum pro sancto iure sacerdos ?*

*Non terror uicit firmum, non gratia iustum,
non conuiuantis studium, non ira potentis.*

*O uirtus uicina Deo, sic corde remoto,
sis uelut ipse procul, praesentem uincere mundum !*

²²⁶ III V.Mart. II, 114-115 : *Si quid enim uoluit pro supplice forte precari, / induperatori Martinus et imperat ipsi.*

Avec la *Vie d'Ambroise*, nous voyons naître une variante de cette opposition qui se rapproche d'autant plus du modèle prophétique que le saint, comme avaient pu l'être les figures de l'Ancien Testament, apparaît comme un conseiller et garant moral d'un souverain déjà pieux.

De fait, bien plus que Maxime, Théodose est un empereur légitime et, contrairement à Justine et son entourage, un dirigeant catholique. Ambroise conteste les décisions de l'Empereur à propos de deux affaires : l'incendie de la synagogue et d'une chapelle valentinienne de Callinicum et le massacre de Thessalonique.

La plus développée et spectaculaire est la première des deux. Les événements sont les suivants : des chrétiens de Callinicum, notamment des moines, ont brûlé les lieux de cultes de la communauté juive et de la secte valentinienne²²⁷. En réponse, l'empereur Théodose ordonne à l'évêque des lieux de reconstruire les bâtiments incendiés et punit les moines. Si les deux événements apparaissent liés dans la *Vita*, ils sont probablement distincts dans le temps et dans l'espace²²⁸. Se trouvant alors à Aquilée, Ambroise s'empresse d'envoyer une lettre à Théodose pour lui reprocher de punir ainsi l'Église (lettre 74).

Paulin présente les événements de sorte que le parti pris par Ambroise²²⁹ apparaisse dès le début comme le plus à défendre, il prend en particulier la peine de décrire les croyances des valentiniens : « En effet, l'hérésie valentinienne honore trente-deux dieux²³⁰ », ce qui décale le jugement du lecteur de la condamnation de l'acte criminel des chrétiens à celle des valentiniens qui n'ont pas la bonne foi. De même, Paulin laisse entendre que les Juifs comme les valentiniens ont provoqué les moines alors que les autres sources suggèrent plutôt que les Juifs n'avaient rien fait de particulier²³¹.

La question n'est cependant pas plus développée par l'hagiographe car l'enjeu du passage n'est pas là, c'est plutôt la confrontation du pouvoir de l'Église, incarné par Ambroise, avec le pouvoir impérial de Théodose, ce qui entraîne la confrontation des deux hommes lors de la première messe que l'évêque célèbre en présence de l'Empereur à Milan :

²²⁷ Sur les destructions faites par des chrétiens au IV^e siècle, voir Baslez, 2014.

²²⁸ Nauroy, 2001, p. 41.

²²⁹ Ce n'est pas l'acte d'Ambroise qui lui vaut la meilleure réputation dans la littérature critique et historique postérieure. G. Nauroy (Nauroy, 2001, p. 38-39) fait la très longue liste des critiques adressées par les commentateurs à l'évêque de Milan.

²³⁰ V. Ambr. 22 : *Valentinianorum enim haeresis triginta duos deos colit*.

²³¹ Nauroy, 2001.

Après son retour à Milan, en présence de l'Empereur dans son église, il fit une homélie sur le même sujet. Dans cette homélie, il introduisit la figure de Dieu s'adressant à l'empereur : « C'est moi qui, du dernier rang, t'ai porté à l'Empire, moi qui t'ai livré l'armée de ton ennemi, moi qui t'ai donné les troupes qu'il avait préparées pour son armée contre toi, moi qui ai réduit ton ennemi à ta merci, moi qui ai établi ta descendance sur le trône royal, moi qui t'ai fait obtenir le triomphe sans peine ; et c'est toi qui, sur mon bien, accordes des triomphes à mes ennemis ! » À sa descente de chaire, l'empereur lui dit : « Seigneur Évêque, c'est contre nous que tu as prêché aujourd'hui ! » Mais il répondit que ce n'était pas contre lui mais pour lui qu'il avait parlé. Alors l'Empereur dit : « Il est vrai que ma prescription était dure à l'égard de l'évêque quant à la reconstruction de la synagogue ; mais à l'égard des moines, il fallait sévir. » Même réflexion de la part des comtes qui se trouvaient là à ce moment. L'évêque leur dit : « Pour moi, c'est à l'empereur que j'ai affaire ; j'aurai affaire à vous en d'autres lieux » C'est ainsi qu'il obtint que les mesures arrêtées fussent rapportées et ne voulut pas revenir à l'autel à moins que l'Empereur ne lui eût donné sa parole qu'il s'engageait dans ce sens. L'évêque lui dit : « J'ai donc ta parole ? » L'Empereur répondit : « Tu as ma parole. » Sur cette réponse réitérée, l'évêque, désormais rassuré, poursuivit la sainte célébration²³².

La fermeté de l'opposition est d'inspiration prophétique, ce que confirme la phrase finale du chapitre, qui rappelle le sujet, prophétique lui aussi, de l'homélie du jour : « Tout cela est écrit dans la lettre qu'il fit à sa sœur, dans laquelle il inséra l'homélie qu'il prononça le même jour sur le bâton de noyer qu'il décrit comme ayant été vu par le

²³² V.Ambr. 23 : *Postea uero quam Mediolanium reuersus est, posito imperatore in ecclesia, de eadem causa tractauit in populo. In quo tractatu introduxit Domini personam loquentis imperatori: "Ego te ex ultimo imperatorem feci, ego tibi exercitum inimici tui tradidi, ego tibi copias, quas ille aduersum te exercitui suo parauerat, dedi, ego inimicum tuum in potestatem tuam redegi, ego de semine tuo supra solium regni constitui, ego te triumphare sine labore feci: et tu de me inimicis meis donas triumphos?" Cui descendenti de exhedra imperator ait: "Contra nos proposuisti hodie, episcopo". At ille respondit non se contra ipsum sed pro ipso fuisse locutum. Tunc imperator: "Reuera" inquit "dure praeceperam contra episcopum de synagoga reparanda"; in monachos uero uindicandum esse. Ita et a comitibus, qui in tempore aderant, dicebatur. Quibus episcopus: "Ego quidem cum imperatore nunc ago; uobis cum uero mihi aliter agendum est". Atque ita obtinuit ut illa quae statuta fuerant reuocarentur; nec prius ad altare adcedere uoluit, nisi fide sua imperator illum agere debere testaretur. Cui episcopus: "Ergo ago fide tua". Respondit imperator: "Age fide mea". Qua sponsione iterata iam securus peregit sacerdos diuina mysteria.*

prophète Jérémie²³³ ». La figure rhétorique choisie par Ambroise dans son homélie, faire parler Dieu à la première personne, ce que l'hagiographe reproduit au discours direct, renforce ce modèle prophétique : le saint est la bouche de Dieu. Paulin ne mentionne pas que, à la suite de cet événement, Ambroise reste en disgrâce impériale pendant quelque temps, ce qui fait de la vignette une victoire de l'homme de Dieu.

La scène est redoublée, bien que plus brièvement, au chapitre suivant, à la suite du massacre de Thessalonique :

C'est vers la même époque que l'affaire de la ville de Thessalonique fut suivie d'ennuis considérables pour notre évêque : on avait appris que la ville avait été presque détruite et, de fait, l'empereur lui avait promis d'accorder son pardon aux citoyens de ladite cité ; mais, après une séance secrète des comtes avec leur empereur, sans que l'évêque fût au courant, la cité fut livrée au glaive pendant plus de deux heures et un très grand nombre d'innocents périrent. Quand l'évêque eut connaissance du fait, il refusa à l'empereur l'autorisation de rentrer dans l'église et ne le jugea pas digne de l'assemblée ecclésiastique ou de la communion aux sacrements avant qu'il eût mené pénitence publique. L'empereur lui opposait l'exemple de David, responsable d'adultère en même temps que d'homicide. Mais il lui fut répondu instantanément : « Si vous l'avez suivi dans l'erreur, suivez-le dans le redressement. » À ces mots, le très clément empereur eut une prise de conscience telle qu'il ne se refusa pas à la pénitence publique et le succès de ce redressement ménagea pour notre homme une seconde victoire²³⁴.

Le modèle prophétique réapparaît explicitement à travers le parallèle entre Théodose et David : l'empereur prend le rôle de roi et, donc, l'évêque prend celui du

²³³ V.Ambr. 23 : *Haec autem scripta sunt in epistula, quam ad germanam suam fecit, in qua tractatum inseruit, quem eodem die habuerat de baculo nuceo, qui a propheta Hieremia uisus esse describitur.*

²³⁴ V.Ambr. 24 : *Per idem tempus causa Thessalonicensis ciuitatis non minima successit tribulatio sacerdoti, cum ciuitatem paene deletam comperisset. Promiserat enim illi imperator se ueniam daturum ciuibus supradictae ciuitatis; sed agentibus comitibus occulte cum imperatore, ignorante sacerdote, usque in horam tertiam gladio ciuitas est donata atque plurimi interempti innocentes. Quo facto ubi cognouit sacerdos, copiam imperatori ingrediendi ecclesiam denegauit, nec prius dignum iudicauit coetu ecclesiae uel sacramentorum communione quam publicam ageret paenitentiam. Cui imperator contra adserebat David adulterium simul et homicidium perpetrasse. Sed responsum illico est: "Qui secutus es errantem, sequere corrigentem". Quod ubi audiuit clementissimus imperator, ita suscepit animo, ut publicam paenitentiam non abhorreret; cuius correctionis profectus secundam illi parauit uictoriam.*

prophète Nathan, qui l'amène à faire pénitence après le meurtre d'Urie et l'union avec Bethsabée.

Si Paulin condense les atermoiements de Théodose qui a du mal à accepter la pénitence, il insiste surtout sur les éléments qui lui importent : le crime que constitue la décision prise à la hâte par l'empereur, la condamnation publique de l'évêque²³⁵ et, surtout, la pénitence officielle. Théodose est toutefois présenté comme un « très clément empereur » au moment où il accepte de se repentir, ce qui, tout en montrant la réalité des bonnes relations entre évêque et empereur, propose ce schéma de fonctionnement comme celui qui doit être appliqué à tout souverain.

Ce rôle de censeur moral que le saint prend dans la *Vie d'Ambroise* se retrouve dans plusieurs Vies postérieures. Hilaire d'Arles, ainsi, œuvre à corriger le préfet. Après l'avoir averti à plusieurs reprises, il recourt à une démonstration d'autorité aussi mémorable que celle de son prédécesseur milanais avec une attitude absolument similaire :

Quelle était sa rigueur, il le montra très clairement au point de ne pas même ménager la dignité préfectorale. En effet, comme il avait à plusieurs reprises exhorté en privé le préfet d'alors à s'abstenir de jugements injustes et que celui-ci était entraîné à sa perte par l'habitude de la faute, voici ce qui arriva. Tandis qu'on célébrait dans la basilique Constantia les saints mystères, il irriguait des sources jaillissantes de la doctrine céleste le cœur de ses fidèles ; brusquement, le préfet entre avec ses officiers. Lorsque Hilaire vit qu'il restait là, il s'arrêta de prêcher, en disant que celui qui avait méprisé ses avertissements salutaires n'était pas digne de recevoir les aliments de la nourriture spirituelle. Mais dès que le préfet, couvert d'une juste confusion, fut sorti, il se remit à offrir à profusion à la foule du peuple, avec un zèle renouvelé, le festin des délicieuses nourritures célestes qu'il avait commencé²³⁶.

²³⁵ La scène célèbre où Ambroise, à la porte de la cathédrale, empêche Théodose d'entrer semble être une variation légendaire apportée par Théodoret (Hist. Eccl. V, 18).

²³⁶ V.Hil.Arel. 13 : *Quantum igitur distractionis habuerit, in causa iustitiae apertissime declaravit, ita ut ne dignitati quidem pepercerit praefecturae. Nam cum saepius praefectum temporis illius secreta monuisset, ut ab iniustis iudiciis se temperaret, et consuetudinario lapsu ille ferretur in praeceps, accidit*

C'est aussi ce que font Apollinaire et son frère Avit quand ils s'opposent au roi burgonde Sigismond sur une affaire de mœurs : « Il arriva donc qu'un homme nommé Étienne, officier du palais du roi Sigismond, qui occupait une charge supérieure aux autres, la gestion des impôts, s'était uni dans un mariage illégal à la sœur de sa défunte épouse²³⁷ ». Si Apollinaire ne prend pas la décision de condamner cet acte seul mais avec les autres évêques lors d'un concile et qu'ils sont tous punis par le roi, il est celui qui résiste le plus longtemps à la volonté du souverain. En effet, alors que le roi ordonne à tous les évêques de plier et de rentrer dans leur diocèse, Apollinaire décide de rester exilé jusqu'à ce que le souverain accepte la décision conciliaire. Le saint, alors, accomplit un premier miracle en exil, qui manque de le tuer puisqu'il s'agit de faire face à un manque d'eau, avant que se produise l'événement qui va retourner la situation. Le roi tombe malade et la reine vient supplier Apollinaire de le guérir :

Alors que le roi ne voulait pas même voir cet homme digne des apôtres, mais s'efforçait plutôt de lui tendre des pièges, celui qui est le Juge des mérites très droits et digne de louange pour son immense vertu montra une rapide punition. Aussitôt, il arriva que le roi lui-même fût pris par la force de la fièvre de telle sorte qu'on croyait qu'il était plus proche de la mort que de la vie. Alors la reine, enflammée par sa foi, en grande hâte, se rendit au lieu où le très bienheureux évêque résidait et demanda avec une intense dévotion que son seigneur retrouve le don de la santé par son intercession. Mais l'homme de Dieu, rejetant l'arrogance de l'orgueil mondain, refusa de toutes les façons de se mettre à son service et de s'y rendre. Plus encore, la reine, arrosant ses pieds de larmes, demanda qu'il lui tende son manteau afin qu'elle l'étende sur le roi. Vaincu par les pleurs, il céda²³⁸.

ut, dum in basilica Constantia sacra sollemnia celebrantur, productis fontibus caelestium doctrinarum fidelium corda rigaret, subito cum suo ingrederetur officio praefectura. Quam dum ibidem cerneret immorantem, a praedicatione cessavit, dicens non esse condignum, ut qui eius pro salute propria contempserat monita, spiritalis cibi perciperet alimenta. At ubi ille digna confusione perfusus egressus est, convivium quod incohaverat spiritalium deliciarum profusissime cibum rursus innovato studio coepit praebere agminibus populorum.

²³⁷ V.Apol. 2 : *Itaque accidit, ut quidam ex officio regis Sigismundi nomine Stephanus, qui super omnem dominationem fisci principatum gerebat, defuncta eius coniuge, sororem uxoris suae sibi illicite coniugii consortio copularet.*

²³⁸ V.Apol. 5 : *Cumque rex ille uirum illum apostolicum nec uidere uellet, sed magis insidias pretendere studeret, qui est meritorum rectissimorum Iudex et immensae virtutis laudabilis, celerem*

Chapitre 7

Cette première supplication de la famille royale est redoublée par la pénitence que le roi Sigismond va s'imposer à lui-même une fois la santé recouvrée :

Il vint à l'homme de Dieu et, lui embrassant les pieds, face à lui, il réclama le pardon avec des larmes de joie en disant : « J'ai péché, j'ai agi injustement en infligeant souvent des ennuis indignes aux justes ; en effet, la justice céleste ne sait pas être vaincue, elle est plus forte que ce qu'elle combat. »

Ô indulgence du Roi céleste qui ne veut pas tuer l'âme des pêcheurs mais leur faire ! Ô gloire des vertus qui, quand les soucis du monde ont été rejetés, brille de la grâce double de la vertu, par Apollinaire son serviteur²³⁹ !

L'hagiographe finit la scène en louant par plusieurs exclamatives l'attitude du saint qui a eu à cœur de corriger le roi, ce qui l'érige en modèle.

Aubin d'Angers fait de même dans sa Vie écrite par Venance Fortunat, bien qu'aucun nom propre ne soit donné, ce qui confirme la valeur universelle du récit, applicable à tout puissant adultère :

Quand il s'agissait du service de Dieu, il n'avait aucun égard pour la personne des rois et des puissants. Enfin, pour atteindre le comble de la grâce céleste, condamnant à bon droit les copulations exécrables de noces incestueuses, il imitait saint Jean d'une manière irréprochable²⁴⁰.

ultionem demonstrans, ilico contigit, ut ipse rex ita vim febrium incurreret, ut potius funebris quam vitalis esse crederetur. Tunc regina ipsius fide accensa, alacri festinatione pervenit ad locum, ubi beatissimus pontifex residebat, et avida devotione petebat, ut intercessione ipsius dominus eius incolomitates donum reciperet. Sed uir Dei, abdicata mundanae elationis efferentia, eundi famulatus omnimodis denegavit. Magisque regina illa lacrimis pedes eius rigans, poscebat, vel cucullam eius sibi prestari, quam super regem sternere deberet. Victus fletibus cessit.

²³⁹ V.Apol. 6 : [...] *uenit ad uirum Dei, et amplectens pedes eius, coram positus cum exultationis fletu veniam postulabat, dicens: "Peccaui, inique gessi, dum iustis indignas sepe intulerim tribulationes; namque expugnari nescit iusticia caelestis, hoc ipso quo impugnatur fortior est". O caelestis Regis indulgentia, qui peccantium animas non uult perire, sed culpas! O uirtutum gloria, quae per famulum suum Apollinarem, refutatis mundialibus curis, gemina gracia claruere uirtutis!*

²⁴⁰ V.Alb. 18, 49 : *Sed et hoc magnanimitatis exemplum oportunitate ducitur explicandum, quod pro dei negotio apud eum non fuerit ulla regum potentumque personalis acceptio. Denique ad cumulum caelestis gratiae conquiendum incestarum nuptiarum execrabiles copulationes iure condemnans, beatum Iohannem inreprehensibiliter imitabatur.*

Là encore, le modèle prophétique réapparaît, avec la menace du martyr, puisque l'hagiographe fait allusion à Jean devant Hérode et Hérodiade.

Nizier de Trèves agit de manière encore plus proche d'Ambroise puisqu'il pratique comme lui la critique publique : il avertit les pécheurs avec « la voix d'un héraut²⁴¹ ». Avant de rapporter la confrontation de Nizier et de Théodebert, Grégoire explique bien que le saint est un modèle d'évêque et qu'il représente parfaitement le rapport qui doit exister entre prélats et puissants : « À ce sujet, il est bon de dire quelques mots propres à fortifier le pouvoir de censure des évêques, soit pour l'instruction du peuple, soit même pour l'amendement des rois de notre temps ».

Le récit qui suit est volontairement spectaculaire :

À la mort de Thierry, son fils Théodebert, entré en possession de son royaume, perpétrait beaucoup d'injustices, ce dont il était réprimandé par lui à plusieurs reprises, soit pour les avoir lui-même commises, soit ne pas avoir condamné ceux qui les commettaient, ainsi que cela arriva un dimanche. Voici que le roi fit son entrée dans l'église, accompagné de personnages que l'évêque avait frappés d'excommunication. Alors qu'avaient été faites les lectures prescrites par l'antique canon et que les offrandes avaient été déposées sur l'autel, l'évêque s'écrie : « On n'achèvera pas ici aujourd'hui la solennité de la messe, à moins qu'auparavant ceux qui ont été privés de la communion ne se retirent. » Comme le roi s'y opposait, soudain un jeune homme du peuple, saisi par le démon, poussa un cri et se mit, au milieu des tourments qu'il endurait, à proclamer à haute voix les vertus du saint et les péchés du roi. [...] Et comme le roi, frappé de crainte, demandait que cet énergumène fût chassé de l'église, l'évêque dit : « Qu'au préalable ceux qui te suivent, c'est-à-dire des impudiques, des homicides et des adultères, soient expulsés de cette église, et alors Dieu lui ordonnera de se taire. » Aussitôt le roi donna l'ordre à tous ceux qui avaient été condamnés par la sentence sacerdotale de quitter l'église. [...] Il s'ensuivit qu'à la prière de l'évêque, le roi se fit plus modéré et que le pasteur, digne d'être récompensé par le Seigneur, put entendre

²⁴¹ V.Patr. XVII, 2 : *uoce praeconia*.

cette parole prophétique : « Si de ce qui est vil tu tires ce qui est précieux, tu seras comme ma bouche²⁴² ».

L'attitude de Nizier rappelle celle d'Ambroise, nous retrouvons le même refus de célébrer. Le possédé, qui révèle les secrets du roi, intervient dans le récit précisément au bon moment pour appuyer le saint contre le roi et renverse la situation. Le modèle prophétique est alors conforté par la phrase qui sert de conclusion à la scène et qui est une citation du livre de Jérémie (Jr 15, 39).

Cette attitude courageuse se répète de manière plus brève à la fin du chapitre avec un autre roi : « Il excommunia aussi à plusieurs reprises le roi Clotaire pour ses actions injustes et il ne fut jamais effrayé de l'exil dont celui-ci le menaçait²⁴³ ». Grégoire alors n'insiste pas sur l'exil que subit effectivement Nizier en présentant surtout sa fin, la mort de Clotaire et l'avènement de Sigebert, plus juste, dont le premier geste est de rétablir le saint sur son siège de Trèves.

À chaque fois, les rois qui s'opposent aux saints finissent par en payer le prix ou s'abaisser, ce qui peut être lu comme une représentation de la nécessité d'écouter les saints, qui transmettent la volonté divine, même pour les puissants, et donc comme une hiérarchie souhaitée des pouvoirs : une royauté qui accorde une place première à l'Église, d'où les nombreuses louanges des Francs dont plusieurs membres de la famille royale font le choix de s'attacher les évêques et les saints.

²⁴² V.Patr. XVII, 2 : *Nam cum, Theodorico decedente, Theodoberthus, filius eius, regnum ambisset ac multa inique exerceret, et ab eodem plerumque corripere, cur uel ipse perpetraret uel perpetrantes non argueret, aduenit dies dominicus. Et ecce rex cum his qui ab hoc sacerdote communioni abesse iussi fuerant ecclesiam est ingressus. Lectis igitur lectionibus, quas canon sancxit antiquus, oblati muneribus super altare Dei, ait sacerdos: "Non hic hodie missarum solemnias consummabuntur, nisi communionem privati prius abscendant". Haec rege renitente, subito exclamat unus de populo, arreptus a daemone puer iuuenis, coepitque uoce ualida inter supplicia torturae suae et sancti uirtutes et regis crimina confiteri. [...] Cumque rex timore concussus peteret, ut hic inerguminus ab ecclesia eiceretur, dixit episcopus: "Prius illi qui secuti sunt, id est incesti, homicidae, adulteri, ab hac ecclesia extrudantur, et hunc Deus silere iubebit". Et statim rex iussit omnes hos qui sacerdotis sententia damnati fuerant egredi ab ecclesia. [...] Vnde factum est, ut, sacerdote orante, rex mitior fieret, pastor a Domino remunerandus digne prophetiticum illud audiret, quia: Qui reddiderit pretiosum de uili, tamquam os meum erit.*

²⁴³ V.Patr. XVII, 2 : *Sed et Chlotharium regem pro iniustis operibus saepius excommunicauit, exiliumque minitanti numquam est territus.* À propos de l'exil des évêques tardo-antiques, voir Prévot et Gauge, 2008.

II. 4. 2. Le prophète

Le modèle prophétique qui sous-tend cette brique littéraire et qui marque la supériorité du ciel sur la terre se voit cependant le plus nettement dans le fait que les saints prédisent l'avenir des puissants²⁴⁴, à leur demande ou non.

Ainsi Martin dit à Maxime ce qui l'attend et la date de la fin de son règne²⁴⁵. Séverin, tout en portant une critique à Flaccitheus, le roi des Ruges, car il est homéen, répond à ses demandes d'oracles²⁴⁶, annonce à Odoacre qu'il régnera un jour²⁴⁷ puis annonce combien de temps il sera au pouvoir²⁴⁸. Benoît, de même, annonce la durée de son règne à Totila²⁴⁹.

Ces prédictions portent donc essentiellement sur le temps que le roi restera au pouvoir, ce qui évoque la lecture de l'inscription sur le mur que Daniel fait à Balthazar

²⁴⁴ Sur la portée religieuse et sociale des visions dans le monde latin en général, voir Aubrun, 1980.

²⁴⁵ I V.Mart. 20 : *Eidemque Maximo longe ante praedixit futurum ut, si ad Italiam pergeret quo ire cupiebat bellum Valentiniano imperatori inferens, sciret se primo quidem impetu futurum esse uictorem, sed paruo post tempore esse periturum. Quod quidem ita uidimus. Nam primo aduentu eius Valentinianus in fugam uersus est ; deinde, post annum fere, resumptis uiribus, captum intra Aquileiae muros Maximum interfecit.* (A ce même Maxime, Martin prédit longtemps à l'avance que, s'il se rendait en Italie, où il comptait aller porter la guerre contre l'empereur Valentinien, il devait savoir qu'il serait sans doute vainqueur au début de son offensive, mais qu'il périrait peu après. C'est bien ce que nous avons vu : car au début, à l'arrivée de Maxime, Valentinien fut mis en déroute ; mais ensuite, au bout d'un an environ, ayant refait ses forces, il prit Maxime dans les murs d'Aquilée et le fit périr.)

²⁴⁶ V.Seu.Nor.5 : *Rugorum siquidem rex, nomine Flaccitheus, in ipsis regni sui coepit nutare primordiis habens Gothos ex inferiore Pannonia uehementer infensos, quorum innumera multitudine terrebatur. Is ergo beatissimum Seuerinum in suis periculis tamquam caeleste consulebat oraculum.* (Ainsi le roi des Ruges, Flaccitheus, commença dès le début de son règne à trembler pour son pouvoir, parce que les Goths de Pannonie lui étaient violemment hostiles et qu'il redoutait leur masse innombrable. Dans cette situation si dangereuse pour lui, il consultait le bienheureux Séverin comme un oracle céleste.)

²⁴⁷ V.Seu.Nor. 7: *Inter quos et Odoacar, qui postea regnauit Italiae, uilissimo tunc habitu iuuenis statura procerus aduenerat. Qui dum se, ne humillimae tectum cellulae suo uertice contingeret, inclinasset, a uiro dei gloriosum se fore cognouit. Cui etiam ualedicenti : « uade », inquit, ad Italiam, uade, uilissimis nunc pellibus coopertus, sed multis cito plurima largiturus. »* (Parmi ceux qui firent le voyage il y avait notamment Odoacre qui plus tard régna sur l'Italie ; alors misérablement vêtu, c'était un jeune homme de haute taille. Il se courba pour ne pas heurter de la tête le toit de la très humble cellule et apprit de la bouche de l'homme de Dieu qu'il connaîtrait un jour la gloire. Quand il prit congé, Séverin lui dit : « Va en Italie, va, aujourd'hui tu es couvert de misérables peaux de bêtes, mais bientôt tu répandra des largesses dont beaucoup profiteront. »)

²⁴⁸ V.Seu.Nor.32: « *Odouacarem* », « *Odouacar* », inquit, « *integer inter tredecim et quattuordecim* », *annos uidelicet integri eius regni significans : et his dictis adiecit citius illos quod ipse praedixerat probaturos.* (« Odoacre ? », reprend-il, « On ne touchera pas à lui entre treize et quatorze », voulant signifier par là le nombre d'années pendant lesquelles on ne toucherait pas à son pouvoir ; et il ajouta qu'ils vérifieraient bientôt l'exactitude de sa prédiction.)

²⁴⁹ Greg., Dial. II, 15 : [...] *de suis actibus increpauit, atque in paucis sermonibus cuncta quae illi erant uentura praenuntiauit, dicens : « Multa mala facis, multa fecisti. Iam aliquando ab iniquitate conpscere. Et quidem Romam ingressurus es, mare transiturus, nouem annis regnas, decimo morieris. »* (Il lui reprocha ses actions, et en quelques mots lui annonça tout l'avenir. Il lui dit : « Vous faites bien du mal, vous en avez fait beaucoup : cessez enfin de commettre l'iniquité. Vous ferez votre entrée à Rome, vous passerez la mer, vous régnerez pendant neuf années, et la dixième, vous mourrez. »)

(Dn 5, 26) : « Tes jours sont comptés. » Cela marque une soumission de l'homme, et même du puissant, à la réalité de tous les hommes, la mort, ainsi que l'absolue maîtrise de Dieu sur le cours de l'Histoire, et, en filigrane, rappelle que le bon souverain est celui qui ne cherche pas son pouvoir personnel mais agit selon les commandements de Dieu.

Le modèle prophétique vient donc, ici, jouer le rôle de garant du bon droit du saint quand il s'oppose au roi, même de façon violente ou provocante. Comme le prophète avant lui, le saint est le représentant de la loi de Dieu qui doit primer sur les lois du monde, incarnées par les souverains. S'il y a des fluctuations de comportement en fonction de la religion du roi (païen ou non, catholique ou arien), l'attitude des saints est globalement la même, animée par la nécessité de corriger les erreurs même de ceux qui détiennent le pouvoir sur terre.

Les similitudes avec les prophètes permettent aussi de tracer une continuité dans l'Histoire Sainte, des prophètes aux saints, et de souligner qui doit, dans le monde d'après la venue du Christ, exercer la fonction de conseiller moral de ceux qui prennent les décisions.

Ainsi, en filigrane, se dessine un modèle du bon dirigeant, qui est celui qui accepte les demandes charitables des évêques pour ses concitoyens, accepte de faire pénitence publique quand il a eu tort, ne maltraite pas les membres du clergé et suit leur conseil. En cela, les Vies qui accordent une grande place aux rencontres avec les dirigeants se font discrètement miroirs aux princes, ainsi appelés à une forme de sainteté qui prend en considération leurs responsabilités, bien qu'il n'y ait aucune Vie de saint roi durant notre période.

III. Les activités publiques religieuses : le saint pasteur

Si toutes les activités publiques dont nous avons parlé jusqu'à présent ont une dimension religieuse, certaines Vies présentent une variante thématique de la brique littéraire en consacrant certains chapitres à des actions qui ont un but totalement pastoral.

III. 1. L'évangélisation et la lutte contre le paganisme

Ce motif est essentiellement présent dans les Vies des saints qui ont vécu le plus tôt puisque, ensuite, l'ensemble de la population est, par obligation impériale, chrétienne

(ou juive), bien que cette décision officielle ne s'accompagne pas forcément d'un changement des pratiques et des croyances. On le retrouve ainsi dans les Vies de Martin, Romain de Blaye et Marcellin d'Embrun.

La brique littéraire réapparaît dans quelques Vies de saints plus tardifs : Gall et Paterne. Cela peut s'expliquer par la survivance de la religion romaine traditionnelle à certains endroits du territoire que parcourent les saints et par le désir, pour les hagiographes concernés, Venance Fortunat et Grégoire de Tours, de réinvestir pleinement un motif des Vies qui leur servent de modèle littéraire, de la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère en particulier.

Les scènes d'évangélisation sont marquées par deux grandes caractéristiques. La première est la destruction des bâtiments païens qui sont parfois remplacés par des édifices de culte chrétien, signe de la transformation du paysage qui accompagne le changement de mentalité de la population. C'est ce que fait Martin à plusieurs reprises : il détruit un temple et abat un pin dans un village non nommé²⁵⁰, incendie un sanctuaire dans un autre²⁵¹, en réduit en poussière un troisième avec tout son mobilier cultuel à Levroux²⁵². Sulpice Sévère commente le processus par la phrase suivante qui marque le remplacement du paganisme par le christianisme dans le monde : « Car là où il avait détruit des sanctuaires païens, il construisait aussitôt des églises ou des ermitages²⁵³ ». Romain fait de même dans la région de Blaye, Gall près de Clermont et Benoît en Nursie. Paterne, quant à lui, renverse les vases religieux d'une secte.

Mais ces destructions de temples ou ces dispersions de rassemblements religieux ne se font pas sans contestations des fidèles de ces cultes. Les évangélistes se trouvent alors en danger, dans des petites scènes qui font d'eux des martyrs en puissance, bien que ce n'aille jamais jusqu'à la mort. C'est ce qui arrive à Martin, au chapitre 13 de la *Vita* de

²⁵⁰ I V.Mart. 13 : *Item, cum in uico quodam templum antiquissimum diruisset et arborem pinum, quae fano erat proxima, esset adgressus excidere, [...].* (Un autre jour, en certain village, il avait détruit un temple fort ancien, et entrepris d'abattre un pin tout proche du sanctuaire.)

²⁵¹ I V.Mart. 14 : *Nam cum, in uico quodam, fano antiquissimo et celeberrimo ignem inmisisset [...].* (De fait, il avait mis le feu, en un certain village, à un sanctuaire païen tout à fait ancien et très fréquenté.)

²⁵² I V.Mart. 14 : *Ita regressus ad uicum, spectantibus gentilium turbis et quiescentibus, dum profanam aedem usque ad fundamenta dirueret, aras omnes atque simulacra redegit in puluerem.* (Il retourna donc au village et, tandis que les foules païennes le regardaient, sans bouger, démolir jusqu'aux fondations cet édifice impie, il réduisit en poussière tous les autels et les statues.)

²⁵³ I V.Mart. 13 : *Nam ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat.*

Sulpice Sévère, quand il accepte de se placer sous le pin vénéré païen qui, sans miracle, se serait effondré sur lui²⁵⁴.

Romain de Blaye est présenté par ses hagiographes comme un double de Martin dans sa fonction d'apôtre des Gaules. Venu d'Afrique (ou d'Orange), conduit jusqu'à Blaye par une vision divine, il reçoit l'aide de Martin pour détruire le sanctuaire païen des lieux. Avant l'arrivée de l'évêque de Tours, prévenu lui aussi par un songe, il doit faire face à l'hostilité des habitants locaux qui fait de lui presque un martyr : il a les « mains attachées dans le dos²⁵⁵ », il est « suspendu en hauteur²⁵⁶ » et « frappé de bâtons²⁵⁷ ». Tout en supportant avec endurance son supplice, il prononce les mots du Christ en croix : « Pardonne-leur, Seigneur, car ils ne savent pas ce qu'ils font²⁵⁸ », confirmant qu'il vit bien là une petite Passion.

De la même manière, Gall, qui a détruit un temple païen à Cologne, est poursuivi par les pratiquants qui veulent se venger :

Il y avait là un certain temple surchargé d'ornements divers, où la gent barbare du voisinage, venue offrir des libations, se gorgeait de nourriture et de boisson jusqu'à s'en faire vomir. Là elle adorait, comme s'il s'agissait de Dieu, des idoles et sculptait en bois les parties du corps sujettes à l'infirmité dont chacun d'eux avait été atteint. Quand saint Gall apprit cela, aussitôt il se précipite là-bas, accompagné d'un seul clerc, et, ayant allumé un feu, comme aucun de ces païens insensés n'était présent, il le communique au temple qui s'embrase. Mais ceux-là, voyant la fumée qui s'élevait du sanctuaire jusqu'au ciel, recherchent l'auteur de l'incendie et l'ayant trouvé, le poursuivent, épées dégainées. Lui prit la fuite et se cacha dans le palais du roi. Une fois mis au courant des faits, ce dernier, comme les païens brandissaient des menaces, les apaisa par de douces paroles et calma ainsi leur fureur insensée. Le bienheureux avait l'habitude de raconter souvent cela en

²⁵⁴ Cf. p. 762.

²⁵⁵ II V.Rom.Blau. 9 : *uinctis retro manibus*. / I V.Rom.Blau. p. 54: *legatis manibus* (les mains liées)

²⁵⁶ II V.Rom.Blau. 9 : *in alto suspensum*. / I V.Rom.Blau. p. 54: *de terra suspensum* (soulevé de terre).

²⁵⁷ II V.Rom.Blau. 9 : *uirisque caesum*. / I V.Rom.Blau. p. 54 : *uirgis et flagellis caesum* (frappé de bâtons et de fouets).

²⁵⁸ II V.Rom.Blau. 9 : *Ignosce illis Domine quia nesciunt quid faciunt*. Ce détail est absent de la Vita I^a.

versant des larmes et en disant ; « Malheur à moi qui ne suis pas resté jusqu'au bout, afin de mourir pour cette cause »²⁵⁹.

La phrase conclusive, placée dans la bouche de Gall lui-même, achève la transformation de la scène en Passion non achevée.

Ce qui amène alors les païens à la conversion, dans ces Vies, ce ne sont pas des propos doctrinaux, mais une preuve de la puissance de Dieu par l'action et, souvent, l'action spectaculaire. Ainsi, ceux qui assistaient au défi du pin coupé se convertissent dès que l'arbre ne tombe pas sur Martin et d'autres en voyant Romain de Blaye résister aux tortures. Les réticents, quant à eux, peuvent se trouver punis comme c'est le cas dans la *Vie de Paterne* : une femme se dénude, en provocation, face aux saints, puis tombe malade juste après :

Alors que les saints s'en allaient, une femme retira ses vêtements pour atteindre à leur honneur et, bientôt, pour la vengeance des justes, elle fut atteinte d'une maladie qui frappa tous ses membres. À partir de ce moment-là, pendant l'espace d'un an, sa vigueur se consuma, elle est torturée et flagellée par un ulcère qui frappait ses nerfs malades, jusqu'à ce qu'elle demande le pardon, implore les saints : le remède arriva d'où la vengeance était venue²⁶⁰.

C'est en accordant sa confiance aux saints, et donc en se convertissant, qu'elle peut obtenir la guérison.

²⁵⁹ V.Patr. VI, 2 : *Erat autem ibi fanum quoddam diuersis ornamentis refertum, in quo barbaries proxima libamina exhibens, usque ad uomitum cibo potuque replebatur; ibique et simulacra ut deum adorans, membra, secundum quod unumquemque dolor attigisset, sculpebat in ligno. Quod ubi sanctus Gallus audiuit, statim illuc cum uno tantum clerico properat, accensoque igne, cum nullus ex stultis paganis adesset, ad fanum adplicat ac succendit. At illi uidentes fumum delubri ad caelum usque conscendere, auctorem incendii quaerunt inuentumque evaginatiss gladiis prosequuntur. Ille uero in fugam uersus, aulae se regiae condidit. Verum postquam rex quae acta fuerant, paganis minantibus, recognouit, blandis eos sermonibus liniuit et sic eorum furorem inprobum mitigauit. Referre enim saepe erat solitus uir beatus haec cum lacrimis et dicebat: "Vae mihi, quia non persteti, ut in hac causa finiret".*

²⁶⁰ V.Pat. 6, 18-19 : *Tunc reuertentibus ipsis, ad eorum iniuriam quaedam mulier uestibus se denudat, quae mox ad uindictam iustorum totis membris morbo percussa contrahitur. Hinc per anni spatium uigore tabescente torquetur ac neruis aegrotantibus caedente ulcere flagellatur, donec uenia petita, ipsis exorantibus, unde uindicta uenerat inde curreret medicina.*

III. 2. La lutte doctrinale

Quand ce ne sont pas les tenants des religions polythéistes qui s'opposent au christianisme, ce sont les partisans de doctrines non orthodoxes, souvent appelées hérésies, qui sont visés, ce qui constitue une variante du même motif, avec pour principale différence que les deux camps sont chrétiens.

Comme dans les scènes d'évangélisation, ce n'est pas le discours théologique qui est à l'honneur dans ces passages. L'accent est mis sur l'affrontement entre les deux camps, l'éventuelle persécution que subit le saint et sa victoire, parfois appuyée par un miracle. Le schéma littéraire est donc globalement le même.

Nous ne détaillerons pas ici les spécificités de ces passages car le discours doctrinal contenu dans les *Vitae* est un point sur lequel nous reviendrons dans la troisième partie de notre travail²⁶¹.

III. 3. Les conciles

En plus de ces missions héroïques, presque des combats, à valeur doctrinale, les saints contribuent à l'administration de l'Église en prenant part à des conciles. Cette sous-rubrique, pour des raisons historiques, ne concerne bien évidemment que les saints évêques.

Il s'agit d'une rubrique plutôt rare. On la retrouve dans la Vie d'Augustin, qui participe activement aux synodes de son époque²⁶², dans la *Vie de Germain d'Auxerre*²⁶³ qui participe à un concile qui l'envoie, avec Loup, combattre le pélagianisme en Bretagne – la précision ayant cependant disparu dans la *Vie de Loup*, quelques décennies plus tard. Pour des raisons doctrinales également, Césaire doit se rendre au concile de Valence, mais

²⁶¹ Troisième partie, chapitre 10 (III. 1).

²⁶² V. Aug. 21 : *Sanctorum concilia sacerdotum per diuersas prouincias celebrata, cum potuit, frequentauit; non in eis quae sua sunt, sed quae Iesu Christi quaerens; ut uel fides sanctae Ecclesiae catholicae inuiolata maneret, uel nonnulli sacerdotes et clerici, siue per fas siue per nefas excommunicati, uel absoluerentur uel abiicerentur. In ordinandis uero sacerdotibus et clericis consensum maiorem Christianorum, et consuetudinem Ecclesiae sequendam arbitrabatur.* (Autant qu'il le put, il fréquenta les synodes de saints prêtres rassemblés dans les diverses provinces, sans y chercher ses intérêts mais ceux de Jésus-Christ ; le maintien dans l'état de la foi de la sainte Église catholique, ou bien l'absolution ou le rejet du pourvoi de certains prêtres et clercs qui avaient été excommuniés, à tort ou à raison. Pour ce qui est de l'ordination des prêtres et clercs, il estimait qu'il fallait suivre l'opinion de la majorité des chrétiens ainsi que la tradition ecclésiastique).

²⁶³ V. Germ. Autiss. 12 : *Ob quam causam synodus numerosa collecta est.* (Pour cette raison, un synode rassemblant de nombreux participants fut réuni).

se fait représenter car il est malade²⁶⁴. Aubin d'Angers participe à plusieurs conciles non situés, ce qui est pour Venance Fortunat l'occasion de mentionner qu'il est forcé d'adoucir ses jugements sous la pression d'autres évêques²⁶⁵. Correspondent également à cette brique littéraire les chapitres 21 et 22 de la *Vie d'Hilaire d'Arles* qui narrent l'affaire Chélidoine et ses conséquences pour l'évêque arlésien²⁶⁶.

Le motif apparaît d'autant plus rare si on le compare au nombre de conciles auxquels les saints ont effectivement participé d'un point de vue historique²⁶⁷. Il y a donc une véritable volonté des hagiographes de ne pas s'étendre sur toute l'activité législative religieuse des saints.

Il est possible de proposer plusieurs hypothèses à cette absence, en plus de la potentielle ignorance des hagiographes – possibilité non nulle cependant puisque le seul concile détaillé dans la *Vie de Césaire* est celui auquel un des hagiographes, Cyprien, a assisté, comme porte-parole du saint. Le détail des activités conciliaires pouvait sembler long et peu attrayant pour le lecteur aux yeux d'hagiographes qui affirment fréquemment vouloir ne pas s'étendre trop amplement ou ennuyer le destinataire. Nous pouvons également rattacher cette faible fréquence aux particularités du genre de la Vie : il ne s'agit pas de proposer un portrait proprement historique des héros, mais des modèles de comportement. Les réglementations des conciles apparaissent donc peu intéressantes dans ce but, le plus souvent, mais la dimension normative du texte peut passer, plutôt, par la représentation des commandements les plus importants, ce que font effectivement nos textes²⁶⁸.

Hilaire d'Arles et Aubin, tout particulièrement, se font réprimander pour ce qui semble apparaître comme des excès de zèle pour les autres évêques ou le pape. Leurs

²⁶⁴ V.Caes. I, 51 : *Ob hoc antistites Christi ultra Eseram consistentes, caritatis amore collecti, in Valentina ciuitate conueniunt ; ubi etiam beatus Caesarius infirmitatis sollicitae causa, sicut disposuerat, properare non potuit. Misit tamen praestantissimos uiros de episcopis cum presbyteris et diaconibus [...].* (À cause de cela, les évêques du Christ séjournant au-delà de l'Isère, rassemblés par amour de la charité, se réunissent dans la cité de Valence ; mais le bienheureux Césaire, victime de la maladie, ne put s'y rendre comme il l'avait prévu. Il envoya cependant des hommes éminents choisis parmi les évêques, avec des prêtres et des diacres.)

²⁶⁵ V.Alb. 18, 51 : *Vnde praeter labores reliquos etiam per synodos pro ipsa causa saepius excitatus excurrens, ad postremum quam plurimum episcoporum iniunctione ut excommunicatas a se personas absolueret ui fratrum coactus est.* (Outre ses autres tâches, se rendant à la convocation des synodes réunis assez souvent pour cette cause et, à la fin, sur l'injonction de très nombreux évêques, il fut contraint de force par ses frères d'absoudre les personnes qu'il avait excommuniées.)

²⁶⁶ Cf. Première partie, chapitre 4 (II. 3. 3).

²⁶⁷ M. Fauquier (Fauquier, 2018), dans la deuxième partie de ses annexes, fait un tableau récapitulatif des conciles auxquels ont participé 16 saints de notre corpus : il compte 39 présences attestées, ce qui contraste avec la rareté du motif dans les *Vitae*.

²⁶⁸ Nous reviendrons sur cette question au chapitre 10.

hagiographes, cependant, ne les condamnent pas et, même, pour Honorat de Marseille, les défendent, ce qui place bien le genre de la Vie dans le courant d'un christianisme radical, plus sévère que le christianisme mondain, même quand il s'agit de Vies d'évêques et non de simples moines.

IV. Les miracles

Il nous reste à aborder une brique littéraire qui n'est pas la moindre puisqu'elle peut occuper l'immense majorité de la vie adulte du saint dans certaines Vies comme la *Vie de Germain de Paris* : le récit des miracles²⁶⁹.

IV. 1. Le miracle, une brique constitutive d'une Vie de saint ?

Le récit d'un ou plusieurs miracles est un élément presque présent dans toutes les Vies de notre corpus. Ces événements merveilleux sont répartis sur toute la durée de l'existence du saint, d'avant la naissance à la mort, et même au-delà puisque les hagiographes rapportent des miracles *post mortem*.

Ces *miracula* peuvent jouer des rôles divers dans l'économie du récit selon la rubrique au sein de laquelle ils sont insérés (annonce de la sainteté, preuve de la sainteté dès l'enfance, remplacement d'un discours théorique par la preuve visuelle de la puissance de Dieu...), mais c'est uniquement dans le récit de l'âge adulte et dans celui des événements *post mortem* que les miracles possèdent leur brique littéraire propre, parfois désarticulée d'un autre contexte, amenant certaines Vies de la fin du VI^e siècle, les Vies de Germain de Paris, Radegonde ou Benoît, à la limite générique du recueil de miracles puisque ceux-ci s'enchaînent sans transitions très articulées. Ces miracles qui sont leur propre brique rhétorique sont majoritairement des miracles thaumaturgiques (guérisons, exorcismes, résurrection).

Pour beaucoup d'hagiographes, la rubrique des miracles est un attendu absolu du genre de la Vie. Vérus, dans la *Vie d'Eutrope*, par exemple, souligne qu'il en vient à la catégorie des miracles après le récit des autres activités publiques du saint : « Maintenant,

²⁶⁹ Il y a beaucoup de travaux sur les miracles dans l'hagiographie. Parmi ceux qui touchent notre période, nous pouvons citer Boesch Gajano, 1991 ; Van Dam, 1993 ; Labarre, 2012.

il est temps que nous nous tournions vers ses miracles, afin que la pieuse sollicitude des fidèles ne soit pas déçue par une attente qui la laisse en suspens²⁷⁰ ».

Grégoire de Tours, dans sa brève *Vie d'Allyre*, la deuxième Vie de la *Vie des Pères*, pointe même le désir des lecteurs et auditeurs d'entendre un grand nombre de miracles et prévient les reproches qui pourraient lui être faits de n'en avoir raconté qu'un dans ce texte :

Comme la plupart des gens ont l'habitude de maugréer, il se trouvera peut-être quelques grincheux pour dire : « On ne peut ranger au nombre des saints celui-ci, étant donné qu'il n'a opéré qu'un seul et unique miracle²⁷¹ ».

Il faudrait donc être l'auteur de plusieurs miracles pour être saint. Grégoire détourne le problème en expliquant combien les miracles *post mortem* sont plus purs que ceux accomplis du vivant du héros, mais il souligne bien quelles sont les espérances d'un lecteur d'hagiographie.

Cet attendu est particulièrement sensible, à l'échelle du corpus, dans les nombreuses tournures rhétoriques de condensation, signifiant que le saint a accompli un nombre immense de miracles mais que seuls quelques-uns seront racontés, comme, par exemple, dans la *Vie de Geneviève* (« Bien des événements de ce genre furent pour les hommes des sujets de discussion : le récit en serait long, je les passe sous silence²⁷² ») ou la *Vie d'Hilarion* (« Le temps me manquera, si je veux raconter tous les signes qu'il a accomplis²⁷³ »)

Jouent le même rôle les résumés de plusieurs miracles en une phrase sans beaucoup de détails, comme, par exemple, dans la *Vie de Quintien* : « Bien d'autres miracles furent opérés par le saint homme qui, le plus souvent par la prière, obtenait ce qu'il avait demandé au Seigneur²⁷⁴ » ou dans la *Vie de Mars* : « Car il chassait les démons du corps des possédés, en prononçant le nom de Jésus Christ, combattait les fièvres

²⁷⁰ V.Eut. : *Iam tempus est ut ad eius miracula pertendamus, ne pia fidelium sollicitudo suspensa expectatione frangatur.*

²⁷¹ V.Patr. II, 2 : *Et forsitan, ut plerumque murmurare homines soliti sunt, quispiam garrulatur, dicens: "Non potest hic habere inter sanctos pro unius tantum operatione miraculi".*

²⁷² V.Gen. 31 : *Multa de huiuscemodi hominibus disseruit, quae propter longam narrationem silentium pretermisi.*

²⁷³ V.Hilarion. 15 : *Tempus me deficiet, si uolero uniuersa signa, quae ab eo perpetrata sunt, dicere.*

²⁷⁴ V.Patr. IV, 4 : *Multa et alia miracula uir beatus operatus est, et, oratione facta, saepius quae petisset ad Dominum obtenabat.*

quartes et tierces par des frictions d'huile bénite et accordait au peuple d'autres bienfaits²⁷⁵ ».

Peut-il alors exister des Vies de saints sans miracles ? Seuls quelques textes de notre période peuvent correspondre, ou presque correspondre, à cette définition. C'est tout d'abord le cas de la *Vie d'Augustin*, dépourvue d'événements merveilleux, quand bien même Possidius, son hagiographe, laisse entendre qu'il a lu les Vies antérieures qui sont, elles, miraculeuses. Les miracles ne surviennent qu'à un seul moment du texte :

Je sais aussi qu'on lui demanda, aussi bien comme prêtre que comme évêque, de prier en faveur de quelques individus souffrant de possession, et qu'il le fit en répandant des larmes dans ses prières et que les démons quittèrent ces personnes. Pareillement, il était souffrant et alité quand quelqu'un vint avec un des siens, malade, lui demander de lui imposer la main afin qu'il pût recouvrer la santé ; il répondit que, s'il y pouvait quelque chose, il se la fût certainement appliquée en premier ; et l'autre lui affirma qu'il avait été visité et qu'en songe on lui avait dit : « Va trouver l'évêque Augustin pour qu'il lui impose la main et il sera guéri. » Ayant eu connaissance de ces faits, il ne différa plus son intervention et le Seigneur fit en sorte que le malade, immédiatement, pût le quitter guéri²⁷⁶.

Ce paragraphe du chapitre 29, qui ne comprend aucun détail et est singulièrement peu développé, semble surtout être là pour satisfaire les attentes du lecteur qui aurait pu déjà lire la *Vie de Martin* ou la *Vie d'Ambroise*, mais ne constitue pas un élément majeur de la sainteté d'Augustin.

Quelques décennies plus tard, la *Vie d'Épiphane*, écrite par Ennode, présente la même singularité. Elle ne contient presque aucun miracle, à l'exception du rayonnement

²⁷⁵ V.Patr. XIV, 2 : *Nam daemones de obsessis corporibus in nomine Iesu Christi verbo fugabat, venenum malae pussulae crucis signaculo obpraemebat, quartanis tertianisve febribus infuso benedicti olei liquore pellebat et multa alia beneficia populis [...] tribuebat.*

²⁷⁶ V.Aug. 29 : *Noui quoque eundem et presbyterem et episcopum pro quibusdam inerguminis patientibus ut oraret rogatum eum que in oratione lacrimas fundentem Deum rogasse et daemones et rogauisse ut eidem manum imponeret, quo sanus esse posset. Eum respondisse, si aliquid in his posset, sibi hoc utique primitus praestitisset, et illum dixisse uisitatum se fuisse sibi que per somnium dictum esse: "Vade ad Augustinum episcopum, ut eidem manus imponat, et saluus erit". Quod dum comperisset, facere non distulit et illum infirmum continuo Dominus sanum ab eodem discedere fecit.*

lumineux sur son berceau qui annonce sa sainteté. Cette absence est si notable que l'appartenance de la *Vita* au genre de l'hagiographie a pu être remis en question, par C. Sotinel notamment²⁷⁷. Cette Vie, comme celle dont nous allons parler juste ensuite, constitue donc une exception dans notre corpus, qui peut s'expliquer par l'imprégnation classique du texte : le modèle d'Ennode est autant l'éloge tel qu'il existe à la période païenne que l'hagiographie antérieure et les faits merveilleux qui subsistent sont situés à des endroits du texte où ils pourraient être selon la topique du panégyrique.

La dernière Vie du corpus à ne pas proposer de miracles est la *Vie de Fulgence*, au milieu du VI^e siècle. Ce texte est le seul à ne contenir absolument aucun événement surnaturel, mis à part l'évocation de la protection que Fulgence, telle une « muraille », apporte à Ruspe même après sa mort. Cela peut tenir à plusieurs raisons. La première est que la *Vie de Fulgence* est une Vie africaine et que la précédente Vie africaine, la *Vie d'Augustin*, qui partage beaucoup de thèmes communs avec celle de Fulgence puisque les deux saints sont théologiens et auteurs, est presque dépourvue de miracles, ce qui a pu fournir un modèle autre. La deuxième raison est la visée très classique de l'hagiographe : la *Vita* doit servir de pendant à l'œuvre littéraire du saint, il s'agit d'une Vie d'auteur tout autant que d'une Vie de saint, ce qui amène l'hagiographe à proposer une vision particulière de ce qui fait sa sainteté, la conjonction de sa doctrine pure et de sa vie parfaite. Enfin, Fulgence ayant été un proche de l'auteur de la *Vita*, celui-ci explique comment le saint l'a inspiré dans sa propre existence :

Quelle que soit sa valeur, mon travail ne pourra augmenter ni diminuer les mérites d'un si grand homme ; il me fournira seulement l'occasion de lui témoigner l'affection que m'inspirait le désir de lui être toujours attaché, car ce sont ses conseils salutaires qui m'ont décidé à prendre l'habit religieux dans ce tout petit monastère qu'il s'était bâti en Sardaigne, où son zèle pour la cause du Christ l'avait fait exiler. Tu y habitais toi-même alors que tu avais été déjà élevé au sacerdoce. C'est là que, vivant nuit et jour sous ses yeux, j'ai senti fréquemment couler en mon âme les flots de son éloquence toute divine plus douce que le miel qui coule des rayons²⁷⁸.

²⁷⁷ Sotinel, 1995.

²⁷⁸ V.Fulg. prol. : *Cuiuslibet enim sit meriti, oratio mea nec augere poterit tanti uiri merita nec minuere, sed proficere tantummodo ad testimonium caritatis, in qua illi semper inhaerere desiderans, salutiferis eius monitis ad suscipiendam professionem monachorum conuersus, in illo paruissimo*

Les faits sur lesquels il choisit d'insister sont donc ceux qui ont été importants pour lui, donc ceux qui lui semblent les plus propices à susciter l'imitation.

L'hagiographe, toutefois, comme Possidius avant lui, sait que les miracles sont une attente du lecteur et, donc, une obligation du genre de la Vie, ce pourquoi il prend le temps de justifier leur absence :

Ne nous attardons pas outre mesure ; contentons-nous de répéter ce que Fulgence pensait du don des miracles. Les miracles, disait-il, ne confèrent pas à l'homme la justice mais la notoriété. Or, celui qui aura été illustre parmi les hommes, sans être juste, sera condamné à souffrir les peines éternelles, celui, au contraire, qui justifié par la miséricorde de Dieu, aura vécu en la présence de Dieu seul, serait-il peu connu des hommes, sera couronné et recevra en partage les joies bienheureuses des saints. Cet homme admirable craignait donc d'être loué pour ses miracles et, chaque jour, cependant, il en accomplissait de plus grands. N'amenait-il pas à la foi par ses très saintes exhortations un grand nombre d'infidèles ? Ne faisait-il pas accepter les lois de la continence à un très grand nombre de personnes adonnées aux pires débauches ? Par ses avis salutaires, les ivrognes n'apprenaient-ils pas à être tempérants, les adultères à pratiquer la chasteté, les avarés et les âpres au gain à distribuer tous leurs biens aux pauvres ? C'était une conversion complète : l'humilité devenait douce aux orgueilleux, la paix aux amateurs de discorde, la docilité aux indociles. C'était à ces œuvres vraiment miraculeuses que le bienheureux Fulgence consacra toujours sa pieuse activité ; elles le suivaient partout, partout et toujours elles lui attiraient la gloire ²⁷⁹.

monasterio quod sibi apud Sardiniam pro Christi nomine relegatus effecerat, ubi iam tu presbyter habitabas, diebus ac noctibus ante eum positus uixi, quando me super mel et fauum dulciora caelestis eloquii flumina frequenter rigabant [...].

²⁷⁹ V.Fulg. 22-23, 50 : *Sed ne diu moras longissimas patiamur, unam eius sententiam de faciendis mirabilibus inseramus: "Mirabilia, aiebat, non conferunt homini iustitiam, sed notitiam hominum. Quisquis autem fuerit hominibus notus, nisi fuerit iustus ad aeterna perueniet supplicia condemnatus. Ille uero qui misericordiae caelestis opera iustificatus in conspectu Dei solius uixerit iustus, etiamsi parum sit hominibus notus, beata sanctorum gaudia percipiet coronatus". Vir igitur mirabilis timuit habere laudem de mirabilibus, quamuis ampliora cotidie miracula faceret: exhortatione sanctissima multos infideles credere, multos haereticos reconciliari, multos pessimis moribus deditos continentiae faciens leges excipere, dum per eius saluberrima monita sobrietatem discerent ebriosi, castitatem sectarentur adulteri, distribuere omnia pauperibus auari rapaces que docerentur; et mutato proposito superbis humilitas,*

L'auteur, s'appuyant sur les paroles de Fulgence comme garant, met en parallèle les miracles avec le fait d'être juste. Il offre cependant à son lecteur une série de faits qu'il qualifie de merveilleux (*mirabilibus*) et qui sont d'ordre spirituel, ce sont des conversions et corrections morales. Il y a donc une valorisation, ici, d'une sainteté appuyée avant tout sur la parole et le rôle de conseiller et de prédicateur du saint. Les miracles sont compris dans la personne de Fulgence, en tant que juste, lui que son hagiographe qualifie de *uir mirabilis* parallèlement aux *mirabilia* qu'il aurait pu accomplir.

Ces trois Vies sont des exceptions dans notre corpus, elles ouvrent la voie à une autre façon de présenter la sainteté, dégagée du récit d'une abondance de miracles, mais cette branche de l'arbre hagiographique n'est pas celle qui donne le plus de fruits et c'est le modèle de la Vie empreinte de merveilleux qui connaît un véritable succès.

IV. 2. Les miracles thaumaturgiques des saints

Nous allons nous intéresser ici plus spécifiquement aux miracles qui constituent une brique littéraire à part entière, puisque nous évoquons les autres à d'autres moments de notre exposé : les miracles de la naissance (chapitre 5, II. 1), les miracles de protection collective (chap. 7, II. 2. 3), les miracles *post mortem* (chap. 9, VI. 1).

IV. 2. 1. L'imitatio Christi

Ces miracles sont très majoritairement des miracles thaumaturgiques²⁸⁰ et d'inspiration biblique. En effet, si les Vies de philosophes et de *theioi andres* contiennent elles aussi des miracles qui signalent leur caractère exceptionnel et leur lien avec le divin, le choix des bénéficiaires des guérisons merveilleuses met avant tout en valeur le modèle christique. On retrouve effectivement 17 guérisons de paralytiques²⁸¹ (Mt 9, 1-8 ; Mc 2,

litigiosis pax, inoboedientibus oboedientia fieret dulcis. Talibus plane mirabilibus beatus Fulgentius piam semper operam dedit, quibus se cum comitantibus, in omni loco et tempore gloriosius.

²⁸⁰ Sur les saints guérisseurs dans l'hagiographie antique, Rousselle, 1976 ; Rousselle, 1990 ; Boulhol, 2006.

²⁸¹ Guérisons de paralytiques ou de paralysés du corps entier : V.Hilarion. 9 ; I V.Mart. 16 ; V.Ambr. 10 ; V.Gen. 25 ; V.Gen. 36 ; V.Patr.Iur. 43 ; V.Patr.Iur. 71-77 ; V.Seu.Nor. 6 ; V.Lup. 6 ; 9 ; V.Patr. XIX, 3 ; V.Germ.Paris. 35 ; 37 ; 38 ; 43 ; V.Amat. 10 ; 32

1-12 ; Lc 5, 17-26), 24 d'aveugles²⁸² (Mt 9, 27-31 ; Mc 8, 22-26 ; Jn 9, 1-12 ; Mt 20, 29-34 ; Mc 10, 46-52 ; Lc 18, 35-43), 6 de lépreux²⁸³ (Mt 8, 1-4 ; Mc 1, 40-45 ; Lc 5, 12-16 ; Lc 17, 11-19), 16 de gens paralysés de la main (ou d'un membre)²⁸⁴ (Mt 12, 9-13 ; Mc 3, 1-6 ; Lc 6, 6-11), 2 d'hémorroïsses²⁸⁵ (Mt 9, 20-22 ; Mc 5, 24-34 ; Lc 8, 43-48), 3 de sourds²⁸⁶ (Mc 7, 31-37), 7 d'hydropiques²⁸⁷ (Lc 14, 1-6), 21 de fiévreux²⁸⁸ (Mt 8, 14-15 ; Mc 1, 29-34 ; Lc 4, 38-41), 8 de muets²⁸⁹ (Mt 9, 32-34).

Les maux dont souffraient les gens guéris par le Christ sont donc surreprésentés chez les bénéficiaires des miracles thaumaturgiques des saints par rapport aux autres maladies : stérilité²⁹⁰, cataracte²⁹¹, rage de dents²⁹², tremblements²⁹³, crise cardiaque²⁹⁴, luxation²⁹⁵, fractures²⁹⁶, morsure²⁹⁷, amputation²⁹⁸, gangrène²⁹⁹, blessure à l'œil³⁰⁰, pustule³⁰¹, poison³⁰², infirmité³⁰³, tumeur³⁰⁴, éléphantiasis³⁰⁵.

L'imitatio Christi passe essentiellement par la reproduction de structures narratives, plus souvent que par une citation ou une explicitation de la référence

²⁸² Guérisons d'aveugles : V.Hilarion. 9 ; V.Gen. 37 ; V.Hil.Arel. 16 ; II V.Rom.Blau. 4 ; V.Alb. 11, 30 ; V.Alb. 11, 31 ; V.Alb. 11, 32 ; V.Alb. 16, 43 ; V.Patr. XV, 3 (3 guérisons) ; V.Patr. XX, 3 ; V.Germ.Paris. 25 ; 33 ; 40 ; 47 ; 50 ; 53 ; 55 ; I V.Rad. 27 ; II V.Rad. 15 ; V.Amat. 26 ; V.Leob. 17 ; V.Laut. 11

²⁸³ Guérisons de lépreux : I V.Mart. 18 ; V.Patr.Iur. 46 ; V.Seu.Nor. 26 ; 34 ; V.Patr. I, 4 ; V.Amat. 28.

²⁸⁴ Guérisons de membres paralysés : V.Germ.Autiss. 30 ; V.Gen. 29 ; V.Gen. 33 ; V.Gen. 41 ; V.Caes. I, 47 ; V.Caes. II, 16 ; V.Alb. 10, 26-27 ; V.Marc.Paris. 9 ; V.Patr. XIX, 2 ; V.Pat. 13, 39-40 ; V.Germ. Paris 14 ; 15 (joue paralysée) ; 16 ; 27 ; 39 ; 58.

²⁸⁵ Guérisons d'hémorroïsses : V.Caes. II, 13-15 ; V.Patr. XIX, 3.

²⁸⁶ Guérisons de sourds : V.Gen. 41 ; V.Patr. XIX, 1 ; V.Germ.Paris. 47.

²⁸⁷ Guérisons d'hydropiques : V.Patr. XIV, 3 ; V.Germ.Paris. 47 ; 54 ; I V.Rad. 35.

²⁸⁸ Guérisons de fiévreux : V.Hilarion. 8 ; I V.Mart. 19 ; V.Germ.Autiss. 24 ; V.Gen. 38 ; V.Caes. I, 51 ; V.Patr. VI, 6 ; V.Patr. VII, 2 ; V.Patr. XIV, 2, 3 ; V.Patr. XVI, 3 ; V.Patr. XX, 3 ; V.Germ. Paris 20 ; 21 ; 44 ; 49 ; 57 ; I V.Rad. 20 ; 29 ; V.Ept. 17 ; V.Leob. 21 ; 24.

²⁸⁹ Guérisons de muets : V.Germ.Autiss. 29 ; V.Abb.Acaun. 2 ; V.Caes. II, 2-4 ; V.Pat. 11, 34-35 ; 17, 49 ; V.Germ. Paris 11 ; 45 ; 47 ; V.Ept. 16.

²⁹⁰ V.Hilarion. 7.

²⁹¹ I V.Mart. 19.

²⁹² Hist.Franc. X, 29 (Yrieix).

²⁹³ V.Caes. I, 43.

²⁹⁴ V.Caes. I, 49.

²⁹⁵ V.Caes. II, 25.

²⁹⁶ V.Hil.Arel. 20 ; V.Germ.Paris. 18.

²⁹⁷ V.Patr. XV, 3 ; V.Patr. XIX, 2 ; V.Pat. 14, 41-42 ; V.Germ.Paris. 24.

²⁹⁸ V.Germ.Paris. 28.

²⁹⁹ V.Germ.Paris. 60.

³⁰⁰ V.Germ.Paris. 63, 68 ; I V.Rad. 34 ; II V.Rad. 11.

³⁰¹ V.Patr. XIV, 3 ; XV, 3 ; XVI, 3 ; V.Patr. XX, 3 ; V.Germ.Paris. 69 ; I V.Rad. 20.

³⁰² V.Patr. XIX, 3.

³⁰³ V.Patr. XV, 3.

³⁰⁴ V.Seu.Nor. 38.

³⁰⁵ Greg., Dial. II, 26.

évangélique, même si ces éléments apparaissent parfois. Les *Vitae* les plus anciennes de notre corpus marquent très nettement cette filiation des miracles du saint avec les miracles de Jésus. Jérôme décrit ainsi la guérison d'un aveugle par Hilarion :

Facidia est un faubourg de la ville égyptienne de Rhinocorura. Or on amena de là au bienheureux Hilarion une femme aveugle depuis dix ans. Après lui avoir été présentée par les frères – en effet, beaucoup de moines désormais vivaient en sa compagnie –, elle dit avoir dépensé tous ses biens près des médecins. Il lui répondit : « Si tu avais donné aux pauvres ce que tu as perdu chez les médecins, Jésus, le vrai médecin, t'aurait guérie. » Comme elle poussait des cris pour implorer miséricorde, il lui mit de la salive sur les yeux et, aussitôt, ce geste fait à l'exemple du Sauveur fut suivi de la même efficacité³⁰⁶.

L'imitation du Christ est ici complète et explicite puisque, non content de seulement reproduire le geste de Jésus en Jn 9, 6, Jérôme explique le procédé. La leçon morale reçue par la femme aveugle est également une reprise de l'attitude du Christ lors de plusieurs de ses miracles qui sont autant des soins que des incitations à la conversion, faisant correspondre guérison physique et guérison spirituelle.

Sulpice Sévère, à la même période, calque aussi les miracles thaumaturgiques martiniens sur ceux du Christ, sans jamais donner explicitement le modèle toutefois, qui reste reconnaissable dans la reprise du schéma narratif. Ainsi, le début du récit de la guérison d'une jeune paralysée à Trèves reprend le mode opératoire de la guérison de la fille de Jaïre par le Christ (Mt 9, Mc 5, Lc 8) :

A Trèves, une jeune fille était atteinte d'une paralysie si terrible que, depuis bien longtemps déjà, son corps était incapable d'accomplir la moindre fonction et de lui rendre aucun service ; déjà presque morte de toute part, elle palpait à peine d'un léger souffle. Ses proches, affligés, se tenaient auprès d'elle, n'attendant plus que son décès, quand on annonce soudain l'arrivée de Martin en cette cité. Dès que le père de la jeune fille l'eut appris, il court à perdre haleine intercéder pour sa

³⁰⁶ V. Hilarion. 9 : *Facidia uiculus est Rhinocorurae, urbis Aegypti. De hoc decem iam annis caeca mulier adducta est ad beatum Hilarionem, oblataque ei a fratribus - iam enim multi cum eo monachi erant - omnem substantiam se expendisse ait in medicos. Cui respondit : « Si, quae in medicos perdidisti, dedisses pauperibus, curasset te uerus medicus Iesus. » Clamante autem illa et misericordiam deprecante expuit in oculos eius, statimque Saluatoris exemplum uirtus eadem secuta est sanitatis.*

filles. Or, il se trouva que Martin était déjà entré dans l'église. Là, sous les regards du peuple et de bien d'autres évêques présents, le vieillard en sanglots embrasse ses genoux : « Ma fille, disait-il, se meurt d'une terrible maladie et, ce qui est plus cruel que la mort même, elle ne vit plus que par le souffle, sa chair est déjà presque morte. Je te demande d'aller la bénir, car j'ai foi que, par ton intercession, elle sera rendue à la santé. » Rempli de confusion par ces paroles, Martin resta stupéfait. Il tenta de se dérober en disant que pareille chose n'était pas en son pouvoir, que le vieillard avait perdu le sens, que lui, Martin, n'était pas digne que le Seigneur se servît de lui pour manifester un signe de sa puissance. Le père en larmes insistait plus fortement et le suppliait de rendre visite à la moribonde. Enfin, contraint à s'y rendre par les évêques qui l'entouraient, il descendit à la maison de la jeune fille. Une foule énorme était devant les portes, dans l'attente de ce qu'allait bien faire le serviteur de Dieu. Et lui, recourant pour commencer à ses armes coutumières en semblable circonstance, se prosterna sur le sol et pria. Puis, examinant la malade, il se fait donner de l'huile. Après l'avoir bénie, il verse la vertu de ce saint breuvage dans la bouche de la jeune fille, et aussitôt elle recouvra la parole. Puis progressivement, à son contact, la vie se ranima dans les différents membres, jusqu'au moment où, d'un pied assuré, elle se leva devant le peuple³⁰⁷.

Les circonstances de la guérison sont tout d'abord globalement les mêmes : la malade est une jeune fille³⁰⁸ et elle est sur le point de mourir³⁰⁹. Dans les Évangiles

³⁰⁷ I V.Mart. 16 : *Treueris puella quaedam dira paralysis aegritudine tenebatur, ita ut iam per multum tempus nullo ad humanos usus corporis officio fungeretur : omni ex parte praemortua uix tenui spiritu palpabat. Tristes ad solam funeris expectationem adstabant propinqui, cum subito ad ciuitatem illam Martinum uenisse nuntiatur. Quod ubi puellae pater conperit, currit exanimis pro filia rogaturus. Et forte Martinus iam ecclesiam fuerat ingressus. Ibi, spectante populo multisque aliis praesentibus episcopis, eiulans senex genua eius amplectitur, dicens : filia mea moritur misero genere languoris, et, quod ipsa est morte crudelius, solo spiritu uiuit, iam carne praemortua. Rogo ut eam adeas atque benedicas : confido enim quod per te reddenda sit sanitati. Qua ille uoce confusus obstipuit, et refugit dicens hoc suae non esse uirtutis, senem errare iudicio, non esse se dignum per quem Dominus signum uirtutis ostenderet. Perstare uehementius flens pater et orare ut exanimem uisitare. Postremo, a circumstantibus episcopis ire compulsus, descendit ad domum puellae. Ingens turba pro foribus, expectans quidnam Dei seruus esset facturus. Ac primum, quae erant illius familiaria in istius modi rebus arma, solo prostratus orauit. Deinde, aegram intuens, dari sibi oleum postulat. Quod cum benedixisset, in os puellae uim sancti liquoris infundit, statimque uox reddita est. Tum paulatim singula contactu eius coeperunt membra uiuescere, donec firmatis gressibus populo teste surrexit.*

³⁰⁸ Mc, 5, 23 : *filia mea* ; I V.Mart., 16 : *puella quaedam*.

³⁰⁹ Mc, 5, 23 : *in extremis est* ; Lc, 8, 42 : *haec moriebatur* ; I V.Mart., 16 : *praemortua uix; moritur*.

comme dans la *Vita*, c'est le père de l'enfant qui intervient et qui supplie celui auprès de qui il réclame la guérison en tombant à ses pieds³¹⁰. Il tient alors au Christ et au saint des plaintes comparables : en effet, il décrit la gravité de la maladie de son enfant³¹¹ et proclame sa foi par son assurance que la guérison viendra³¹². La suite du récit diffère de la guérison de la fille de Jaïre mais évoque la guérison du paralytique avec la similitude de la pathologie et la présence d'une foule immense.

L'utilisation de l'huile est, quant à elle, moins christique qu'apostolique puisque ce sont les apôtres qui en usent pour guérir dans le texte biblique (Mc 6, 13). Sa généralisation est un trait spécifique à l'hagiographie dans laquelle les saints usent d'éléments consacrés pour s'aider dans leurs miracles. Cela annonce la possibilité des miracles thaumaturgiques *post mortem* accomplis grâce aux reliques qui sont des objets qui ont touché le saint ou son tombeau (souvent de l'huile) tout en correspondant à certaines pratiques médicales de la période³¹³. Le processus de retour à la santé est ensuite décomposé, donnant à voir l'action progressive de la puissance divine dans le corps malade, ce qui crée une dramatisation du récit.

La façon de procéder de Sulpice Sévère dans ce miracle a une valeur paradigmatique. En effet, ses choix littéraires sont récurrents dans les Vies suivantes. Les éléments du modèle christique sont présents sans qu'il y ait un calque parfait, et la reprise se fait à l'échelle de bribes thématiques forcément évocatrices, parfois sous forme d'un patchwork de références. Parmi les éléments narratifs récurrents, les plus fréquents sont le rôle d'un parent ou d'un maître qui demande la guérison. De la même manière, les démons des exorcismes³¹⁴ commencent souvent par dire une vérité et reconnaître le saint, comme ils le font dans le texte biblique.

Pour ce qui est des instruments du miracle, ce sont les fibres du vêtement qui sont l'élément évangélique le plus repris, par imitation de la guérison de la femme hémorroïsse

³¹⁰ Mt, 9, 18 : *adorabat eum*; Mc, 5, 22 : *cecidit ad pedes Iesu*; Lc, 8, 41 : *procidit ad pedes eius*; I V.Mart. 16 : *eiulans senex genua eius amplectitur*.

³¹¹ Lc, 8, 42 : *haec moriebatur* ; Mc, 5, 23 : *filia mea in extremis est* ; I V.Mart. 16 : *filia mea moritur*.

³¹² Mc, 5, 23 : *ueni inpone manus super eam ut salua sit et uiuat* ; Mt, 9, 18 : *ueni inpone manum super eam et uiuet* ; I V.Mart. 16 : *confido enim quod per te reddenda sit sanitati*.

³¹³ Martin, par exemple, touchant d'un pinceau l'œil de Paulin (I V.Mart. 19), pratique des gestes utilisés par les médecins pour soigner la cataracte (Rousselle, 1976).

³¹⁴ Sur les exorcismes dans la *Vie d'Hilarion*, voir Basquin-Matthey, 2015; dans la *Vie des Pères du Jura*, Ayroulet, 2016.

en Mt 9, 20 ou des malades de Gennésaret (Mt 14, 36). On les retrouve dans 10 Vies³¹⁵. La différence est qu'il ne s'agit plus vraiment de les toucher sur le saint vivant, comme c'était le cas pour le Christ dans l'Évangile, mais de les conserver et de les disperser dans le monde, leur efficacité perdurant dans le temps et dans l'espace après ce premier contact.

Plusieurs éléments, récurrents d'une Vie à l'autre mais non présents dans les Évangiles, s'ajoutent. C'est, bien évidemment, le cas du signe de la croix, mais aussi d'objets sacrés ou qui ont eu contact avec le saint autre que le vêtement. Ces deux innovations obéissent à des raisons différentes.

Le signe de la croix est une manière de rappeler au lecteur que ce n'est pas le saint qui accomplit le miracle mais le Christ, constituant ainsi une véritable petite catéchèse à destination des lecteurs et auditeurs, ce qui n'empêche pas certains hagiographes de développer plus explicitement le concept théologique sous-jacent, comme c'est le cas dans la *Vie de Césaire* dans laquelle la pensée du saint sur le miracle est rappelée au discours direct :

³¹⁵ I V.Mart. 18: *Nec praetereundum est quod fimbriae uestimento eius cilicioque detractae crebras super infirmantibus egere uirtutes.* (On ne doit pas omettre non plus que des franges arrachées à son manteau et à son cilice exercèrent fréquemment des vertus curatives sur les malades.) ; II V.Mart. II, 650-52 : *Quin et contactus tantum uel fimbria uestis /raptaque certatim disrupto uellere fila /omnibus in causis celeres habuere medelas.* (Mieux encore, un simple contact, les franges de son vêtement ou les fils arrachés de haute lutte à son cilice déchiré procurèrent des guérisons rapides dans tous les cas.) ; V.Gen. 38 : *Plures ea tempestate fide repleti, auferentes fimbrias uestimenti eius, a diversis infirmitatibus sunt sanati ; plerique ab obsessis demonibus tunc per eam mundati sunt.* (Plusieurs à cette époque, parce qu'ils prélevaient des franges de son vêtement avec une foi sans faille, furent guéris d'affections variées ; et beaucoup furent alors purifiés par elle des démons qui les dominaient.) ; V.Caes. II, 13 : *Igitur inlustrissima feminarum Agretia, matrona eiusdem uiri, cum mulieris illius, quae extremam fimbriam uestimenti Domini tetigit, infirmitate laboraret, non dissimilis fide et deuotione liberata est.* (Son épouse, l'illustrissime Agretia, alors qu'elle souffrait de la même maladie que cette femme qui toucha l'extrémité du vêtement du Seigneur, fut guérie grâce à une foi et à une piété semblables.) ; V.Patr. V, 2 : *Ad istud miraculum concurrat omnis exercitus, uallat multitudo omnis beatum uirum, cupiens eius fimbrias manu tangere.* (Pour voir ce miracle, toute l'armée accourt. Bientôt une foule entière entoure le bienheureux, désirant toucher les franges de son vêtement) ; V.Patr. VIII, 5 : *fimbris, si credulitas certa fuisset, reddi potuit salus infirmis.* (des franges qui peuvent rendre la santé aux malades si leur foi est assurée) ; V.Patr. XIII, 2 : *alii fimbrias uestimenti diripiunt* (d'autres arrachent des franges de ses vêtements) ; III V.Mart. II, 13-14 : *Fimbria quin etiam quod nobilis attigit unquam, / Sparsit abundantem modica de ueste salutem.* (Bien plus, ce que touche un jour la noble frange répand le salut en abondance à partir de ce modeste vêtement) ; V.Germ.Paris. 25 : *Item de uico Mantola Waldulfi cuiusdam ancilla, anno et novem mensibus graui caecitate percussa, per soporem admonita, ut fimbriam sancti si tangeret, mox visum reciperet, die quadam sacerdoti occurrit.* (Dans le village, Mandola, la servante d'un certain Waldulf, frappée d'une grave cécité depuis un an et neuf mois, fut avertie par un songe que, si elle touchait la frange du vêtement du saint, elle recouvrerait aussitôt la vue, et elle vint à la rencontre du saint un jour) ; V.Leob. 20 : *sicut illa ex tactu fimbriae sanata est a profluvio sanguinis, ita et ista ex tactu fili erepta est a uexatione daemonis.* (de même que la femme de l'Évangile avait été guérie d'un flux de sang par le toucher d'une frange, de même celle-ci fut sauvée de l'attaque du démon par le toucher d'un fil).

Il avait en effet l'habitude, dès que l'Esprit lui avait fait connaître que ses prières pour les malades étaient exaucées, de se retirer sur-le-champ avec rapidité, de peur que naisse une occasion d'orgueil si se produisait en sa présence ce qu'il avait obtenu du Seigneur par ses prières. Et il disait souvent avec douceur, de façon allusive, pour que personne ne puisse comprendre : « Celui à qui est confié le soin des âmes doit beaucoup craindre de s'occuper de celui des corps. Enfin, la grâce divine a accordé ce pouvoir aux simples de préférence aux savants. Plaise au Seigneur, dans sa miséricorde, de nous accorder une prudence qui lui soit agréable, à propos des dons qu'il nous a faits ; ce pouvoir, en tout cas, il ne nous appartient pas le moins du monde, dans notre indignité, d'en présumer³¹⁶ ».

De fait, si ces miracles sont avant tout une *imitatio Christi*, ils sont aussi une manière d'inscrire les saints dans la filiation parfaite des apôtres. En effet, les miracles accomplis par les saints correspondent à ce que les disciples font dans les Évangiles : « Ils expulsaient beaucoup de démons, faisaient des onctions d'huile à de nombreux malades, et les guérissaient. » (Mc 6, 13) et à ce que le Christ promet à tous les croyants : « en mon nom, ils expulseront les démons ; ils parleront en langues nouvelles ; ils prendront des serpents dans leurs mains et, s'ils boivent un poison mortel, il ne leur fera pas de mal ; ils imposeront les mains aux malades, et les malades s'en trouveront bien. » (Mc 16, 17-18). Le passage du maître aux apôtres tient dans la précision suivante : « en mon nom ». Le signe de croix permet donc de montrer explicitement et très visuellement que le saint n'est pas l'auteur du miracle, mais Dieu à travers lui.

Une extension de cela se trouve dans la *Vie de Césaire* dans laquelle le saint apprend à l'un des siens à accomplir lui aussi des miracles et lui donne un véritable cours :

Ainsi donc, un jour, alors qu'il faisait route vers des localités voisines des Alpes en compagnie du vénérable évêque saint Eucher, il arriva qu'ils rencontrèrent au milieu du chemin une malheureuse femme

³¹⁶ V.Caes.II, 3 : *Erat enim consuetudinis eius, ut cum spiritu sibi insinuante preces suas exaudiri pro infirmis agnosceret, statim cum celeritate exinde discederet, ne si illo praesente fieret quod ipse a Domino precibus impetrasset, aliqua arrogantiae nasceretur occasio. Quia et reuera frequenter et dulciter quasi in figura, ut nemo intellegere posset, dicebat : « Cui animarum cura credita est, fortiter debet timere corporum exercere. Denique simplicibus magis quam doctis istud gratia diuina concessit. Vtinam in his quae nobis misericors Dominus dedit discretionem nobis sibi placitam concedat ; istud tamen a nobis indignis minime est praesumendum. »*

infirmes qui rampaient quasiment par terre, percluse des pieds et des mains. Lorsqu'il la vit, il demanda à saint Euchère comment il se faisait qu'elle se traîne ainsi par terre. Celui-ci interrogea la femme. Elle répondit qu'il y avait déjà de nombreuses années qu'elle était paralysée et percluse de tous les membres. Alors le bienheureux Césaire dit à saint Euchère : « Descends et fais le signe de la croix sur elle ». Celui-ci se mit presque à trembler et à s'excuser, mais Césaire n'eut de cesse qu'il le fasse. Il descendit donc, fit le signe de la croix sur la femme et dit : « Voilà, j'ai fait ce que tu m'as ordonné. » Il lui répliqua : « Tends seulement la main, prends la sienne et relève-la ». Il répondit : « Toute autre chose que tu ordonneras à Euchère, je l'exécuterai, mais cela, je ne présumerai pas de l'entreprendre ; fais-le donc, toi à qui Dieu a donné de guérir les âmes et les corps des malades ». Il répondit : « Pour l'instant, toi, fais ce que je te dis ». Et comme il s'y opposait fortement et s'excusait humblement en pleurant et prolongeait sa résistance, il lui dit : « Tu étais prêt à entrer dans le feu par obéissance et tu n'es pas prêt à faire par miséricorde ce que la charité ordonne ? Tends la main au nom du Seigneur et relève cette femme ». Alors, obéissant à ce qui lui était ordonné, il tendit la main et fit lever la femme. Celle-ci ayant retrouvé l'usage de ses pieds et de tous ses membres se mit en marche, en parfaite santé, vers son petit logement³¹⁷.

Plus que tout autre, ce passage souligne à quel point ce n'est pas le saint qui accomplit le miracle mais Dieu à travers lui et que, si le saint le fait, c'est parce que sa foi est immense, mais que tout chrétien, s'il avait la même foi, pourrait en faire autant.

³¹⁷ V.Caes. I, 47 : *Quodam igitur tempore dum iter agens circa Alpina loca uir uenerabilis sanctus Eucharius episcopus cum ipso erat, factum est ut in media strata infelix et infirma mulier occurreret, manibus et pedibus contractis per terram reptabat. Quam cum fuisset intuitus, interrogauit ipsum sanctum Eucharium quid esset hoc, quod sic per terram se traheret. Ille mulierem interrogauit. Ipsa respondit, iam annis multis paralyticam se et omnibus membris esse contractam. Tunc beatus Caesarius dixit sancto Euchario : « Descende et signa eam. » Ille coepit quasi trepidare et excusare ; omnino ille non desistere, nisi faceret. Descendit itaque, et signauit eam et dixit : « Ecce feci quod iussisti. » Cui rursus ait : « Mitte modo manum tuam, et adprehende manum illius, et erige eam. » Ipse respondit : « Faciam aliud quicquid tu Euchario iusseris, hanc uero rem adgredi non praesumam ; sed istud fac tu, cui dedit Deus et animas et corpora sanare languentium. » Ille respondit : « Interim tu fac quod tibi dico. » Cumque ille fortiter reniteretur, et humiliter ac lacrimabiliter excusaret, diutiusque contenderet, dixit ad eum : « In ignem tu propter oboedientiam ingressurus eras, qui nec propter misericordiam es paratus facere quod caritas iubet ? Mitte ergo manum tuam in nomine Domini, et erige eam. » Tunc iussis oboediens, mulierem porrecta manu leuauit ; pedibus suis atque omnibus membris recuperatis ad hospitium suum incolumis ambulauit.*

Les objets, quant à eux, introduisent du vivant du saint les reliques qui existeront après sa mort et préparent le culte du saint : c'est le cas des tissus, de la paille du couchage, et, en particulier, de l'huile³¹⁸, d'origine biblique.

Les lettres écrites par le saint qui lui permettent d'accomplir des miracles à distance, tout en ayant la même valeur que les reliques, constituent également un outil narratif très utile dans les *Vitae* : elles permettent à l'hagiographe de justifier comment un saint qui ne sort pas de son monastère fait des miracles (c'est le cas dans la *Vie d'Oyend*³¹⁹) et d'augmenter la part consacrée aux miracles dans une Vie puisque ces derniers peuvent survenir à des endroits où le saint n'est pas présent.

IV. 2. 2. Le cas des résurrections

Les résurrections et réanimations constituent un cas un peu particulier puisque le modèle est moins christique que prophétique. En effet, le « mode d'emploi » de la résurrection évoque clairement la manière dont les prophètes Élie et Élisée ressuscitent l'un le fils de la veuve de Sarepta en 1R 17, 17-23, l'autre le fils de la Sulamite en 2R 4, 32-37.

Le bénéficiaire du miracle a tout d'abord presque toujours le même profil : il s'agit d'un enfant ou d'un jeune homme comme l'étaient les miraculés des livres des Rois. La seule exception est la *Vie de Séverin du Norique* où il s'agit d'un prêtre, mais le cas est volontairement différent puisque le ressuscité demande à pouvoir rester défunt, ce qui lui est accordé³²⁰.

³¹⁸ Sur l'onction des infirmes comme pratique liturgique, Chavasse, 1942.

³¹⁹ V.Patr.Iur. 139 : *At non ille diuinae pietatis obtutus famulum suum passus est prolixa fatigatione uexari. Confestim namque ipsi potentiae ac uirtutis suae dexteram adfluentissima signorum largitate porrexit, dando atque ostendendo per seruum suum sanitarum dona et prodigia multa, ita ut summae saeculi potestates sospitari se crebro ac benedici eius litteris exorarent nec se clementiam diuinam crederent habere placatam, nisi prius Christi amici gratiam siue suffragia aut uisu aut litteris potirentur electa.* (Mais l'Amour divin qui veillait sur lui ne permit pas que son serviteur fût longtemps en proie aux tribulations. Aussitôt en effet il tend vers lui sa droite puissante et efficace et lui accorde avec une prodigieuse largesse le don des miracles : par son serviteur, Dieu octroyait ostensiblement des guérisons et force prodiges, si bien que, souvent, les plus hauts personnages du siècle le suppliaient de leur accorder, par une lettre, sa protection et sa bénédiction, et ne croyaient pas s'être conciliés la clémence divine s'ils n'avaient pas d'abord acquis, par une visite ou par une lettre, les faveurs ou les suffrages tout particuliers de cet ami du Christ.)

³²⁰ V.Seu.Nor. 16 : *At ubi oculos defunctus aperuit, uix praesentibus homo dei tacere prae gaudio persuasit. Et denuo ad eum : « uis », inquit, « rogemus dominum, ut te adhuc seruis suis in hac uita condonare dignetur ? » At ille ait : « per dominum te coniuuro, ne hic diutius teneat et frauder quiete perpetua, in qua me esse cernebam. » Statimque reddita oratione quieuit exanimis.* (Quand le défunt ouvrit les yeux, l'homme de Dieu eut quelque mal à persuader les assistants de se taire, tant était grande leur joie.

Chapitre 7

Martin	Novice (I V.Mart. 7 - II V.Mart. I, 329 sqq. - III V.Mart. I, 165)
Ambroise	Le jeune Pansophius (chap. 28)
Germain d'Auxerre	Fils d'un notable de Ravenne ³²¹ (chap. 38)
Geneviève	Petit garçon qui prend le nom de Cellomer ³²² (chap. 32)
Séverin du Norique	Prêtre Silvinus (chap. 16)
Romain de Blaye	Jeune narbonnais, fils d'une veuve ³²³ (chap. 6)
Césaire	Fils d'une veuve ³²⁴ (Livre I, chap. 39)
Hilaire de Poitiers	Bébé pas encore baptisé ³²⁵
Aubin	Adolescent nommé Alabaudus (chap. 28 et 29)
Radegonde	Bébé (chap. 79), Sœur encore enfant d'une religieuse ³²⁶ (chap. 85)
Benoît	Fils d'un paysan ³²⁷ (Livre 2, chap. 32)

Tableau 7 : Les bénéficiaires des résurrections

Mais le parallèle avec les prophètes des livres des Rois est d'autant plus fort dans la méthode employée, que nous pouvons ainsi décomposer étape par étape.

Et de nouveau s'adressant au défunt : « Veux-tu », dit-il, « que nous demandions au Seigneur qu'il daigne te rendre à ses serviteurs dans cette vie d'ici-bas ? » Mais, lui, de répondre : « Au nom du Seigneur, je t'en conjure, ne m'oblige pas à rester plus longtemps ici-bas et ne me prive pas du repos éternel où je me voyais déjà parvenu ». Sur cette prière il s'endormit, inanimé.)

³²¹ V.Germ.Autiss. 38 : *Volusiani cuiusdam filius qui tum patricii Segisuulti cancellis praeerat* (Le fils d'un certain Volusianus qui dirigeait alors la chancellerie du patrice Segisvultus).

³²² V.Gen. 32 : *Post non longe temporis spatium erat cum ea mulier, que ab ipsa fuerat a vexatione diabuli emundata, cui filius annorum quatuor.* (Peu de temps après, elle se trouvait en compagnie d'une femme qu'elle avait purifiée d'une possession diabolique, et qui avait un fils de quatre ans.)

³²³ II V.Rom.Blau. 6 : *quaedam uidua, quae adolescentem paruulum habebat filium* (une veuve qui avait un jeune fils). / I V.Rom.Blau. p. 53.

³²⁴ V.Caes. I, 39 : *Inter haec in praedicta Rauenna ciuitate quaedam uidua habebat filium adolescentem praefectoriis officiis militantem, qui indigentiam genetricis emolumentis ac propriis stipendiis sustentabat.* (À cette époque, il y avait dans la dite cité de Ravenne, une veuve indigente que son fils, jeune fonctionnaire dans les bureaux de la préfecture, faisait vivre par ses secours et sa paie.)

³²⁵ V.Hil.Pict. 12, 42: *infans sine baptismi.*

³²⁶ I V.Rad. 85 : *sororem infantulam.*

³²⁷ Greg., Dial. II, 32 : *Quidam uero rusticus defuncti filii corpus in ulnis ferens* (un paysan, portant dans ses bras le corps de son fils mort).

Après avoir appris le décès de l'enfant, le prophète demande à rester seul avec lui³²⁸. Il s'étend ensuite sur le corps du défunt en prière³²⁹. Surviennent alors les signes physiologiques du retour à la vie et le mort ressuscite³³⁰. Ce schéma est respecté dans la plupart des Vies qui présentent une résurrection, à commencer par la *Vie de Martin*, qui peut jouer le rôle de modèle intermédiaire pour les suivantes³³¹, et une seule Vie rend explicite le parallèle ailleurs suggéré : la *Vie d'Ambroise (similis Helisaeo)*.

	Le saint reste seul avec le mort	Le saint s'étend en prière sur le corps	Il y a des signes de retour à la vie et il ressuscite
Martin (Sulpice Sévère)	Il les fait tous quitter la cellule où gisait le corps, puis, les portes verrouillées [...] ³³² .	Il s'étend sur les membres inanimés du frère défunt ³³³ .	À peine deux heures environ s'étaient-elles écoulées qu'il voit le défunt remuer peu à peu tous ses membres, et ses yeux se dessiller et cligner pour recouvrer la vue ³³⁴ .
Ambroise	Sa mère le déposa sur le lit de l'évêque en son absence.	Il se plaça sur le corps de l'enfant et obtint en priant [...]	[...] de rendre vivant à sa mère celui qu'il avait trouvé décédé ³³⁵
Martin (Paulin de Périgueux) ³³⁶	Sans témoin, il fit irruption dans la cellule affligée par une si funeste mort ³³⁷ .	Alors il se jeta sur son ami privé de vie ; il embrasse de tous ses membres le corps glacé, exhalant un faible souffle au-dessus de sa bouche raidie. Cependant c'est vers le	Et sans retard, la réalisation de son vœu n'est suspendue qu'à peine deux heures : peu à peu les membres du défunt se secouent, le linceul s'agite, ses membres desséchés sont

³²⁸ 1R 17, 19 : *tulitque eum de sinu illius* (il l'enleva de son sein) ; 2R 4, 33 : *ingressusque clusit ostium super se et puerum* (il entra et ferma la porte sur lui et l'enfant).

³²⁹ 1R 17, 21 : *et expandit se atque mensus est super puerum tribus uicibus clamauitque ad Dominum* (et il se coucha trois fois sur l'enfant et il invoqua le Seigneur) ; 2R 4, 34 : *ascendit et incubuit super puerum* (il monta sur le lit et se coucha sur l'enfant).

³³⁰ 1R 17, 22 : *exaudiuit Dominus uocem Heliae et reuersa est anima pueri intra eum et reuixit* (Le Seigneur exauça l'appel d'Élie, l'âme de l'enfant revint en lui et il reprit vie) ; 2R 4, 35 : *et oscitauit puer septies aperuitque oculos* (et l'enfant éternua sept fois et il ouvrit les yeux).

³³¹ La première des deux résurrections accomplies par Radegonde se fait à distance, par le biais d'un vêtement de la sainte, ce pourquoi elle n'est pas dans le tableau suivant.

³³² I V.Mart.7 : *egredi cellulam, in qua corpus iacebat, ceteros iubet ac foribus obseratis [...]*.

³³³ I V.Mart. 7 : *super exanimata defuncti incubuisset*.

³³⁴ I V.Mart. 7 : *Vixque duarum fere horarum spatium intercesserat, uidet defunctum paulatim membris omnibus commoueri, et laxatis in usum uidendi palpitate luminibus*.

³³⁵ V.Ambr.28 : *supra corpus infantis se composuit et orando meruit ut uiuum redderet matris quem mortuum inuenerat*.

³³⁶ À propos des résurrections dans les hagiographies en vers, voir Labarre, 2010.

³³⁷ II V.Mart. I, 327-8 : *Mox teste remoto /irrupit maestam tam tristi funere cellam*.

Chapitre 7

		<p>Seigneur que son espoir tout entier se reporte : l'habituelle pitié est sollicitée, la miséricorde bien connue est réclamée, et c'est en croyant que Martin mérite ce que lui mérite sa foi. La confiance de son cœur pur a vu que Dieu était là, et sa chair en a senti l'effet dans ses pieuses entrailles³³⁸.</p>	<p>baignés par le sang de ses veines, le souffle de la vie commence d'attédier sa poitrine glacée, ses yeux fermés s'ouvrent, tandis que la lumière s'y répand : heureux furent-ils, eux qui eurent la chance, à la naissance de la lumière qui leur était accordée, de distinguer Martin au commencement du monde. Tout le corps se redresse, dans un effort soudain, et la peau, depuis longtemps déjà livide sur ses membres décharnés, reprend, sous l'effet d'une sève meilleure, un rose pourpré. La parole est aisée, le pas sûr, la main habile, le cœur vigoureux : l'homme tout entier, avec son corps formé de l'assemblage de différents principes, reçut une vie une en ses fonctions diverses. Sa très grande joie fait bientôt entendre un grand cri : sa langue, messagère de son esprit reconnaissant, fait résonner des louanges, le cri de sa bouche proclame les transports de son cœur³³⁹.</p>
--	--	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

³³⁸ II V.Mart. I, 329-36 : *Tum super exanimu sese proiecit amicam,
cunctis frigentes membris complectitur artus
aspirans tenuem super ora rigentia flatum.
Attamen ad Dominum penitus spes tota refertur :
assueta oratur pietas, miseratio nota
poscitur et meritum fidei credendo meretur.
Vidit adesse Deum puri fiducia cordis
effectumque piis senserunt uiscera fibris.*

³³⁹ II V.Mart. I, 337-52 : *Nec mora ; uix geminis uotum suspenditur horis,
paulatim incussis motantur lintea membris
arentesque artus uenarum umore rigantur*

<p>Germain d'Auxerre</p>	<p>Il fit sortir la foule³⁴⁰.</p>	<p>Il se prosterna en prières, allongé contre le mort³⁴¹.</p>	<p>Pendant ce temps le corps inanimé bouge et peu à peu les fonctions de la vie sont rendues aux membres morts. Ses yeux cherchent la lumière, ses doigts s'agitent, sa langue articule déjà des sons ; ils se relèvent tous deux, l'un de la prière, l'autre de la mort. Germain aide de la main le gisant : celui-ci s'assied, respire, reprend des forces, regarde autour de lui et après avoir recouvré peu à peu sa force vitale, il retrouve sa santé intacte. 342</p>
<p>Geneviève</p>	<p>-</p>	<p>Geneviève le reçut et le couvrit de son manteau³⁴³ puis, prosternée en prière [...] ³⁴⁴.</p>	<p>La mort relâcha le garçonnet mort³⁴⁵.</p>

*afflataque animae pectus glaciale tepescit,
obducti infuso reserantur lumine uisus :
felices, quibus indulti sub luminis ortu
contigit in primo Martinum cernere mundo.
Erigitur totum subito molimine corpus
et cutis exesis dudum iam lurida membris
purpureum recipit suco meliore ruborem.
Vox facilis, gressus stabilis, manus apta, uigens cor :
totus homo ex uariis conflato corpore causis
unam suscepit diuerso in munere uitam.
Eliciunt magnam mox gaudia maxima uocem :
laudes lingua sonat gratantis nuntia mentis,
affectum cordis clamor pronuntiat oris.*

³⁴⁰ V.Germ.Autiss. 38 : *turbas eiecit*.

³⁴¹ V.Germ.Autiss. 38 : *mortuoque in oratione prostratus adiungitur*.

³⁴² V.Germ.Autiss. 38 : *Interea mouetur exanimis et paulatim membris emortuis uitalia redduntur officia. Oculi lucem quaerunt, micant digiti, lingua iam resonat ; uterque consurgit, ille de oratione, iste de morte. Germanus manu alleuat dormientem ; residet, respirat, reficitur, respicit, paulatimque uigore concepto integram recipit sospitatem.*

³⁴³ Le manteau remplace ici le corps de la sainte, ce qui entre en résonance avec tous les miracles accomplis grâce aux vêtements des saints.

³⁴⁴ V.Gen. 32 : *Quem cum accepisset Genovefa et palleo suo quooperuisset, prostrata in oratione.*

³⁴⁵ V.Gen. 32 : *puerolum mortuum mors demisit.*

Chapitre 7

Romain de Blaye	Il invita tous les autres à sortir ³⁴⁶ .	Touchant les membres du jeune garçon avec un contact très digne ³⁴⁷ .	Alors, peu à peu, les membres rigides de l'adolescent commencèrent à s'agiter, son visage livide à reprendre une couleur rose, peu à peu, ses paupières à cligner, ses yeux aveuglés par l'obscurité des ténèbres retrouvèrent la capacité de voir qu'ils avaient perdue auparavant ³⁴⁸ .
Césaire	Il se rendit secrètement et incognito à la chaumière ³⁴⁹ .	- [Il se prosterne à terre]	Comme celui-ci veillait devant le lit du gisant, à peine une heure s'était-elle écoulée que le jeune garçon fut rappelé des ténèbres de la mort ; bientôt il ouvre les yeux ³⁵⁰ .
Hilaire de Poitiers	-	- [Il se prosterne à terre]	Bientôt, peu à peu, la pâleur du défunt se transforma en rougeur, ses membres froids tiédirent comme son esprit revenait, les portes que sont ses paupières s'ouvrirent et ses yeux reconnurent la lumière extérieure, sa voix ravivée et conduite par l'air sortit de sa poitrine où elle était comprimée. [...] Ils se relevèrent tous les deux en même temps, le vieillard de la prière, l'enfant de la mort ³⁵¹ .

³⁴⁶ II V.Rom.Blau. 6 : *ceteris abire permissis*.

³⁴⁷ II V.Rom.Blau. 6 : *membra mortui pueri palpatu dignissimo tangens*.

³⁴⁸ II V.Rom.Blau. 6 : *Tunc paulatim ceperunt rigida membra adolescentis agitare, facies palida roseo colore rubescere, palpebrae paulatim palpitare, oculi tenebrarum caligine obcaecati acies uidendi quam olim amiserant receperunt*.

³⁴⁹ V.Caes. I, 39 : *ad tugurium eius occulte latenterque peruenit*.

³⁵⁰ V.Caes. I, 39 : *Qui cum ante decumbentis lectulum excubaret, necdum hora expleta puer de mortis est tenebris reuocatus, et mox reseratis orbibus oculorum*.

³⁵¹ V.Hil.Pict.12, 44-45: *Mox paulatim defuncti pallor in ruborem conuertitur, frigida membra reuocato spiritu intepescunt, oculi apertis palpebrae ianuis peregrinum lumen agnoscunt, uox adducto aere de pectoris domicilio conflata profertur [...] pariter surgerent, senex de oratione infans de morte*.

Aubin	-	- [Il se prosterne à terre]	Tandis que l'évêque prosterné dans la poussière perdait toute couleur, la force vivifiante de son âme rougeoyait à l'intérieur de son corps jusqu'à ce que le ciel ébranlé, le Tartare s'ouvrant, le jeune homme eût été rappelé de la mort et l'évêque de sa prière.
Radegonde (Venance Fortunat)	Pleine de compassion, la sainte ordonna que le corps soit transporté dans sa cellule. Une fois la chose faite, elle le reçut de sa propre main et, fermant ensuite la porte derrière elle, elle ordonna à tous de s'éloigner afin que personne ne puisse percevoir ce qu'elle faisait. ³⁵²	-	Mais le Christ, qui ne pouvait rien lui refuser, vit sa foi et rendit à l'enfant la santé. La sainte se leva alors de sa prière et la fillette se releva de la mort, alors la vieille femme se redressa comme ressuscitait l'enfant ³⁵³ .
Martin (Venance Fortunat)	Il fit sortir tous les frères de la cellule, les refoula au-dehors, derrière les portes, et resta seul sans témoin ³⁵⁴ . <i>Le polyptote foris/foribus insiste très nettement sur la solitude de Martin.</i>	Alors, brûlant d'ardeur, il s'allonge sur le corps glacé ³⁵⁵ .	Et voici que le mort reprend figure, la chaleur de la vie circule dans ses membres, puis ses joues rosissent, la pupille colore ses yeux, la vue réimplantée fait revivre son regard et le flux sanguin dont la source de vie a resurgi gonfle ses veines ³⁵⁶ .
Benoît	-	Il fléchit le genou, se coucha sur le corps de	Sa prière était à peine achevée que l'âme rentra

³⁵² I V.Rad. 85 : *Condolens sancta tunc imperat, ut cadaver ipsius suam deferret in cellulam. Quo sibi deportato, excepit manu propria, reclausa post se mox ianua, iubens longe discedere, ne quis sentiret, quid ageret.*

³⁵³ I V.Rad. 85 : *Sed Christo uidente fidem, cui negare non potuit, reddita prorsus salute, surgit haec ab oratione, resurgit illa de funere, et se tunc sublevat vetula, cum reuixisset infantula.*

³⁵⁴ III V.Mart. I, 165-6 : *cella omnes iussit abire / exclusitque foris foribus, sine teste relictus.*

³⁵⁵ III V.Mart. I, 167 : *Tum super argentis corpus prosternitur ardens.*

³⁵⁶ III V.Mart. I, 170-173 : *ecce redit facies, saliuunt per membra uapores, stat rubor inde genis, oculos pupilla repingit, rursus et insertus renouat specularia uisus, vena tumet riuis animato fonte cruoris.*

		l'enfant, puis, se relevant, il éleva les mains au ciel ³⁵⁷	dans le corps de l'enfant, qui trembla des pieds à la tête, sous les yeux de tous les assistants. Il était visible qu'un tremblement l'avait fait palpiter sous une secousse extraordinaire ³⁵⁸ .
--	--	------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tableau 8 : Comparaison des méthodes de résurrections

Cette imitation des prophètes est cependant, dans le même temps, imitation du Christ puisque, en se couchant sur le corps ou, variante qui apparaît au VI^e siècle, à terre, les saints meurent pour ramener l'autre à la vie. C'est particulièrement sensible dans deux Vies de Venance Fortunat, la *Vie d'Hilaire de Poitiers* et la *Vie de Radegonde*, où la phrase conclusive du miracle repose sur un parallèle entre les deux personnages de la scène, l'un se relève de la prière, l'autre de la mort. Cela correspond à la lecture que Jérôme³⁵⁹ et Ambroise³⁶⁰ font du geste des prophètes. À petite échelle, donc, les saints reproduisent le sacrifice du Christ pour l'humanité, mourant pour permettre à un autre de vivre.

Cette rubrique de la vie publique, quand bien même elle se trouve la plus dépendante des réalités historiques, apparaît au final fort peu historique, même selon les critères de l'historiographie ancienne et non moderne, et même selon les critères du genre de la *Vita* par rapport à l'Histoire. En effet, il n'y a que rarement des éléments chronologiques et les actions des saints sont en partie détachées de leur contexte de telle

³⁵⁷ Greg., Dial. II, 32 : *flexit genua et super corpusculum infantis incubuit, seseque erigens ad caelum palmas tetendit [...]*.

³⁵⁸ Greg., Dial. II, 32 : *Vix in oratione uerba compleuerat, et regrediente anima ita corpusculum pueri omne contremuit, ut sub oculis omnium qui aderant apparuerit concussione mirifica tremendo palpitasse.*

³⁵⁹ Jérôme, *Commentarius in Ecclesiasten* 4, 9-12 : *De Elisaeo sumamus exemplum, quod et ipse contraxerit se cum puero et dormierit et calefecerit corpusculum eius et ita uiuificauerit resurgentem. Nisi igitur Christus nobiscum dormierit et in morte requieverit calorem aeternae uitae accipere non ualeamus.* (Prenons l'exemple d'Élisée : parce qu'il s'était recroquevillé sur l'enfant et avait dormi avec lui, et avait réchauffé son petit corps, il avait pu lui rendre la vie et le faire se relever. Si le Christ n'avait pas dormi à nos côtés et s'il n'avait pas connu le repos de la mort, nous ne pourrions pas recevoir la chaleur de la vie éternelle).

³⁶⁰ Ambroise, *Epistulae*, Livre IV, Epist. XVII, 7 : *Vnde in Helisaeo figura domini praecessit, qui proiecit se, ut mortuum erigeret. In quo symbolum est quod nobis Christus conmortuus sit, ut nobis resurgeret.* (De là, la figure du Seigneur a été préfigurée en Élisée qui s'est couché pour faire se dresser le mort. En cela, il est le symbole du fait que le Christ est mort pour nous pour nous faire revenir à la vie.)

sorte que, pour qui ne connaît pas le déroulé des événements et le contexte global, ceux-ci peuvent être bien difficiles à reconstituer. L'accent est constamment mis sur d'autres aspects des scènes décrites et plus particulièrement la dimension spirituelle des gestes matériels. Ainsi, les fondations de monastères sont une transformation de la terre en paradis terrestre, les actes philanthropiques sont la préparation de la protection *post mortem* que le saint accordera aux siens, les rencontres avec les rois des moments d'affirmation d'une hiérarchie des pouvoirs.

Certains actes des saints semblent attendus et les hagiographes les insèrent dans le récit pour satisfaire les attentes des destinataires, même si cela doit être sous une forme condensée récapitulant tous les gestes qui doivent combler la rubrique : toutes les entreprises de protection urbaine ou toutes les guérisons résumées en une phrase ou deux. Les miracles, justement, apparaissent comme l'élément le plus essentiel d'une *Vita* (même s'il existe quelques exceptions), au point que certaines se transforment presque en recueils de *miracula* : ils sont le moment par excellence de l'expression de la toute-puissance de Dieu et de la sainteté du héros, jugé digne que le pouvoir céleste passe par lui, ce qui prépare son rôle d'intercesseur au ciel après la mort. Plus largement, la plupart des briques littéraires de la vie publique fonctionnent en écho thématique de ce qui se passera ensuite, après le décès du protagoniste, ce qui fait réellement du récit de la vie une préparation du culte qui devra être rendu au saint.

CHAPITRE 8

Quotidien et vertus des saints

Parmi les deux grandes rubriques de la vie adulte, dans la biographie classique et l'éloge, se trouve celle de la vie privée. Elle recoupe les habitudes du héros, ses activités dans la sphère intime et, parfois, sa famille, c'est-à-dire l'évocation de son mariage et de ses enfants. Dans les Vies de saints, ce *topos* est largement présent, mais sous une forme quelque peu différente. En effet, la question de la famille terrestre, que nous avons évoquée précédemment, est éludée. L'accent est mis sur la routine du saint, ses habitudes quotidiennes et ses activités dans l'intimité de sa maison ou de sa cellule. L'on retrouve ainsi, toutes ou partiellement selon les textes, les briques littéraires suivantes : l'ascèse alimentaire, vestimentaire et domiciliaire, l'emploi du temps partagé entre prière, lecture, travail manuel et, parfois, écriture. Toutes ces pratiques régulières, voire incessantes, additionnées aux activités publiques, amènent à une dernière brique rhétorique avant celle de la mort : un portrait moral qui prend la forme d'un catalogue des vertus.

I. L'ascèse

Parmi les aspects de la vie privée qui font l'objet d'un passage spécialement dédié, l'ascèse occupe une place d'importance. Il s'agit d'un élément directement hérité de la *Vie d'Antoine* dans laquelle Athanase détaille les habitudes du moine de la Thébaidé avec un grand soin de précisions :

Il veillait au point de passer souvent la nuit tout entière sans sommeil. Et comme ce n'était pas une seule fois, mais très souvent qu'il le faisait, il suscitait l'admiration. Il mangeait une seule fois par jour, après le coucher du soleil, mais il lui arrivait aussi de rester deux jours, souvent même quatre jours, sans prendre de nourriture. Sa nourriture, c'était du pain et du sel ; sa boisson, de l'eau pure. La viande et le vin, il est même superflu d'en parler, puisque chez les autres hommes pleins

de zèle également, on ne trouvait rien de tel. Pour le sommeil il se contentait d'une natte et même, la plupart du temps, couchait sur la terre nue. Il refusait toute onction d'huile en disant qu'il convenait plutôt aux jeunes gens de pratiquer l'ascèse avec ardeur et de pas chercher ce qui amollit le corps, mais bien de l'accoutumer à l'effort, en méditant le mot de l'Apôtre : « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort ». Il disait que l'intelligence de l'âme se renforce justement quand les plaisirs du corps faiblissent¹.

À sa suite, le *topos* est présent dans 76 % des Vies latines, avec un développement inégal : d'une simple allusion aux jeûnes et aux mortifications à une évocation plus détaillée du quotidien ascétique, et même des chapitres entiers d'une grande précision dans les Vies d'Hilarion, de Germain d'Auxerre, des Pères du Jura et de Fulgence.

D'un point de vue chronologique, il est intéressant de noter que cette rubrique est davantage présente dans les premières Vies de saints à tel point que, dans la première moitié du V^e siècle, Possidius, lecteur de Vies antérieures, semble se sentir obligé d'exposer pourquoi le régime de vie d'Augustin est moins strict que celui des autres moines à grand renfort de citations bibliques², comme s'il estimait de son devoir de traiter cette question pour correspondre à ses modèles littéraires. Cette récurrence peut s'expliquer par la forte influence de la *Vie d'Antoine* et par la volonté des hagiographes, souvent eux aussi ascètes, de souligner combien les habitudes de leurs héros correspondent à une forme radicale du christianisme, vue comme un retour aux sources, au moment même où l'autorisation de la religion entraîne une forme de mondanisation.

Par la suite, le *topos* est plus fréquemment repris dans les Vies de moines, moniales et moines-évêques que dans les Vies de simples évêques, les exceptions étant à la jonction du V^e et du VI^e siècle, avec les Vies de Germain d'Auxerre et d'Épiphane de Pavie. Cette différence, chronologiquement marquée, souligne l'écart qui se creuse entre

¹ Ath., V.Ant.7 : Ἡγρύνει γὰρ τοσοῦτον, ὡς πολλάκις καὶ ὅλην τὴν νύκτα διατελεῖν αὐτὸν ἄϋπνον. Καὶ τοῦτο δὲ οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ καὶ πλειστάκις ποιῶν ἐθανμάζετο. Ἦσθιέ τε ἅπαξ τῆς ἡμέρας μετὰ δύσιν ἡλίου, ἦν δ' ὅτε καὶ διὰ δύο, πολλάκις καὶ διὰ τεσσάρων μετελάμβανεν. Καὶ ἦν αὐτῷ ἡ τροφή ἄρτος καὶ ἄλας, καὶ τὸ ποτὸν μόνον ὕδωρ. Περὶ γὰρ κρεῶν καὶ οἴνου περιττόν ἐστι καὶ λέγειν, ὅπου γε οὐδὲ παρὰ τοῖς ἄλλοις σπουδαίοις ἠρίσκετό τι τῶν τοιούτων. Εἰς δὲ τὸν ὕπνον ἤρκειτο ψιαθίῳ · τὸ δὲ πλεῖστον καὶ ἐπὶ γῆς μόνῃς κατέκειτο. Αλείφουσαι δὲ ἐλαίῳ παρητεῖτο, λέγων μᾶλλον πρέπειν τοὺς νεωτέρους ἐκ προθυμίας εἶναι τὴν ἀσκησιν καὶ μὴ ζητεῖν τὰ χαυνοῦντα τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ ἐθίζειν αὐτὸ τοῖς πόνοις, λογιζομένους τὸ τοῦ ἀποστόλου ῥητόν · « Ὅταν ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι. » Τότε γὰρ ἔλεγεν ἰσχύειν τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν, ὅταν αἰ τοῦ σώματος ἀσθενῶσιν ἡδοναί.

² V.Aug. 22. Nous revenons sur les citations bibliques employées et le tableau fait de l'ascèse d'Augustin à la p. 486.

les deux types de sainteté représentés durant la période que nous étudions. Cela témoigne que, à partir du VI^e siècle, être évêque « suffit » pour pouvoir être saint, sans avoir à emprunter des éléments narratifs propres à la figure du moine.

Les sujets abordés sont essentiellement les mêmes. On retrouve la question de la nourriture, le vêtement ou l'apparence plus générale incluant l'hygiène, ainsi que la literie et le sommeil.

I. 1. Une tradition ascétique appuyée sur des fondements bibliques³

I. 1. 1. Le régime alimentaire

La question de la nourriture passe par l'énumération des aliments et boissons que le saint et parfois sa communauté avec lui s'autorisent. L'aliment le plus consommé est le pain, ce qui s'explique à la fois par l'imitation d'Antoine, par la place centrale du pain dans le texte biblique et par la simplicité de cet aliment qui est le plus accessible, donc le plus sobre. En particulier, le parallèle avec le modèle d'ascète vétéro-testamentaire qu'est Elie est souligné dans la *Vie de Paul*⁴ puisque l'ermite reçoit sa nourriture de la même manière que le prophète (1R 17, 6⁵) :

Au cours de cette conversation, ils voient au-dessus d'eux un oiseau, un corbeau, se percher sur la branche d'un arbre, puis descendre d'un vol léger et déposer un pain entier sous leurs regards ébahis.⁶

Les saints opèrent cependant un tri parmi les sortes de pain et, écartant le froment, privilégient l'orge, céréale considérée comme plus pauvre et, peut-être, écho à la péripécie évangélique de la multiplication des pains (Jn 6, 9⁷). Ainsi font Hilarion⁸, Germain

³ Sur l'inspiration néo-testamentaire de l'ascétisme, voir Denis, 1963.

⁴ Sur le rapport de Jérôme à l'ascétisme, voir Driver, 1995.

⁵ 1R 17, 6 : « Les corbeaux lui apportaient du pain et de la viande, matin et soir, et le prophète buvait au torrent. »

⁶ V.Paul. 10 : *Inter has sermocinationes suspiciunt alitem coruum in ramo arboris consedissee, qui inde leuiter subuolans, integrum panem ante mirantium ora deposuit.*

⁷ Jn 6, 9 : « Il y a là un jeune garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons, mais qu'est-ce que cela pour tant de monde ! ». Les autres évangiles ne précisent pas la nature des pains.

⁸ V.Hilarion. 5 : *comedit [...] aliis tribus panem aridum cum sale et aqua* (« il se nourrit [...], pendant les trois autres années, de pain sec accompagné de sel et d'eau »), puis *sex uncias hordeacei panis [...] in cibo habuit* (« il prit pour nourriture six onces de pain d'orge »)

d'Auxerre⁹, sa disciple Geneviève¹⁰, Fulgence¹¹, Senoch¹², Monégonde¹³. Grégoire de Langres offre même des pains de froment à ses invités¹⁴ tandis qu'il mange des pains d'orge¹⁵. Le pain est également l'unique alimentation de Lupicin¹⁶ et la principale de Paterne¹⁷.

En plus du pain, on retrouve, dans le régime alimentaire des saints, les légumes et légumineuses. C'est ce que consomme Hilarion à plusieurs moments de sa vie¹⁸. Augustin également mange des « légumes verts et secs », Geneviève des « fèves cuites dans une marmite¹⁹ », Césaire « des légumes ou de la bouillie²⁰ », Emilien « des légumes²¹ » de son jardin, Paterne « des légumes sans assaisonnement²² ». Venance Fortunat, dans la *Vie de Radegonde*, relie ce type de plat au régime sobre des jeunes Hébreux dans le livre de Daniel (Dn 1, 12) : « À table, en secret, pour que cela ne soit connu de personne, comme elle avait posé devant elle un plat de légumes, au milieu des festins royaux, elle mangeait avec plaisir des fèves ou des lentilles, à la manière des trois enfants²³ », et il insiste sur le même rejet de la nourriture riche des repas royaux, que ce soit à la cour franque ou chez Nabuchodonosor. Les légumes sont, de plus, associés au travail agricole monastique : Antoine de Lérins²⁴ et Emilien²⁵ sont représentés en train de cultiver leur jardin²⁶.

⁹ V.Germ.Autiss. 3: *panem ordeaceum sumpsit* (il prenait un pain d'orge).

¹⁰ V.Gen. 15: *Esca uero illi erat panes ordiatus* (Elle avait pour nourriture du pain d'orge).

¹¹ de l'orge, sans que la préparation soit précisée

¹² V.Patr. XV, 1 : *Nam aesus illi panis tantum hodeacius erat.* (En effet, il ne se servait que de pain d'orge).

¹³ V.Patr. XIX, 1 : *Accipiebat etiam et farinam hordeaciam.* (Elle recevait même de la farine d'orge). Et 2 : *non sumens panem nisi hordiacium* (ne consommant pas de pain qui ne soit pas d'orge).

¹⁴ Sur la sociabilité et l'ascèse des moines d'Égypte, Thélamon, 1992.

¹⁵ V.Patr. VII, 2: *triticum frangens aliis erogabat, ipse clam hordeum, nemine intellegente, praesumens.* (Il rompait ceux de froment pour les offrir aux autres, se réservant secrètement ceux d'orge.)

¹⁶ V.Patr. XIII, 1 : *panis uel aquae* (du pain ou de l'eau).

¹⁷ V.Pat. 9 : *panem et aquam* (du pain et de l'eau).

¹⁸ V.Hilarion. 5 : *dimidium lentis sextarium* (demi-setier de lentilles), puis *herbis agrestibus et uirgultorum quorundam radicibus crudis* (des herbes sauvages et des racines crues de certaines sortes de ronces).

¹⁹ V.Gen. 15 : *faba [...] in olla cocta.*

²⁰ V.Caes. I, 7 : *exigua holeris seu pulticulae coctione*

²¹ V.Patr. XII, 1 : *holus.*

²² V.Pat. 9 : *holera sale condita nulla* (des légumes sans sel).

²³ I V.Rad. 4 : *In mensa uero subocculte, ne forte cognosceretur ab aliquo, ante se posito cum legumine ferculo, inter epulas regum, more trium puerorum, faua vel lenticula delectabiliter uescebatur.*

²⁴ Le saint cultive au moins des choux. V.Ant.Lerin. 32: *Denique ea tempestate ursus petulantior gloriae plus daturas caules ipsius puberibus foliis laetiores et quadam domino hilaritate gestientes inmani ingrediens contritione uastauit [...].* (Enfin, à cette époque, un ours plus insolent, qui allait lui donner plus de gloire, entra et dévasta, en les piétinant sauvagement, ses choux qui étaient très beaux, avec leurs feuilles bien grasses, et qui réjouissaient leur maître par leur vigueur particulière.)

²⁵ V.Patr. XII, 1: *Habebat et hortum paruulum, quem aqua superueniente rigabat, de quo holus ad refectonem [...] praesumebat.* (Il avait également un petit jardin qu'il arrosait avec de l'eau provenant des averses : il en obtenait les légumes dont il s'alimentait.)

²⁶ Sur l'insertion des moines dans les circuits économiques, voir Sotinel, 2006.

L'exception à ce courant est Germain d'Auxerre, qui ne consomme pas de légumes²⁷. Les fruits, en revanche, quand ils sont mentionnés, sont rejetés : Hilarion a beau vivre dans un vrai paradis terrestre, il ne touche pas aux produits naturels du lieu : « il contempla cet endroit [...] avec de nombreux arbres fruitiers dont il n'utilisa jamais le produit²⁸ ». Ce refus de consommer des fruits a peut-être une valeur moins descriptive que symbolique : dans son jardin magnifique de Chypre, à côté d'un temple où grondent les démons, Hilarion a tout d'un nouvel Adam. Son rejet de manger le produit des arbres est alors un moyen de le rendre supérieur au premier puisque, lui, ne cède pas à la tentation.

Les autres aliments sont inégalement acceptés ou rejetés. Si aucun saint ne mange de la viande quotidiennement²⁹, elle est cependant considérée comme acceptable pour les visiteurs dans la *Vie d'Augustin* qui propose un modèle d'ascèse appuyé sur la modération. Possidius, toutefois, a conscience du caractère peu conforme du régime de son héros par rapport aux Vies de moines antérieures et a recours à une vaste justification appuyée sur l'Écriture et sur les *Confessions* qui citent aussi la Bible :

Sa table était modeste et frugale, consistant en légumes verts et légumes secs, avec aussi parfois de la viande pour les invités ou les personnes affaiblies : il y avait toujours du vin car il savait et enseignait que, selon le mot de l'Apôtre³⁰, tout ce que Dieu a créé est bon et rien ne doit être rejeté de ce qui est consommé en action de grâces, car le Verbe de Dieu et la prière le sanctifient. Saint Augustin lui-même dans ses *Confessions*³¹ a affirmé nettement : « Ce n'est pas l'impureté de l'aliment que je crains mais l'impureté de la convoitise. Je sais que Noé fut autorisé à manger toute espèce de viande susceptible de servir de nourriture³², qu'Élie refit ses forces avec une nourriture carnée³³, que Jean avec son admirable abstinence ne fut pas souillé de s'être nourri d'animaux, en l'occurrence des sauterelles venant constituer un plat³⁴. Je sais aussi qu'Esäü fut pris au piège par un trop grand désir de

²⁷ V.Germ.Autiss. 3 : *non legumen* (pas de légumes).

²⁸ V.Hilarion. 31: *contemplatus [...] locum [...] habentem [...] pomaria plurima – quorum fructum numquam in cibo sumpsit* –.

²⁹ Sur la consommation de viande dans le milieu monastique, Dautzet, 2018.

³⁰ 1 Tm 4, 4-5. Sur Paul et la consommation de vin, cf. Merkt, 2013.

³¹ Conf. X, 31, 46.

³² Gn 9, 2.

³³ 1R 17, 6.

³⁴ Mt 3, 4.

lentilles³⁵, que David se blâma lui-même d'avoir si fort désiré de l'eau³⁶, et que notre Roi fut tenté à propos de pain et non de viande³⁷. Voilà pourquoi son peuple aussi dans le désert mérita la réprobation, non qu'il désirât de la viande mais parce qu'il murmurait contre son Dieu du fait de son désir de nourriture³⁸. »³⁹

La justification de Possidius sur la viande est très longue, surtout qu'il s'agit de la seule citation développée d'Augustin qu'il insère dans la *Vita*. L'hagiographe utilise l'autorité du saint, qu'il qualifie ici en particulier de *sanctus*, pour justifier sa tolérance vis-à-vis des produits carnés, alors que le saint, lui-même, recourait à l'autorité biblique et à un parcours à travers l'Histoire sainte jusqu'au Christ. Cette insistance montre la nécessité qu'éprouve Possidius de défendre Augustin contre les critiques possibles de ceux qui ne le trouveraient pas assez ascète et pourraient utiliser ce fait pour le décrédibiliser sur d'autres plans, doctrinal par exemple.

Les autres produits d'origine animale sont absolument écartés par Lupicin⁴⁰ et tous les moines qui ne mangent que du pain, ce qui rappelle les pénitences vétéro-testamentaires comme celle de Daniel (Dn 10, 3), mais Fulgence consomme toutefois des œufs⁴¹. L'huile, en revanche, subit un traitement plus sévère : elle est absolument refusée par Germain d'Auxerre⁴² et Emilien⁴³, essentiellement parce qu'elle améliore le goût des

³⁵ Gn 25, 34.

³⁶ 2S 23, 14.

³⁷ Mt 4, 3

³⁸ Nb 1, 11

³⁹ V. Aug. 22 : *Mensa usus est frugali et parca, quae quidem inter olera et legumina, etiam carnes aliquando propter hospites, uel quosque infirmiores, semper autem uinum habebat. Quia nouerat, et docebat, ut Apostolus dicit, quod omnis creatura Dei bona sit, et nihil abiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur; sanctificatur enim per uerbum Dei et orationem. Et, ut idem Augustinus sanctus in suis Confessionum libris posuit, dicens: Non ego immunditiam obsonii timeo, sed immunditiam cupiditatis. Scio Noe omne genus carnis quod cibo esset usui, manducare permissum; Etiam cibo carnis refectum; Ioannem mirabili abstinentia praeditum, animalibus, hoc est locustis, in escam cedentibus non fuisse pollutum. Scio et Esau lenticulae concupiscentia deceptum; et Dauid propter aquae desiderium a se ipso reprehensum; et Regem nostrum, non de carne, sed de pane esse tentatum. Ideoque et populus in eremo, non quia carnes desiderauit, sed quia escae desiderio contra Deum murmurauit, meruit improbari.*

⁴⁰ V. Patr. Iur. 66 : *Nam cum nullus in Condatensensi praesertim coenobio hodie usque in Christi nomine de animali quicquam, exceptis lactibus, aut de alitibus, praeter ouis, infirmans dumtaxat, audeat degustare, iste tamen saepissime ne stillam quidem olei aut lactis puliculae saltim suae permisit infundi.* (Car si, pour l'amour du Christ, personne, au monastère de Condat surtout, n'ose aujourd'hui encore goûter aux aliments d'origine animale, sauf le lait, ou aux produits de la basse-cour, sauf les œufs – à condition qu'il soit malade –, Lupicin, lui, refusait le plus souvent que l'on mît, même dans sa bouillie, la moindre goutte d'huile ou de lait.)

⁴¹ V. Fulg. 16 : sa nourriture se composait exclusivement de légumes, d'orge et d'œufs. (*sola simpliciter olera, ptisanas et oua*).

⁴² V. Germ. Autiss. 3 : *non oleum*.

⁴³ V. Patr. XII, 1 : *nullo inpinguato adipe* (sans assaisonnement de gras).

aliments, mais est ajoutée au régime alimentaire en fin de vie pour des questions de santé dans la *Vie d'Hilarion*⁴⁴ et dans la *Vie de Fulgence*⁴⁵. De manière similaire, Geneviève réintroduit aussi des aliments dans sa vieillesse : lait et poisson⁴⁶.

Cas plus rare, Germain d'Auxerre mange, selon Constance, de la cendre⁴⁷, ce qui est probablement une allusion au Psaume 101, 10⁴⁸ : « La cendre est le pain que je mange⁴⁹ », ce qui correspond à un rite de deuil et de pénitence. Il rejette également le sel que consommaient Antoine et Hilarion, et Paterne⁵⁰, un siècle plus tard, en fera autant. Monégonde⁵¹ intègre elle aussi de la cendre à son pain, dans le cadre d'une référence similaire à la repentance : « elle s'occupait de Dieu seul, en qui elle avait mis sa confiance, se répandant en prières pour ses propres péchés et ceux du peuple⁵² ».

En ce qui concerne la boisson, celle qui suscite le plus de débat est le vin⁵³, majoritairement rejeté, par imitation d'Antoine. On retrouve cette précision dans les *Vies* de Germain d'Auxerre⁵⁴, Geneviève⁵⁵, Lupicin du Jura⁵⁶ et Grégoire de Langres. Cela, comme l'allusion biblique dans la *Vie de Geneviève* l'explicite, correspond à l'attitude conseillée à plusieurs formes de consacrés dans la Bible⁵⁷. Néanmoins, le vin est reconnu

⁴⁴ V.Hilarion. 5 : *Sentiens autem caligare oculos suos et totum corpus impetigine et punicea quadam scabredine contrahi, ad superiorem uictum adiecit oleum.*

⁴⁵ V.Fulg. 16 : *postquam uero senuit, superfuso oleo manducauit; deo oleum persuasus accipere, ne caligo praeualens oculorum lectionis impediret officium.* (Dans sa vieillesse, il fit assaisonner ses mets avec de l'huile : il s'était laissé persuader d'en prendre car il avait peur que sa vue ne s'affaiblît au point de l'empêcher de remplir le devoir de la lecture.)

⁴⁶ V.Gen. 15 : *Post quinquagesimum uero annum [...] piscem et lac cum pane ordiatio edere cepit.* (Après l'âge de cinquante ans, elle commença à prendre du poisson et du lait avec le pain d'orge [...].)

⁴⁷ V.Germ.Autiss. 3 : *In refectonibus primum cinerem praelibauit* (Dans les repas, il goûtait d'abord de la cendre).

⁴⁸ Heiric d'Auxerre, dans sa réécriture carolingienne de la *Vie de Germain*, explicite l'allusion.

⁴⁹ Ps 101, 10 : *quia cinerem sicut panem comedi.*

⁵⁰ V.Pat. 9 : *sale [...] nulla.*

⁵¹ V.Patr. XIX 1 : *Accipiebat [...] infuses limphis cineres.* (Elle recevait des cendres légèrement humidifiées).

⁵² V.Patr. XIX, 1 : *solī Deo, in quo erat confisa, uacabat, fundens orationem pro suis populisque delictis.*

⁵³ Sur le vin chez les Pères, Nazzaro, 1994.

⁵⁴ V.Germ.Autiss. 3 : *non uinum* (pas de vin).

⁵⁵ V.Gen. 15 : *Vinum autem, uel quicquid inebriare hominem potest, in omni uita sua non potauit.* (Pour le vin ou toute boisson enivrante, elle n'en but pas de toute sa vie.)

⁵⁶ V.Patr.Iur. 66 : *Vinum enim a monachali professione nunquam coactus est uel leuiter praelibare.* (Quant au vin, jamais, depuis qu'il eut fait profession de l'état monastique, on ne put le contraindre à y toucher, fût-ce du bout des lèvres.)

⁵⁷ Allusion à Lv 10, 9 (conseils de Dieu à Aaron et ses fils), Nb 6, 3 (ordre de Dieu aux nazirs).

pour sa valeur festive dans la *Vie de Germain d'Auxerre*⁵⁸ et celle de Monégonde⁵⁹, et pour son usage médicinal dans les *Vies* d'Augustin⁶⁰ (ce qui est appuyé de nouveau par une citation paulinienne : 1 Tm 5, 23) et de Fulgence⁶¹, même s'il semble nécessaire à l'hagiographe de préciser que le saint ne profite pas du goût.

La question de l'eau est usuellement peu évoquée. Le moine modèle, Antoine, boit de « l'eau pure » et les hagiographes ne développent pas plus la question⁶², à l'exception de Viventiole pour Lupicin⁶³ et de Grégoire de Tours pour trois héros de sa *Vie des Pères* : le même Lupicin⁶⁴, Pourçain⁶⁵ et le deuxième Lupicin, reclus⁶⁶.

L'intérêt des hagiographes se porte également sur la question de la fréquence des repas et de la quantité d'aliments consommés. La plupart des saints ne mangent pas tous les repas. Comme le faisait déjà Antoine, plusieurs moines ne se nourrissent pas avant le coucher du soleil : c'est la pratique d'Hilarion⁶⁷, probablement des moines de Marmoutier⁶⁸, de Séverin du Norique⁶⁹.

⁵⁸ V.Germ.Autiss. 3 : *Sane die resurrectionis uel natiuitatis dominicae potiones singulae sumebatur, in quibus ita uini sapor aquis nimis diluebatur ut aceti austeritas solet largis permixtionibus temperari.* (Le jour de la Résurrection ou de la Nativité du Seigneur, il prenait sans doute quelques boissons dans lesquelles la saveur du vin était noyée par de trop grandes quantités d'eau, comme on a coutume de couper l'acidité du vinaigre par de copieux mélanges.)

⁵⁹ V.Patr. XIX, 2 : *non uinum nisi parumper in diebus festis, et hoc ipsum nimio latice temperatum.* (ne prenant pas de vin si ce n'est un peu les jours de fête, et ce coupé de beaucoup d'eau).

⁶⁰ V.Aug. 22 : *De uino autem sumendo Apostoli exstat sententia ad Timotheum scribentis, ac dicentis: Noli usque adhuc aquam bibere, sed uino modico utere propter stomachum et frequentes tuas infirmitates.* (Quant à la consommation de vin, il existe l'avis de l'Apôtre écrivant à Timothée en ces termes : « Cesse de ne boire que de l'eau, et prends une quantité modérée de vin pour ton estomac et tes douleurs fréquentes ».)

⁶¹ V.Fulg. 16, 18 : *A uino autem sanus semper abstinuit. Si quando uero compellente infirmitatis necessitate uino modico uti compulsus est, calicibus plenis aqua, superfundens quidpiam meri, nec saporis eius, nec odoris iocunditate fruebatur.* (Bien portant, il s'abstint toujours de vin. Si, cependant, ses infirmités le contraignirent parfois d'en user, en petite quantité, il en versait si peu, dans une coupe pleine d'eau, que le goût et le parfum du vin ne pouvaient lui procurer aucun plaisir).

⁶² Pour des raisons évidentes. Normalement, on ne peut pas survivre plus de trois jours sans eau.

⁶³ V.Patr.Iur. 66 : *nam et aquam ipsam octo circiter annis ante transitum ne utcumque degustaret abstinuit.* (l'eau même, il s'abstint d'y goûter sous aucun prétexte durant les huit dernières années de sa vie environ.)

⁶⁴ V.Patr. I, 2 : *a cibo potuque abstinens* (se privant de nourriture et de boisson).

⁶⁵ V.Patr. V, 1 : Pourçain ne boit pas pendant une canicule, mais suce du sel à la place.

⁶⁶ V.Patr. XIII, 1 : *Aqua enim per canalem paruulum inferebatur* (l'eau lui parvenait par un minuscule tuyau, en effet).

⁶⁷ V.Hilarion. 3 : *post solis occasum comedens* (mangeant uniquement après le coucher du soleil).

⁶⁸ I V.Mart. 10: *Cibum una omnes post horam ieiunii accipiebant.* (Passée l'heure du jeûne, ils prenaient leur nourriture ensemble).

⁶⁹ V.Seu.Nor.39: *Numquam ante solis occasum nisi certa soluit festiuitate ieiunium.* (Jamais il ne rompit le jeûne avant le coucher du soleil, sauf en certains jours de fête).

L'origine de cette pratique peut se trouver dans l'Ancien Testament : David, notamment, en signe de deuil et de pénitence, choisit de ne rien consommer avant le coucher du soleil (2S 3, 35⁷⁰).

Germain d'Auxerre mange une à deux fois par semaine : « [la nourriture] est servie [...] parfois au milieu de la semaine, la plupart du temps le septième jour ⁷¹ ». Geneviève consomme de la nourriture uniquement le jeudi et le dimanche⁷², ce qui correspond à une habitude monastique : selon la Règle du Maître⁷³ par exemple, on ne peut pas jeûner le dimanche, car c'est le jour du Seigneur, et pas non plus le jeudi car c'est le jour de l'Ascension. Séverin du Norique, de même, opte pour ce rythme alimentaire pendant le carême⁷⁴, de même que Senoch qui réduit sa consommation alimentaire à cette occasion⁷⁵. Césaire tente de les imiter dans sa jeunesse en ne mangeant que le dimanche⁷⁶, ce que ses hagiographes justifient par une allusion à l'épître aux Romains : « il aliéna l'homme extérieur au profit de l'homme intérieur⁷⁷ ». Après avoir été malade, renvoyé du monastère et élu comme évêque d'Arles, il doit manger quotidiennement mais évite que cette action ne devienne un simple plaisir gustatif en instituant la lecture à sa table afin que « l'homme intérieur et l'homme extérieur, tous deux rassasiés de nourriture, se réjouissent également⁷⁸ ».

Plus largement, et ce dans les Vies de la deuxième moitié du VI^e siècle, les hagiographes sont plus évasifs sur la pratique qui est résumée sous le terme de « jeûne »

⁷⁰ 2S 3, 35 : *haec faciat mihi Deus et haec addat si ante occasum solis gustauero panem uel aliud quicquam.*

⁷¹ V.Germ.Autiss. 3 : *interdum [...] in ebdomada media, plerumque die septimo ponebatur.*

⁷² V.Gen. 15: *A quinto decimo namque usque ad quiquagensimo aetatis suae annum a die dominico in quinta feria et a quinta idem die dominico ieiunium desoluit.* (De sa quinzième année en effet jusqu'à l'âge de cinquante ans, elle s'acquitta du jeûne du dimanche au jeudi et, de la même façon, du jeudi au dimanche.)

⁷³ Règle du Maître 28, 41-42: *Nam ideo omni tempore quinta feria non licet ieiunari, quia Ascensa Domini ipso die omni anno occurrit, dominica uero die ideo non licet ieiunari, quia Resurrectio Domini inputatur.* (En tout temps, en effet, il est interdit de jeûner le jeudi, parce que chaque année l'Ascension du Seigneur tombe ce jour-là, tandis qu'il est interdit de jeûner le dimanche, parce qu'il est voué à la Résurrection du Seigneur.)

⁷⁴ V.Seu.Nor. 39 : *Quadragesimae uero temporibus una per hebdomadam refectioe contentus aequali uultus hilaritate fulgebat.* (Pendant le carême, il se contentait d'un seul repas par semaine mais son visage rayonnait d'une joie toujours égale).

⁷⁵ V.Patr. XV, 1 : *Diebus autem quadragesimae sanctae addebatur augmentum abstenentiae ciborum diminutione.* (Pendant les jours du saint carême, de façon supplémentaire, il ajoutait encore à son abstinence, en diminuant la quantité de nourriture).

⁷⁶ V.Caes. I, 6 : *de exigua holeris seu pulticulae coctione, quam sibi dominico die parabat, usque in alia dominica uictum traheret.* (d'une petite portion de légume ou de bouillie qu'il se préparait le dimanche, il tirait sa subsistance jusqu'au dimanche suivant).

⁷⁷ V.Caes. I, 7: *euicens interioris hominis exteriora transscripsit.*

⁷⁸ V.Caes. I, 62 : *ut uterque interior exteriorque homo satiates refectioe duplici laetaretur.*

(Vies de Lautein⁷⁹, Gall⁸⁰, Patrocle⁸¹, Emilien⁸², Monégonde⁸³, Libert⁸⁴), d'abstinence (Caluppa⁸⁵, Ours⁸⁶) ou de sobriété (Mars⁸⁷), ce qui est peut-être une évocation plus historique et moins stylisée de l'alimentation des moines⁸⁸.

I. 1. 2. Le vêtement

Le vêtement fait lui aussi l'objet d'un développement fréquent⁸⁹. Il consiste en une simple tunique ou un manteau, avec, souvent, une précision du matériau utilisé : une « tunique de feuilles de palmier » pour Paul. Dans la *Vie de Martin*, ce sont des « poils de chameau⁹⁰ » qui constituent le vêtement des moines de Marmoutier. L'explication à ce choix peu géographique tient dans le parallèle avec le vêtement de Jean Baptiste mentionné dans l'Évangile (Mt 3, 4 ; Mc 1, 6). Lupicin, également, se vêt d'« une tunique de peau garnie de ses poils [...] formée d'un assemblage de mauvaises fourrures cousues ensemble de quadrupèdes variés⁹¹ ». Plus largement, pour désigner le caractère laid et désagréable de ce vêtement, les hagiographes usent du mot « cilice », parfois comme

⁷⁹ V.Laut. 2 : *in ieiuniis fortis*.

⁸⁰ V.Patr. VI, 2 : *delectans ieiuniis et abstinens se multum a cibis* (se délectant des jeûnes et se privant souvent de toute nourriture.)

⁸¹ V.Patr. IX, 1 : *uacabat ieiuniis* (il s'adonnait aux jeûnes).

⁸² V.Patr. XII, 1 : *uacabat enim ieiuniis* (en effet, il s'adonnait aux jeûnes).

⁸³ V.Patr. XIX, 1 : *longa ieiunia* (longs jeûnes).

⁸⁴ V.Patr. XX, 2 : *delectabatur ieiuniis* (il se plaisait dans les jeûnes).

⁸⁵ V.Patr. XI, 1 : *Erat enim summae abstinentiae* (Il pratiquait en effet la plus grande abstinence).

⁸⁶ V.Patr. XVIII, 1 : *Erat enim abstinens a cibis et potu* (Il était en effet abstinent en matière de nourriture et de boisson).

⁸⁷ V.Patr. XIV, 1 : *parcus in cibis* (sobriété dans sa nourriture).

⁸⁸ Sur l'alimentation des moines au Haut Moyen Âge, voir Boulc'h, 1997 ; Caby, 2008.

⁸⁹ Le vêtement est au cœur de la peinture de l'ascèse, d'où une importante bibliographie sur la question. Par exemple, sur les transformations du vêtement dans l'Antiquité tardive, voir Delmaire, 2003 ; Martorelli, 2004 ; Baratte, 2005. Sur son rôle dans les *Vitae Martini*, voir Labarre, 2003 et, plus largement, sur le vêtement comme facteur d'identification des moines comme un groupe, voir Wipszycka, 1997.

⁹⁰ I V.Mart. 10 : *Plerique camelorum saetis uestiebantur*. « Bon nombre s'habillaient de poil de chameau. »

⁹¹ V.Patr.Iur. 63 : *pellicia semper pilosaque usus est tunica [...] de diuersis quadrupedum coaptata uel adsuta pelliculis*.

unique tenue pour Hilarion⁹², Hilaire d'Arles⁹³ et Maxime⁹⁴, parfois porté sous une tunique comme Germain d'Auxerre⁹⁵ et Radegonde⁹⁶.

Est également considérée la quantité de vêtement, avec une insistance particulière sur l'unicité : Hilarion, Séverin du Norique⁹⁷, Fulgence⁹⁸ et Paternus⁹⁹ ne possèdent qu'une tunique.

De même, la fréquence de changement de vêtement est évoquée, ainsi que le soin porté au vêtement. Il s'agit de ne changer que les vêtements devenus inutilisables (Hilarion¹⁰⁰, Germain d'Auxerre¹⁰¹, Maxime de Riez¹⁰²), de ne pas les adapter aux saisons (Germain d'Auxerre¹⁰³, Lupicin du Jura¹⁰⁴, Fulgence¹⁰⁵) et de ne pas les laver (Hilarion¹⁰⁶, Martin¹⁰⁷).

Les chaussures sont également mentionnées par les hagiographes¹⁰⁸ : quand cette question est abordée, c'est généralement que les saints n'en portent pas, ce qui laisse entendre, en creux, que le port des chaussures est la norme par ailleurs. C'est le cas

⁹² V.Hilarion. 4 : *cilicio*.

⁹³ V.Hil.Arel. 18 : *cilicii asperitate exilitatem tenuati corporis macerabat* (il mortifiait par la rudesse du cilice la maigreur de son corps épuisé.)

⁹⁴ V.Max. 15 : *Cuius uero semper artus teneros cilicii edomabat asperitas* [...] (La rugosité du cilice domptait toujours ses membres frêles.) Dynamius utilise la même expression que celle que l'on retrouve dans la *Vie d'Hilaire d'Arles (cilicii asperitas)*.

⁹⁵ V.Germ.Autiss. 4 : *cilicio semper interius inhaerente* (tandis qu'il portait toujours un cilice en-dessous).

⁹⁶ I V.Rad. 6 : *sigillatum cilicium*.

⁹⁷ V.Seu.Nor.39: *Omni tempore ipso quo uestiebatur amictu, etiam dum quiesceret, utebatur*. (Il usait tout le temps du même vêtement pour s'habiller, y compris pour dormir).

⁹⁸ V.Fulg. 15 : *una tantum uilissima tunica* (seulement une tunique très commune).

⁹⁹ V.Pat. 9 : *ueste una* (un seul vêtement).

¹⁰⁰ V.Hilarion. 4: *Nec mutauit alteram tunicam, nisi cum prior penitus scissa esset*. (Il ne changeait jamais de tunique sauf quand la précédente était complètement déchirée.)

¹⁰¹ V.Germ.Autiss. 4 : *donec adtritione nimia solueretur* (jusqu'à ce que [ses vêtements] se décomposent par l'excès d'usure).

¹⁰² V.Max. 15 : *tunicam [...] quam de corpore [...] numquam abstulit* (une tunique qu'il ne retira jamais de son corps).

¹⁰³ V.Germ.Autiss. 4 : *Indumentum cuculla et tunica fuere temporibus*. (Un capuchon et une tunique furent son vêtement en tout temps).

¹⁰⁴ V.Patr.Iur. 63 : *ad arcenda gelidissimi loci frigora, [...] pellicia semper pilosaeque usus est tunica*. (Pour lutter contre les frimas d'un pays glacial, [...] il n'usa jamais que d'une tunique de peau velue.) et, plus loin, *Cuculla uero adaeque uilissima, quae tantum arceret imbrem, non tamen quae posset loci, ut diximus, frigora utiliter retundere*. (Son capuchon, également misérable, suffisait à le protéger de la pluie, mais non à le défendre contre les froids rigoureux qui sévissent, avons-nous dit, dans ce pays.)

¹⁰⁵ V.Fulg. 15 : *una tantum uilissima tunica siue per aestatem, siue per hiemem patienter indutus* (revêtu d'une seule tunique très commune, aussi bien en été qu'en hiver, avec endurance).

¹⁰⁶ V.Hilarion. 4 : *saccum quo semel fuerat indutus numquam lauans et superfluum esse dicens munditias in cilicio quaerere*. (Il ne lavait jamais le sac dont il s'était revêtu et disait qu'il était superflu de chercher la propreté dans un cilice).

¹⁰⁷ I V.Mart. 9 : *ueste sordidum* (au vêtement sale).

¹⁰⁸ Sur les sandales dans le christianisme tardo-antique, voir Monat, 2005.

d'Hilaire d'Arles¹⁰⁹ et de Senoch¹¹⁰. Une variante présente dans la *Vie de Lupicin* consiste à porter des chaussures insuffisamment protectrices, ce qui apparaît comme une adaptation du modèle monastique précédent au climat rude de l'est de la Gaule et au travail des monastères installés :

Mais au monastère, même s'il se rendait un peu loin pour les travaux des champs, il n'eut jamais aux pieds, en toutes circonstances, que des semelles de bois, appelées communément des « socques » dans les monastères de la Gaule¹¹¹.

De même, dans la *Vie de Fulgence*, le saint rejette les chaussures qui correspondent à son état et porte des souliers moins élégants :

Dans son amour pour l'humilité, il avait une telle horreur des habits recherchés qu'il n'adopta pas la chaussure des clercs et se contenta de bottes communes, pendant l'hiver, et de petites bottines, pendant l'été. Dans l'intérieur du monastère, il avait quelquefois des sandales, mais souvent, il allait nu pieds¹¹².

Toutes ces précisions apparaissent comme des applications concrètes des consignes données par Jésus à ses disciples qu'il envoie en mission (Mt 10, 10) : « Ne vous procurez [...] ni deux tuniques, ni sandales, ni bâton ».

Le reste de l'apparence est moins souvent évoqué. Notons cependant quatre Vies qui s'intéressent à la question des cheveux : la *Vie d'Hilarion*¹¹³ et la *Vie de Martin*¹¹⁴ louent une pilosité relativement négligée, signe du mépris des apparences, en contraste avec l'idéal romain des cheveux courts. À l'inverse, à la fin du VI^e siècle, alors que les

¹⁰⁹ V.Hil.Arelat. 18 : *nec hiemis quidem frigore quo solent torrentia flumina glaciali rigore constringi, pedes indumento adiecto textit.* (Même pendant la froidure de l'hiver, quand le cours des fleuves se trouve pris par la rigidité de la glace, il ne protégeait pas ses pieds en les couvrant).

¹¹⁰ V.Patr. XV, 1 : *Rigorem uero hiemis sine ullo pedum tegumen contempsit.* (Il bravait la rigueur de l'hiver sans aucune protection pour ses pieds).

¹¹¹ V.Patr.Iur. 64 : *In monasterio uero, etiamsi prolixius egressus est ad culturam, lignea tantum sola, quae uulgo soccos monasteria uocitant Gallicana, continuato potitus est usu.*

¹¹² V.Fulg. 17: *Sic studio humilitatis ambitionem uestium fugiebat, ut nec ipsa calceamenta suscipiens clericorum, aut ultimis caligis in tempore hiemis, aut caligulis in tempore aestatis uteretur. Intra monasterium sane interdum soleas accipiebat, frequenter nudis pedibus ambulabat.*

¹¹³ V.Hilarion. 4: *Capillum semel in anno paschae die totondit.* (Il se coupait les cheveux une seule fois par an le jour de Pâques).

¹¹⁴ I V.Mart. 9: *crine deformem* (aux cheveux en désordre).

nobles d'origine germanique portent les cheveux longs, les *Vies* de Patrocle¹¹⁵ et Libert¹¹⁶ valorisent la tonsure et la calvitie volontaire, en réaction à ceux qui tirent gloire de leur imposante chevelure¹¹⁷.

I. 1. 3. Le lit

Les *Vies* portent également une attention particulière à l'environnement de vie du saint et se focalisent sur la question du lit. Les premiers moines, à l'imitation d'Antoine, dorment à même le sol (Hilarion¹¹⁸, Paterne¹¹⁹), dans la cendre (Germain d'Auxerre¹²⁰), sur un simple tissu (Séverin du Norique¹²¹), sur du bois (Lupicin du Jura¹²²), des joncs (Hilarion¹²³, Monégonde¹²⁴) ou de la pierre (Honorat¹²⁵, Mars¹²⁶). Leur couverture est également très sommaire : un cilice et un manteau court¹²⁷ pour Germain d'Auxerre, rien¹²⁸ pour Lupicin et Paterne¹²⁹, ses propres vêtements pour Mars¹³⁰. Ce mépris du

¹¹⁵ V.Patr. IX, 1: *petiitque sibi comam capitis tondi*. (il lui demanda de lui tondre les cheveux).

¹¹⁶ V.Patr. XX, 3: *certo tempore capillum tondebat et barbam* (régulièrement, il se rasait cheveux et barbe).

¹¹⁷ Sur le rapport aux cheveux dans l'Antiquité, Lavergne, 2006.

¹¹⁸ V.Hilarion. 4: *super nudam humum [...] cubitavit*. (Il dormait sur la terre nue).

¹¹⁹ V.Pat. 9: *lectulo numquam utens* (n'utilisant jamais de lit).

¹²⁰ V.Germ.Autiss. 4 : *Spatium uero lectuli sui trabiculae dolatiles ambiebant, iniectos cineres usque ad summitatem marginis continentes ; qui tamen, cotidiana inpressione densati, inconfecti soli duritium praeferebant*. (Des planches taillées à la hache formaient le cadre de son lit, contenant des cendres qui y étaient jetées jusqu'à ras bord. Et celles-ci, tassées par une pression quotidienne, offraient la dureté d'un sol non travaillé).

¹²¹ V.Seu.Nor.39 : *Stratus eius unum erat in oratorii pauimento cilicium*. (Son lit n'était qu'un cilice étendu sur le pavement de son oratoire).

¹²² V.Patr.Iur. 65 : *habebat ad propriae staturae mensuram in modum cunae decorticatam ex robore ruscam atque utroque capiti ex eadem cortice adsuta clusoria*. (il recourait à une sorte de berceau, adapté à sa taille, fait d'un grand morceau d'écorce détachée d'un chêne, et fermé aux deux extrémités par deux écorces de même espèce qu'il y avait cousues.)

¹²³ V.Hilarion. 4 : *super [...] stratum iunceum [...] cubitavit*. (il dormait sur une natte de joncs).

¹²⁴ V.Patr. XIX, 1 : *nullum habens stratum feni paleaeque mollimen, nisi tantum illud quod intextis iunci uirgulis fieri solet, quas uulgo mattas uocant*. (n'ayant aucune moelleuse couche de foin ou de paille, mais seulement ce qui est habituellement fait de tiges de jonc tressées et appelé communément natte).

¹²⁵ V.Hon. 9: *ceruical illud consueti lapidis* (comme oreiller, la pierre utilisée d'habitude à cette fin).

¹²⁶ V.Patr. XIV, 1 : *formans in antris ex ipso lapide scamnum et sellulam siue lectulum* (façonnant dans sa grotte dans la roche même une banquette et une chaise-longue ou petit lit).

¹²⁷ V.Germ.Autiss. 4 : *Stratum omne subiecto cilicio et superposito uno tantum sagulo fuit* (Pour toute literie, il y avait un cilice par-dessous et un simple manteau court par-dessus).

¹²⁸ V.Patr.Iur. 64 : *Lectuaria uero aut lectum nunquam habuisse perhibetur in usum*. (On rapporte qu'il n'usa jamais de literie ni de lit).

¹²⁹ V.Pat. 9 : *lectuaria nesciens* (ignorant la literie).

¹³⁰ V.Patr. XIV 1 : *nihil enim super ea, cum quiesceret, nisi tantum cum uestimento cum indutus erat decumbebat*. (en effet, sur la roche, quand il se reposait, il n'étendait rien d'autre que le vêtement qu'il portait en se couchant).

confort, associé au jeûne et au vêtement hideux rappelle l'attitude biblique de pénitence, comme on la retrouve par exemple chez David (2S 12, 16¹³¹).

Deux élans sont ainsi discernables dans ces passages. Le premier consiste à offrir une vision hyperbolique de l'ascèse du saint. C'est le cas dans la *Vie d'Hilarion* et la *Vie de Germain d'Auxerre*, ainsi que dans les Vies d'ascètes de la *Vie des Pères*. Dans ces textes, quasiment aucune concession n'est faite à une ascèse présentée comme extrêmement restrictive. La *Vie de Germain*, en particulier, donne une large place aux tournures négatives (*numquam panem frumenti, non uinum, non acetum, non oleum, non legumen numquam uel salem ad usum condiendi saporis acceperit*)¹³².

Le deuxième élan s'appuie sur une forme de mesure et consiste moins en une description des habitudes du saint lui-même que de celles de sa communauté. C'est ce que l'on retrouve dans la *Vie de Martin* où Sulpice consacre le passage à l'intégralité des moines de Marmoutier ou dans la *Vie d'Augustin*, où le héros, en contact permanent avec des personnes extérieurs, pratique la *moderatio*¹³³.

Il y a donc, presque toujours, une ascèse intense du saint et une ascèse plus modérée de son entourage, plus proche, quant à elle, de la simplicité que de la privation. C'est ce qui se retrouve dans la consommation de viande des invités d'Augustin quand celui-ci s'en abstient normalement ou de pain de blé des convives de Grégoire de Langres sous lesquels il se cache pour manger ses pains d'orge. Le saint apparaît alors comme une figure absolument exceptionnelle pour qui l'ascèse extrême contribue à la sainteté, alors que la forme la plus modérée de jeûne joue un rôle de modèle pour les lecteurs.

La question de l'ascèse fait donc l'objet d'une forte stylisation biblique ou hagiographique : on retrouve les mêmes éléments, les mêmes souffrances d'une vie à l'autre, avec des variations minimales. Cela peut provenir de l'imitation des Vies entre elles : l'émulation littéraire pousse l'hagiographe à ne pas présenter un saint plus négligent de son ascèse que ses prédécesseurs. Mais certains hagiographes (Sulpice Sévère, Viventiole, l'hagiographe de Fulgence) intègrent cependant une foule de petits détails propres à leurs saints qui relèvent de l'anecdote et nous plongent avec vivacité dans leurs quotidiens et dans le quotidien de leur monastère.

¹³¹ 2S 12, 16 : *et ieiunauit Dauid ieiunio et ingressus seorsum iacuit super terram.*

¹³² V.Germ.Autiss. 3.

¹³³ V.Aug. 22.

I. 2. Les raisons de l'ascèse

I. 2. 1. Être son propre persécuteur

Ces descriptions des habitudes ascétiques sont interprétées de différentes manières.

Elles sont, tout d'abord, remplacement des tortures de la passion rendue impossible par les circonstances historiques.

Jérôme, le premier, fait de l'ascèse d'Hilarion une véritable lutte physique et morale. Le jeune homme au régime alimentaire extrêmement restreint (« uniquement quinze figes sèches qu'il mangeait après le coucher du soleil¹³⁴ ») est en proie à des visions extrêmement variées¹³⁵. Elles sont encadrées par la métaphore filée du combat : Hilarion est un *tirunculus Christi*, il perçoit, entre autres, le « grondement d'une armée¹³⁶ », le signe de la croix est une armure (*talique armatus casside et lorica fidei*) et il mène le combat (*proeliabatur*). Elle est ensuite reprise dans une autre vision, d'un char cette fois : « la clarté soudaine de la lune lui fait voir un char tiré par des chevaux fougueux se précipiter sur lui¹³⁷ », image clairement militaire puisque Jérôme l'explique par une citation de l'Exode (Ex 15, 1) : « Il a jeté à l'eau cheval et cavalier »¹³⁸. La citation du psaume 20 (Ps 20, 8) qui suit : « Certains se glorifient de leurs chars, d'autres de leurs chevaux, mais nous, nous nous glorifions dans le nom de notre Seigneur » explicite le sens à donner à l'image : grâce à sa vie ascétique, Hilarion mène la *militia Christi*¹³⁹.

Plus tard, Hilarion voit d'autres images envoyées par le diable et, parmi elles, une tentation, « Que de fois quand il était couché lui apparurent des femmes nues¹⁴⁰ » qui

¹³⁴ V.Hilarion. 3 : *quindecim tantum caricas post solis occasum comedens*.

¹³⁵ Par exemple, V.Hilarion. 3: *Quoties illi nudaee mulieres cubanti, quoties esurienti largissimae apparuere dapes ? Interdum orantem lupus ululans et uulpecula ganniens transiliuit, psallentique gladiatorum pugna spectaculum praebuit, et unus quasi interfectus et ante pedes eius corruens sepulturam rogauit.* (Que de fois quand il était couché lui apparurent des femmes nues, que de fois quand il avait faim, les plus somptueux banquets. Parfois, pendant qu'il priait, sautèrent au-dessus de lui un loup hurlant et un renard glapissant ; pendant qu'il chantait les psaumes, un combat de gladiateurs s'offrit à ses yeux et l'un d'eux, s'écroulant presque mort à ses pieds, lui demanda la sépulture.)

¹³⁶ V.Hilarion. 4 : *murmur exercitus*.

¹³⁷ V.Hilarion. 4: *splendente luna cernit rhedam feruentibus equis super se irruere*.

¹³⁸ V.Hilarion. 4: « *Equum et ascensorem proiecit in mare* », et : « *Hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Domini nostri magnificabimur.* »

¹³⁹ Sur les images militaires en général, Benoît, 1994.

¹⁴⁰ V.Hilarion. 5: *Quoties illi nudaee mulieres cubanti [...] apparuere*.

évoque la technique de persécution que subit un des martyrs évoqués au début de la *Vie de Paul* où un jeune chrétien, attaché, devait endurer les caresses d'une prostituée¹⁴¹.

Dans l'un et l'autre cas, les saints, des adolescents, répondent à la tentation charnelle par la souffrance qu'ils s'infligent à eux-mêmes : le martyr se coupe la langue avec ses dents et Hilarion s'affame.

Dans la continuité de Jérôme, plusieurs hagiographes suivants usent du lexique militaire des Passions pour décrire les choix ascétiques. Constance de Lyon, dans la *Vie de Germain d'Auxerre*, encadre le passage par des références explicites au martyr. Il introduit ainsi le passage :

Mais désormais il n'est pas possible d'exposer en détail avec quel acharnement il se maltraita lui-même, quels tourments ou quels supplices il imposa à son corps dont il était le propre persécuteur.¹⁴²

et le clôt ainsi :

Chacun peut dire ce qu'il en pense : mais j'en conclus sans hésiter que le bienheureux Germain a subi un long martyre au milieu de tant de croix.¹⁴³

Césaire¹⁴⁴, lui aussi, est, selon ses hagiographes, « triomphant » (*triumphans*), « mérite d'être couronné » (*coronari mereretur*) tandis que son corps est affaibli « sous le poids excessif de la croix » (*crucis nimietate*), expression qui rappelle que l'ascétisme, comme les passions des martyrs, est donc directement rattaché aux souffrances de la passion du Christ.

Dans la *Vie de Maxime*, également, Dynamius souligne que le saint cherche à « dompter¹⁴⁵ » son corps et refuse les bains¹⁴⁶ pour la raison que voici : « de peur que la force de son caractère ne devînt trop délicate pour soutenir le martyre¹⁴⁷ ». Senoch, dans la *Vie des Pères*, quant à lui, va encore plus loin en ajoutant à sa tenue déjà sobre une

¹⁴¹ V.Paul. 3. Passage commenté p. 89.

¹⁴² V.Germ.Autiss. 3: *Iam uero enarrari non potest qua hostilitate uim sibi ipse consciuerit, quas cruces quaeue supplicia corporis sui persecutor induerit.*

¹⁴³ V.Germ.Autiss. 4: *Dicat quisque quod senserit ; ceterum absolute definitio beatum Germanum, inter tot cruces, longum traxisse martyrium.*

¹⁴⁴ V.Caes. I, 7.

¹⁴⁵ V.Max. 15 : *artus teneros edomabat.*

¹⁴⁶ Sur le refus de se laver, voir Giordano, 1986.

¹⁴⁷ V.Max. 15 : *ne forte animorum suorum constantia [...] sustinere martyrium mollior redderetur.*

chaîne réelle : « il entravait ses mains et ses pieds, voire son cou, d'une chaîne en fer¹⁴⁸ ». Cet instrument de torture nous donne à voir un saint prisonnier, attaché, comme par un ennemi, là où les captifs sont traditionnellement liés, mains, pieds, cou, ce qui met visuellement Senoch dans la position des martyrs pour l'œil extérieur.

Pour conforter cette équivalence entre ascèse et passion, les Vies insistent particulièrement sur le caractère déplaisant, désagréable des différents aspects de l'ascèse. Aussi, la nourriture se doit d'être non seulement sobre mais mauvaise. C'est ainsi que Constance de Lyon compare les aliments négativement consommés par Germain (pain et cendre !) au fait de ne pas manger : « bien que cette nourriture soit considérée comme plus pénible que le jeûne¹⁴⁹ ». Les rares fois où il boit du vin, il prend soin d'en dissimuler le goût : « la saveur [...] est noyée par de trop grandes quantités d'eau¹⁵⁰ », et le vin est mis sur le même plan que sa version désagréable : le vinaigre¹⁵¹. De même, quand Fulgence est amené à consommer du vin pour des raisons de santé, son hagiographe prend la peine de préciser que cela ne peut ravir ses papilles : « il en versait si peu, dans une coupe pleine d'eau, que le goût et le parfum du vin ne pouvaient lui procurer aucun plaisir ». À propos du vêtement, cette fois, Viventiole a à cœur de préciser que celui que porte Lupicin ne suffit pas à le protéger des intempéries de la montagne : « Son capuchon, également misérable, suffisait à le protéger de la pluie, mais non à le défendre contre les froids rigoureux qui sévissent, avons-nous dit, dans ce pays¹⁵² », ce qui implique que le moine ne se contente pas de la sobriété mais recherche l'inconfort. Il est possible d'interpréter de la même manière le choix de porter un cilice, nécessairement irritant, à la place d'une tunique ordinaire. Dans le domaine de la literie, nous retrouvons ce même souci des détails les plus inconfortables. Ainsi, Germain d'Auxerre n'a pas d'oreiller : « il n'ajouta rien pour soulever sa tête des épaules à la nuque¹⁵³ », et il dort habillé¹⁵⁴.

¹⁴⁸ V.Patr. 15: *manibusque ac pedibus siue collo ferrea catena reuinctus.*

¹⁴⁹ V.Germ.Autiss. 3 : *cum hic cibus grauior ieiuniis iudicetur.*

¹⁵⁰ V.Germ.Autiss. 3: *uini sapor aquis nimiis diluebatur.*

¹⁵¹ V.Germ.Autiss. 3: *ut acetii austeritas.*

¹⁵² V.Patr.Iur. 63 : *Cuculla uero adaeque uilissima, quae tantum arceret imbrem, non tamen quae posset loci, ut diximus, frigora utiliter retundere.*

¹⁵³ V.Germ.Autiss. 4 : *caput ab humeris per ceruicis confinium nulla subleuauit adiectio.*

¹⁵⁴ V.Germ.Autiss. 4 : *Noctibus numquam uestitum, raro cingulum raro calciamenta detraxit, redimitus loro semper et capsula sanctorum reliquias continente. Iugis gemitus, oratio perseuerans ; longum enim tempus somnum capere inter tormenta non poterat.* (La nuit il n'enleva jamais ses vêtements, rarement sa ceinture et ses chaussures et porta toujours sur lui une courroie de cuir avec un petit sachet contenant des reliques de saints. C'était un gémissement continu, une prière constante : il ne pouvait en effet prendre un long temps de sommeil parmi ces tourments.)

Plusieurs saints jouent, par ailleurs, avec les limites de la résistance corporelle et se retrouvent, du fait de leur régime alimentaire surtout, aux limites de la maladie et de la mort, devenant totalement, pour reprendre le mot de Constance, des « persécuteurs » de leur corps. Ainsi, les Vies d'Hilarion, de Césaire comme de Fulgence ou de Caluppa rapportent que leurs héros deviennent malades à force de privations. Hilarion a ce que Jérôme décrit comme la gale : « tout son corps se contractait sous l'éruption d'une sorte de gale semblable à de la pierre ponce¹⁵⁵ ». Cette affliction vient justifier une légère inflexion de son régime alimentaire, mais pour peu, puisque la sévérité reprend de plus belle ensuite : « il se priva à nouveau de pain de sa soixante-quatrième année à sa quatre-vingtième année¹⁵⁶ ». Fulgence semble atteint d'une maladie relativement similaire, un problème de peau également :

Aussi, par la suite de ces jeûnes rigoureux, la peau de son corps se dessécha, se fendilla et se couvrit d'abcès de toutes sortes, une éruption cutanée qu'on nomme impétigo rendit repoussant un visage jusqu'alors plein de charmes.¹⁵⁷

Césaire comme Caluppa sont, quant à eux, tellement atteints qu'ils ne peuvent plus participer à la vie du monastère. Les deux saints ne changent pas leurs habitudes volontairement pour autant. Si Césaire doit quitter Lérins grâce à l'affection de son abbé qui le force à être soigné par un médecin sur le continent¹⁵⁸, Caluppa est chassé par les réflexions des autres moines¹⁵⁹ et continue son mode de vie extrême au « désert » où il

¹⁵⁵ V.Hilarion. 5 : *totum corpus impetigine et pumicea quadam scabredine contrahi.*

¹⁵⁶ V.Hilarion. 5: *a sexagesimo quarto rursus anno usque ad octogesimum pane abstinuit.*

¹⁵⁷ V.Fulg. 5, 6 : *ut inediae magnitudo siccitam corporis cutem fatiscere diuersis ulceribus cogeret, ac superducta quam dicunt impetigine delicati corporis pulchritudo foedaretur.*

¹⁵⁸ V.Caes. I, 7 : *Post haec tamen stomacho fatiscente typum quartanae febris incurrit. Cumque de infirmitate ipsius abba sanctus grauiter turbaretur, et inter magistrum atque discipulum quemadmodum esset aegritudo diuisa, ut ille animo laboraret, hic corpore, respiceretque sanctus pater in coenobio nullum eidem remedium posse praestari, ubi etiam si medicus adesset, feruens ad spiritalia pueri consuetudo nihil sibi pateretur de abstinentiae frenis et uigiliarum rigore laxari ; iubet eum, immo cogit beatissimus abba ad ciuitatem Arelatensem causa recuperandae salutis adduci.* (Cependant, à la suite de cela, son estomac s'affaiblissant, il fut pris d'un accès de fièvre quarte. Le saint abbé était sérieusement inquiet de sa faiblesse et la maladie était en quelque sorte partagée entre le maître et le disciple, le premier souffrant dans son esprit, le second dans son corps. Le saint père se rendait compte qu'on ne pouvait lui procurer aucun remède dans le monastère où, même s'il y avait eu un médecin, la ferveur habituelle du jeune homme pour les choses spirituelles n'aurait en rien souffert de se relâcher du frein de l'abstinence ni de la rigueur des veilles. Aussi le bienheureux abbé lui ordonne-t-il et même le contraint de se laisser conduire en Arles pour y recouvrer la santé.)

¹⁵⁹ V.Patr. XI, 1 : *Erat enim summae abstinentiae, ita ut ab inaedia nimium adtritibus cotidianam cum reliquis fratribus operam explere nequiret. Vnde, ut mos est monachorum, magnum et inproprium inferebant, dicente sibi praesertim praeposito : Qui non deliberat laborare, indigne postulat manducare. Dum autem hic assidue uriretur his exprobrationum uerbis, uallem haud procul a monasterio conspicatur.* (Or il observa une si grande abstinence que, épuisé par cette excessive privation de nourriture, il ne pouvait

reçoit sa nourriture de manière quasi miraculeuse (apparition de poissons et collecte d'eau de pluie en quantité suffisante), ce qui laisse entendre que tout ce qu'il mange vient de la volonté de Dieu et non de la sienne.

De même, dans la *Vie des Pères*, Grégoire de Tours accentue cet aspect de l'ascèse en décrivant les actions de plusieurs saints qui s'approchent ainsi de la mort. Lupicin du Jura se prive fortement d'eau¹⁶⁰, ayant recours à une technique d'hydratation miraculeuse en ce qu'elle ne passe pas par la bouche : « Quand la soif, comme l'exigent les besoins du corps humain, s'emparait de lui, il se faisait apporter un vase rempli d'eau dans lequel il laissait assez longuement tremper ses mains. Chose étonnante : sa chair absorbait si bien l'eau qu'elle touchait, que l'on eût cru qu'il l'avait par la bouche, et ainsi s'éteignait l'ardeur de sa soif »¹⁶¹. Quelques Vies plus loin, Pourçain fait de même, en refusant de boire en temps de canicule et, au contraire, en cherchant à augmenter sa soif :

On rapporte que, pendant la période estivale, alors que l'ardente chaleur des rayons du soleil brûlait absolument tout et que la canicule épuisait même les organismes les plus résistants de ceux qui buvaient et s'alimentaient, lui, n'ayant par suite de ses jeûnes plus du tout de salive dans la bouche, suçait, tout brûlant, du sel : cela lui faisait venir l'eau à la bouche, qui humectait un moment ses gencives desséchées ; mais si son palais asséché s'en trouvait imprégné, en revanche, cette pratique ajoutait, en augmentant sa soif, un supplice plus grand à son corps. Le sel en effet, ainsi que nul ne l'ignore, au lieu de l'éteindre, excite davantage l'ardeur de la soif.¹⁶²

accomplir le travail quotidien avec les autres frères. De ce fait, suivant l'usage qui est le leur, les moines lui adressaient de vifs reproches et surtout le prieur lui disait : « Celui qui ne veut pas travailler ne mérite pas de manger ». Alors qu'il souffrait continuellement de ces blâmes cuisants, il repère non loin du monastère une vallée.) Nous reviendrons sur la référence paulinienne quand nous parlerons du travail manuel des moines.

¹⁶⁰ C'était déjà le cas chez Viventiole (V.Patr.Iur. 66) : *nam et aquam ipsam octo circiter annis ante transitum ne utcumque degustaret abstinuit*. (l'eau même, il s'abstint d'y goûter sous aucun prétexte durant les huit dernières années de sa vie environ).

¹⁶¹ V.Patr. I, 2 : *Cum autem eum, sicut corporis humani deposcit necessitas, sitis arriperet, uas cum aqua exhiberi faciebat, in qua manus immersas diutius retenebat. Mirum dictu! Ita absorbebat caro eius aquam adpositam, ut putaris eam per os eius adsumi ; et sic ardor sitis extinguebatur*.

¹⁶² V.Patr. V, 1: *Qui fertur aestiuo tempore, cum ardor solis uel caloris sui cuncta consumeret et etiam corpora quae robustiora potu ciboque erant ab aestu defatigaret, hic, ieiuniis perditum omnem ab ore humorem, salem aestuans ruminabat, ex quo, iterum adsumptum liquorem, arentes gengiuas parumper inficeret. Quae res quamquam palatum umectaret, tamen maiorem tormentum, addita corporis site, praestabat. Sal enim, ut nulli occulitur, magis ardorem sitis concitat quam extinguat, sed huic, tribuente Domino, arcebatur ab eo*.

Grégoire prend la peine de préciser l'action scientifique du sel, au présent de vérité générale, pour être sûr que la portée des actes de Pourçain n'échappe à personne.

Lupicin d'Auvergne, depuis sa cellule de réclusion, ne reçoit que quelques gouttes à travers un « tout petit tuyau¹⁶³ ». Ce même Lupicin, toujours, s'impose une souffrance supplémentaire, c'est-à-dire la privation de sommeil puisque l'endormissement le met en danger de mourir violemment :

Il portait toute la journée une pierre que deux hommes pouvaient à peine soulever ; la nuit, pour accroître son tourment, il avait fixé au bâton qu'il tenait en main deux épines dressant leur pointe vers le haut, et il en soutenait son menton afin de ne pas céder au sommeil¹⁶⁴.

C'est d'ailleurs cette pierre qui entraînera sa mort : « dans les derniers temps de sa vie, à la suite des dommages causés à sa poitrine par le poids de la roche, il commença à cracher du sang¹⁶⁵ ».

Ainsi, vivants, ils sont sans cesse à la limite de la mort comme Hilarion dont la cahute est si basse qu'on dirait un « tombeau¹⁶⁶ », mort souhaitée en ce qu'elle est un départ vers la vraie patrie du saint qui est le ciel¹⁶⁷.

Au-delà de la forme de la Passion, c'est-à-dire de la violence et de la souffrance, c'est aussi sa motivation qu'endosse l'ascèse. En survivant à tant de privation, ce qui s'approche parfois du miracle, le saint est témoin de la puissance de Dieu qui le sauve toujours de la mort et il imite les martyrs. Mais la *Vie de Séverin* va encore plus loin et Eugippe justifie la vie ascétique du moine en lui donnant des objectifs qui se rapprochent de ceux de la Passion du Christ lui-même. De fait, juste après avoir décrit ses habitudes, l'hagiographe précise ceci :

¹⁶³ V.Patr. XIII, 1: *Aqua enim per canalem paruulum inferebatur.*

¹⁶⁴ V.Patr. XIII, 1 : *Lapidem namque grandem, quem duo homines uix levare potuerunt, ceruici inpositum tota die, dum Deo caneret, per cellulam deportabat; nocte autem ad additamentum iniuriae in uirga quam manu gerebat duos defixerat sudas, desuper acumina parans, quos ad mentum suum, ne somnum caperet, subponebat.*

¹⁶⁵ V.Patr. XIII, 1: *Denique ad extremum uitae tempus, corruptum pectus a pondere saxi, sanguinem per os eiecere coepit; quod per parietes praesentes proiciens spuebat.*

¹⁶⁶ V.Hilarion. 4 : *ut sepulchrum potius quam domum crederes.*

¹⁶⁷ Cf. chapitre 9.

Il déplorait les erreurs des autres comme si elles étaient les siennes et les redressait par tous les moyens en son pouvoir¹⁶⁸.

Le rapprochement textuel entre cette attitude du saint qui le rapproche du Christ rédempteur et la peinture de son ascèse force la lecture de la souffrance de Séverin comme une imitation de la souffrance christique.

I. 2. 2. Repousser les passions : le combat spirituel

L'ascèse, en tant que martyr perpétuel, est également alors un moyen d'écartier les passions, de s'en détacher, en particulier les désirs charnels¹⁶⁹. Jérôme insiste fortement sur ce point dans la *Vie d'Hilarion* en représentant longuement les débuts de son ascèse à l'adolescence et en définissant les tentations que le diable lui propose en fonction de son âge :

C'est pourquoi il cherchait à exciter sa sensualité et attisait les incendies de la volupté qu'éprouve habituellement le corps à la puberté. Le jeune soldat du Christ était contraint d'entretenir des pensées nouvelles pour lui et déroulait dans son esprit un cortège d'expériences qu'il n'avait jamais faites.¹⁷⁰

Les privations viennent alors diminuer le poids de ces pulsions dans le corps du jeune homme, pour détourner les pensées incontrôlables de son esprit vers la simple question alimentaire, ainsi qu'il se l'explique à lui-même :

Oui, petit âne, je ferai en sorte que tu ne regimbes pas ; et je te nourrirai non d'orge mais de paille ; je t'épuiserai de faim et de soif ; je

¹⁶⁸ V.Seu.Nor.39 : *Aliena quasi propria errata deflens quibus poterat praesidiis temperabat.*

¹⁶⁹ Les Vies léryniennes appuient beaucoup moins fortement sur ce point que les autres Vies du V^e siècle et ne présentent pas l'ascèse comme une lutte contre les démons. S. Pricoco (Pricoco, 1974) attribue cela au fait que l'ascétisme lérynien soit celui d'hommes de la haute société, il est alors représenté sans événements spectaculaires.

¹⁷⁰ V.Hilarion. 3 : *Titillabat itaque sensus eius et pubescenti corpori solita uoluptatum incendia suggerebat. Cogebatur tirunculus Christi cogitare, quod nesciebat, et eius rei animo pompam uoluere, cuius experimenta non nouerat.*

te chargerai de lourds fardeaux ; je te poursuivrai à travers la chaleur et le froid pour que tu songes à la nourriture plutôt qu'à la débauche¹⁷¹.

Le motif de l'ascèse comme lutte contre les démons qui prennent la forme des passions se retrouve à la fin de la Vie. Hilarion, désormais à Chypre, s'installe près « des ruines d'un très ancien temple d'où, comme lui-même le racontait et ses disciples en témoignaient, se faisaient entendre nuit et jour les voix d'un si grand nombre de démons qu'on aurait cru une armée¹⁷² ».

C'est le même raisonnement qu'Ennode prête à Épiphane quand il rapporte ses choix ascétiques :

Il ne connaissait qu'il était un homme que par sa capacité à endurer le travail ; il ne savait qu'il avait une chair que quand il se souvenait qu'il allait mourir. Cependant, ainsi que je l'ai appris de lui-même, à chaque fois que son penchant sensuel le distrayait par des rêveries sous la forme d'images, aussitôt, il se tournait, plein d'empressement, vers les veilles saintes, les jeûnes continus et s'obligeait à rester très longtemps debout, et la droite guerrière de son âme, grâce à ces combats, rendait sa chair telle que, ensuite, il était nécessaire de lui venir en aide. ¹⁷³

Le futur évêque de Pavie pratique donc l'ascèse pour échapper aux désirs charnels, comme le faisait Hilarion, et Ennode a recours, lui aussi, à la métaphore du combat pour représenter la lutte contre les passions physiques.

On retrouve une réflexion relativement similaire quand Benoît, dans les *Dialogues* de Grégoire à la fin du siècle, va jusqu'à se jeter dans les orties et les ronces quand il est traversé par le désir d'une belle femme :

¹⁷¹ V.Hilarion. 3 : *Ego te, inquit, aselle, faciam ut non calcitres, nec te hordeo alam sed paleis, fame te conficiam et siti, graui onerabo pondere, per aestus indagabo et frigora, ut cibum potius quam lasciuam cogites.*

¹⁷² V.Hilarion. 31 : *antiquissimi iuxta templi ruinam, ex quo, ut ipse referebat et eius discipuli testantur, tam innumerabilium per noctes et dies daemonum uoces resonabant, ut exercitum crederes.*

¹⁷³ V.Epif. 29-30 : *Virum se esse nisi per patientiam laboris ignorabat: carnem habere, nisi cum moriturum se esse meminerat, nesciebat. Quotiens tamen illum corporeus adpetitus, sicut ab ipso didici, ludebat imaginibus somniorum, ilico ad uigilias sanctas, continuata ieiunia, standi diutissime necessitatem plena auiditate currebat, talemque bellatrix dextera animae suis certaminibus reddebat carnem, ut illi opus esset postea pro necessitate succurri.*

Quelque temps auparavant, il avait vu une femme, que l'esprit mauvais lui remit sous les yeux de l'âme. Celui-ci alluma un tel feu dans l'esprit du serviteur de Dieu au souvenir de cette beauté qu'il n'en pouvait plus de contenir cette flamme d'amour dans son cœur. Il était presque décidé à quitter le désert, vaincu par la volupté. Soudain, touché par la grâce d'en-haut, il revint à lui, et apercevant tout près des buissons touffus d'orties et de ronces, il se dépouilla de son vêtement et se jeta nu dans ces épines piquantes et ces orties brûlantes. Il s'y roula longtemps et en sortit tout blessé. Ces blessures de l'épiderme servirent d'exutoire à la blessure de son âme, la volupté devenant douleur. En brûlant au dehors par un châtement bienfaisant, il éteignit ce feu intérieur qui ne convenait pas. Il vainquit le péché en changeant d'incendie¹⁷⁴.

La mécanique de la scène est similaire : le problème du saint vient de ses visions. La conclusion est la même que chez Jérôme et Ennode : il s'agit de remplacer une tentation par une souffrance.

La question de la ceinture, que les saints (Germain d'Auxerre, Fulgence) gardent pour dormir, relève de ce même enjeu : elle forme une contrainte physique qui les protège des tentations (charnelles, du fait de sa place sur les reins).

Plus largement, il s'agit pour le saint de maîtriser son corps et ses besoins physiques pour les faire passer en second plan après Dieu et la prière. C'est ce que veulent Lupicin¹⁷⁵ et Hilaire d'Arles¹⁷⁶. Les auteurs du livre I de la *Vie de Césaire* s'appuient en particulier sur une référence à l'épître aux Romains (Rm 7, 22) pour expliquer le rapport de Césaire à son enveloppe corporelle par le biais de l'ascèse :

¹⁷⁴ Greg., Dial. II, 2 : *Quandam namque aliquando feminam uiderat, quam malignus spiritus ante eius mentis oculos reduxit, tantoque igne serui Dei animum in specie illius accendit, ut se in eius pectore amoris flamma uix caperet, et iam paene deserere heremum uoluptate uictus deliberaret. Cum subito superna gratia respectus, ad semetipsum reuersus est, atque urticarum et ueprium iuxta densa succrescere frutecta conspiciens, exutus indumento, nudum se in illis spinarum aculeis et urticarum incendiis proiecit, ibique diu uolutatus, toto ex eis corpore uulneratus exiit, et per cutis uulnera eduxit a corpore uulnus mentis, quia uoluptatem traxit in dolorem, cumque bene poenaliter arderet foris, extinxit quod inlicito ardebat intus. Vicit itaque peccatum, quia mutauit incendium.*

¹⁷⁵ V.Patr.Iur. 63 : *lasciuam corporis conterendam* (pour mater les besoins de son corps).

¹⁷⁶ V.Hil.Arel. 19 : *Semel euigilatus nec oculis pepercit nec membra posuit ad quietem, nihil aliud agens nisi ut eum spiritales hostium cateruae inuenirent occupatum pariter et armatum.* (Une fois réveillé, il ne donnait pas de répit à ses yeux et n'étendait pas ses membres pour les délasser, ne faisant rien dans un autre but que d'être trouvé par les légions hostiles des esprits à la fois occupé et armé.).

Ainsi, dès le début, ses mérites ont resplendi, eux qui au cours de sa vie se sont accrus de multiples vertus. En effet, il détruisit la robustesse de la chair pour fortifier, par la fermeté de sa foi et de son espérance, la vigueur de l'esprit ; et, selon la parole de l'Apôtre, triomphant de lui-même pour mériter d'être couronné vainqueur, il aliéna l'homme extérieur au profit de l'homme intérieur et rejeta les incitations rebelles du corps par la volonté d'un esprit supérieur¹⁷⁷.

L'ascèse est donc ainsi clairement rattachée à sa valeur spirituelle : permettre à l'homme de dépasser sa dimension charnelle pour se consacrer entièrement à Dieu.

On retrouve exactement cette même idée dans la *Vie de Marcel* de Fortunat : le saint réussit, par ses jeûnes et ses privations, à être « dans son corps comme s'il ne comportait absolument pas de chair¹⁷⁸ ».

L'ascèse, par la souffrance et la faiblesse physique qu'elle provoque, permet donc au moins de se dégager de tout désir inapproprié, de suivre son âme par le mépris de la chair. Elle consiste à consacrer son temps à Dieu pour avoir toujours plus de temps à consacrer à Dieu.

I. 2. 3. *Vivre avec humilité*

En plus des passions, l'ascèse, telle qu'elle est présentée dans les *Vitae*, peut permettre de rejeter toute forme de fierté et d'amener à l'humilité. Le lit, ou plutôt son absence, permet d'accéder à l'humilité réelle, puisqu'il s'agit de dormir à même le sol (*humus*) ou presque. La question de l'apparence sert le même but. En plus de le caractériser par sa sobriété et son inconfort, plusieurs hagiographes insistent sur la laideur du vêtement du saint et l'aspect hirsute de sa pilosité. Hilarion ne lave jamais sa tunique car il considère cela comme « superflu¹⁷⁹ », donc vain. De même, Martin est décrit par Sulpice comme un homme « aux vêtements sales et aux cheveux en désordre¹⁸⁰ ». Viventiole, quant à lui, prend soin de préciser, au cours d'une description peu avare en

¹⁷⁷ V.Caes. I, 7 : *Haec igitur in exordiis meritorum eius bona fulserunt ; quae sequenti uita multiplicibus sunt augmentata uirtutibus. Robur namque carnis atteruit, ut uirtutem spiritus spei ac fidei soliditate firmaret ; et, ut ait Apostolus, triumphans de se sibi, ut coronari mereretur euincens interioris hominis exteriora transscripsit, et praeclarae mentis imperiis rebellia corporis incitamenta abiecit.*

¹⁷⁸ V.Marc.Paris. 4 : *in corpore, quasi nihil de carne portaret.*

¹⁷⁹ V.Hilarion. 4 : *superfluum.*

¹⁸⁰ I V.Mart. 9 : *ueste sordidum, crine deformem.*

détails que l'unique tunique de Lupicin est abominablement laide, ce qui est justifié par son humilité (*per humilitatem*) :

Il n'usa jamais que d'une tunique de peau, garnie de ses poils ; bien mieux, par humilité, il la voulut formée d'un assemblage de mauvaises fourrures, cousues ensemble, de quadrupèdes variés ; ce n'était pas seulement un vêtement hideux, hirsute ; c'était la misère bigarrée et ignoble¹⁸¹.

Fulgence de Ruspe, lui aussi, marque son humilité dans son ascétisme. Ses jeûnes de jeunesse ne sont pas stoppés par l'impétigo qui le défigure et persistent *satis humiliter*. Plus tard dans sa vie, il continue à se montrer humble en refusant les ornements typiques de l'évêque : « Contrairement à la coutume des autres évêques, il ne revêtit jamais l'*orarium* et, à l'exemple des moines, il portait une ceinture de cuir. Dans son amour pour l'humilité, il avait une telle horreur des habits recherchés qu'il n'adopta même pas la chaussure des clercs¹⁸² », et force ses moines à faire de même puisqu'il leur interdit à eux aussi de porter une « tunique de couleur orgueilleuse (*superbus*)¹⁸³ ». De même, Libert se rase « les cheveux et la tête¹⁸⁴ » pour échapper au risque de louange sur ses attributs capillaires : « Il n'approuvait pas, comme certains, une chevelure aux larges boucles et une barbe fournie¹⁸⁵ » où l'allusion à d'autres moines laisse entrevoir une pratique fréquente de mise en valeur de la pilosité dans le milieu monastique¹⁸⁶.

I. 2. 4. Des Règles en miniature¹⁸⁷

Plusieurs de ces passages (Vies d'Hilarion, de Germain d'Auxerre, des Pères du Jura et de Fulgence) possèdent un très grand degré de précision. Le plus détaillé est la *Vie*

¹⁸¹ V.Patr.Iur. 63 : [...] *pellicia semper pilosaque usus est tunica, quae tamen humilitatis causa de diuersis quadrupedum coaptata uel adsuta pelliculis, non solum informis atque hispida, uerum etiam quadam erat uilitatis uarietate turpata.*

¹⁸² V.Fulg. 15 : [...] *orario quidem, sicut omnes episcopi, nunquam utebatur, pelliceo cingulo tanquam monachus utebatur. Sic studio humilitatis ambitionem uestium fugiebat, ut nec ipsa calceamenta suscipiens clericorum.*

¹⁸³ V.Fulg. 15 : *casulam [...] superbi coloris.*

¹⁸⁴ V.Patr. XX, 3 : *capillum tondebat et barbam.*

¹⁸⁵ V.Patr. XX, 3 : *ut quidam dimissis capillorum flagellis aut barbarum dimissione plaudebat.*

¹⁸⁶ Jérôme (Epist. 22, 28) et Augustin (*De opere monachorum*) critiquent déjà de tels moines.

¹⁸⁷ Cette interprétation d'une Vie comme une Règle narrativisée est confortée par la déclaration de Grégoire de Nazianze (*Or.* 21, 5) à propos de la *Vie d'Antoine* : « [Athanasie] a écrit la Vie du divin Antoine en guise de règle monastique présentée sous forme de récit. »

d'Hilarion. Jérôme, après avoir défini l'ascèse du saint dans son jeune âge, ne consacre pas moins de deux chapitres au détail de ses pratiques tout au long de sa vie. Le chapitre 5, en particulier, centré sur l'ascèse alimentaire, est organisé comme un véritable catalogue qui fait correspondre à une tranche d'âge des habitudes alimentaires :

De vingt et un à vingt-six ans, il se nourrit pendant les trois premières années d'un demi-setier de lentilles trempées dans de l'eau froide et pendant les trois autres années de pain sec accompagné de sel et d'eau. Puis de vingt-sept à trente et un ans, il vécut d'herbes sauvages et des racines crues de certaines variétés de ronces. De trente et un à trente-cinq ans, il prit pour nourriture six onces de pain d'orge et des herbes potagères légèrement cuites sans huile. Mais, se rendant compte que sa vue baissait et que tout son corps se contractait sous l'effet de l'éruption d'une sorte de gale semblable à de la pierre ponce, il ajouta de l'huile à son régime antérieur. Et il parcourut les années jusqu'à la soixante-troisième à ce degré de tempérance, sans rien goûter d'autre, fruits, légumes ou quelque aliment de ce genre. Puis, bien qu'il se vît physiquement affaibli et pensât qu'il était menacé de mort prochaine, il se priva à nouveau de pain de sa soixante-quatrième jusqu'à sa quatre-vingtième année, dans une incroyable ferveur de l'âme, vivant alors tout comme s'il venait d'entrer novice au service du Seigneur, à l'âge même où tous les autres relâchent habituellement l'austérité de leur vie. Il se faisait une bouillie de farine et d'herbe hachée, nourriture et boisson pesaient à peine cinq onces. C'est ainsi qu'il régla son existence et il ne rompit jamais le jeûne avant le coucher du soleil, ni aux jours de fête ni dans les plus graves maladies¹⁸⁸.

¹⁸⁸ V.Hilarion. 5 : *A uicesimo primo anno usque ad uicesimum sextum, tribus annis, dimidium lentis sextarium madefactum aqua frigida comedit, et aliis tribus panem aridum cum sale et aqua. Porro a uicesimo septimo usque ad tricesimum primum herbis agrestibus et uirgultorum quorumdam radicibus crudis sustentatus est. A tricesimo autem primo usque ad tricesimum quintum sex uncias hordeacei panis et coctum modice olus absque oleo in cibo habuit. Sentiens autem caligare oculos suos et totum corpus impetigine et pumicea quadam scabredine contrahi, ad superiorem uictum adiecit oleum, et usque ad sexagesimum tertium uitae suae annum hoc continentiae cucurrit gradu, nihil omnino extrinsecus aut pomorum aut leguminis aut cuiuslibet rei gustans. Inde, cum se uideret corpore defatigatum et propinquam putaret imminere mortem, a sexagesimo quarto rursus anno usque ad octogesimum pane abstinuit incredibili feruore mentis, ut eo tempore quasi nouus accederet ad seruitutem Domini, quo ceteri solent remissius uiuere. Fiebat autem ei de farina et comminuto olere sorbitiuncula, cibo et potu uix quinque uncias appendentibus. Sicque complens ordinem uitae numquam ante solis occasum, nec diebus festis nec in grauissima ualetudine soluit ieiunium.*

Ce goût du détail, avec la mention des quantités de chaque aliment, transforme le passage en une sorte de Règle monastique, précise dans tous les petits aspects de la vie quotidienne.

Après Hilarion, les autres saints dont les habitudes sont mentionnées sont majoritairement des moines qui vivent dans un monastère. Le fait que le *topos* prenne la forme d'une liste rappelle alors encore plus profondément le genre de la Règle. Le passage se fait alors résumé de la règle ou répétition de la Règle.

Plus précisément, pour les saints qui n'ont, à notre connaissance, laissé aucune règle écrite (Hilarion, Martin), le passage vient jouer le rôle de la règle quand la Vie est lue à des membres de sa communauté. Dans le cas où une Règle existe (par exemple au monastère de Lérins ou dans les monastères bénédictins), la Vie rappelle la Règle et l'illustre par des exemples concrets de moines qui sont récompensés en l'appliquant ou sont punis en y désobéissant. La *Vie des Pères du Jura* a un statut particulier dans ce corpus. En effet, son hagiographe définit ainsi son texte : *Vita uel regula* (Vie ou Règle). Il annonce ainsi dès le début de son récit que son texte possède une fonction normative et qu'il peut jouer dans une large mesure le rôle d'une Règle qui apparaît fluctuante dans les premières années d'existence des monastères de Condat et Laucone avant la réforme récente cénobitique d'Oyend narrée à la toute fin de l'œuvre.

Le propos ne porte plus alors uniquement sur les habitudes du saint, mais comprend des éléments de vie quotidienne de l'ensemble de son monastère. Sulpice Sévère ne parle même pas de l'ascèse de Martin en particulier pour se concentrer sur les activités de l'ensemble des moines de Marmoutier :

On ne sortait que rarement de sa cellule, sauf pour se réunir au lieu de la prière. Passée l'heure du jeûne, ils prenaient tous ensemble leur nourriture. Personne ne connaissait le vin, sauf celui que la maladie y contraignait. Bon nombre s'habillaient de poil de chameau ; on y tenait pour une faute grave une tenue trop raffinée. Cela doit être considéré comme d'autant plus extraordinaire qu'il y avait parmi eux, disait-on, un grand nombre de nobles ; ayant reçu une éducation toute

différente, ils s'étaient volontairement pliés à cette vie d'humilité et de mortification.¹⁸⁹

De même, Viventiole ajoute au récit de l'ascèse de Lupicin des remarques sur le comportement de tous les moines du monastère, donnant une valeur normative au passage s'il est lu devant la communauté en tant que rappel que, si l'excellence du saint est dure à atteindre, il y a cependant des limites qu'un bon moine ne doit pas franchir :

Pour l'amour du Christ, personne, au monastère de Condat surtout, n'ose aujourd'hui encore goûter aux aliments d'origine animale, sauf le lait, ou aux produits de la basse-cour, sauf les œufs – à condition qu'il soit malade¹⁹⁰.

La question de la nourriture, en outre, est associée au travail et repose sur l'idée que celui qui n'a pas travaillé ne doit pas pouvoir manger. C'est un principe que l'on retrouve dans la *Vie d'Hilarion*, qui retrace son origine à la Règle d'Antoine et, au-delà, à Paul : « Celui qui ne travaille pas, qu'il ne mange pas non plus¹⁹¹. ». Grégoire de Tours¹⁹² met la même citation paulinienne dans la bouche de l'abbé de Patrocle dont l'épuisement causé par les jeûnes limite l'efficacité, ce qu'il est possible de voir comme un souci de revenir aux origines du christianisme par la vie monastique.

Parfois, même, quand le saint pratique une ascèse qui n'est pas celle demandée aux moines en général, il se fait réprimander¹⁹³. C'est le cas de Césaire qui doit quitter Lérins car il s'est rendu trop malade¹⁹⁴ ou de Paterne à qui son abbé ordonne plus de mesure : « Son abbé, voyant que son ascèse dépassait la règle, le ramena, comme on le ferait d'un cheval emballé, à des jeûnes modérés¹⁹⁵ ».

¹⁸⁹ I V.Mart. 10 : *Rarus cuiquam extra cellulam suam egressus, nisi cum ad locum orationis conueniebant. Cibum una omnes post horam ieiunii accipiebant. Vinum nemo nouerat, nisi quem infirmitas coegisset. Plerique camelorum saetis uestiebantur : mollior ibi habitus pro crimine erat. Quod eo magis sit mirum necesse est, quod multi inter eos nobiles habebantur, qui longe aliter educati ad hanc se humilitatem et patientiam coegerant.*

¹⁹⁰ V.Patr.Iur. 66 : *nullus in Condatescensi praesertim coenobio hodie usque in Christi nomine de animali quicquam, exceptis lactibus, aut de alitibus, praeter ouis, infirmans dumtaxat, audeat degustare.*

¹⁹¹ 2 Th 3, 10 ; V.Hilarion. 3 : « *Qui autem non operatur, nec manducet.* »

¹⁹² V.Patr. XI, 1 : *dicente sibi praesertim praeposito : « Qui non deliberat laborare, indigne postulat manducare ».* (son prieur surtout lui disait : « Celui qui ne veut pas travailler ne mérite pas de manger ».)

¹⁹³ Cela n'empêche pas la privation de nourriture d'être utilisée comme outil de punition dans certaines Règles. Voir, à ce sujet, Riera-Melis, 2003, sur la faim comme outil expiatoire.

¹⁹⁴ V.Caes. I, 7.

¹⁹⁵ V.Pat. 9 : *Quod abbas suus conspiciens esse ultra propositum regulae, uelut impatientem freni equum ad moderata reuocauit ieiunia.*

À l'inverse, l'ajout de vin, d'huile, de lait ou de poisson avec la venue de l'âge correspond à des adaptations réelles des règles¹⁹⁶ et est valorisé comme un signe d'obéissance : ainsi, dans la *Vie de Geneviève*, le changement de son régime alimentaire est dû « aux conseils des évêques » et l'hagiographe valorise cette docilité à l'autorité ecclésiastique plus que l'ascèse à l'aide d'une citation biblique (Ac 7, 55), proposant ainsi un modèle de bonne attitude. :

À l'âge de cinquante ans, elle commença à prendre du poisson et du lait avec le pain d'orge, selon le conseil des évêques qu'il est sacrilège de contredire et parce qu'elle craignait cette parole où le Seigneur dit : « Celui qui vous écoute m'écoute et celui qui vous méprise me méprise »¹⁹⁷.

La dimension normative de ces passages est également visible dans plusieurs anecdotes mettant en scène les saints moines qui semblent présentes pour renforcer le respect de l'ascèse demandée par la règle. La plus frappante¹⁹⁸ est peut-être l'histoire des moines gourmands dans la *Vie des Pères du Jura* que l'on retrouve également chez Grégoire de Tours (*Vie des Pères* I). Dans les deux cas, le problème vient d'un groupe de moines qui refusent de manger avec sobriété. Certains frères, dit Viventiole, « s'efforcent avec trop de soin de farcir leur ventre et leur gosier avec ce que l'abondance avait apporté¹⁹⁹ ». Grégoire est encore plus lapidaire puisqu'il n'attribue même pas l'excuse de la surabondance aux moines gourmands mais présente simplement la préparation de ce qui semble un véritable banquet : « un grand service de plats divers et un considérable assortiment de poissons²⁰⁰ ». Dans les deux cas, la réaction de Lupicin est la même. Outré par ces excès qui, dit Viventiole, ne sont pas « ce qui suffit selon la règle²⁰¹ », il commende que soit préparé quelque chose de beaucoup moins bon : « une bouillie de

¹⁹⁶ Par exemple, *Règle du Maître* 28, 26 : Il est juste, en effet, que les tout petits enfants, les vieillards accablés par l'âge et les malades bénéficient également de justes mitigations en ce qui concerne les repas.

¹⁹⁷ V.Gen. 15 : *Post quinquaginsimum uero annum, suadentibus episcopis, quibus contradici sacrilegium est, metuensque illud Dominum dictum, quo ait : Qui uos audit, me audit, et qui uos spernit, me spernit, piscem et lac cum pane ordiato edere cepit.*

¹⁹⁸ Mais l'on retrouve également des passages de ce genre dans d'autres Vies. Chez Jérôme, les mésaventures de Malchus sont liées à son refus de la pauvreté. Dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand, les moines qui enfreignent la règle sont également punis.

¹⁹⁹ V.Patr.Iur. 36 : *quod abundantia contulerat studerent uentri uel gutturi cultius infarcire.*

²⁰⁰ V.Patr. I, 3 : *diuersorum ferculorum apparatus magnum pisciumque multitudinem.*

²⁰¹ V.Patr.Iur. 36 : *quod regulae [...] suppeteret.*

farine d'orge non tamisée²⁰² » ou un mélange de « tout ce qu'ils avaient préparé, poissons aussi bien qu'herbes et légumes, et tout ce qui avait été destiné au repas des moines²⁰³ ». La conséquence est la même, en cela que les mauvais moines quittent le monastère : « toute la Boursoufflure, avec ses promoteurs, à la faveur de la nuit, disparut²⁰⁴ » ; « Douze hommes [...] s'en allèrent, errant dans la solitude de la recherche des plaisirs du siècle²⁰⁵ ». La différence dans les détails de la méthode employée (la ruse chez Viventiole²⁰⁶, la violence chez Grégoire²⁰⁷) peut tenir dans le degré de connaissance de

²⁰² V.Patr.Iur. 37 : *hordeaceas incretasque [...] pultes.*

²⁰³ V.Patr. I, 3 : *cunctos [...] quos parauerant cibos, tam pisces quam holera siue legumina, uel quicquid ad comedendum monachis destinatum fuerat.*

²⁰⁴ V.Patr.Iur. 39 : *cuncta uentositas cum suis auctoribus, nocte imminente, diffugit.*

²⁰⁵ V.Patr. I, 3 : *Duodecim uiri [...] abierunt per deserta uagantes et ea quae erant saeculi delectabilia inquerentes.*

²⁰⁶ V.Patr.Iur. 37-39 : *Adito namque germano suo Lupicino, ganeones ipsos etiam in suam iam iamque personulam insurgere condeclarat ; siquidem uoluptati luxuique dediti famulari regulariter detrectabant. Iubet ergo abba Lupicinus secretius redire germanum, seseque post sextam admodum diem, quasi ex inproviso, cellulae ipsi adfore denuntiat. Cumque adueniens uir altioris ingenii causam totius insolentiae gutturis nosset insultatione turgescere, silet interim biduo, donec tertio die, quasi escarum fastidio copiosius post aduentum refertus, quo melius cibum reciperet, acidis interim ut pascatur exorat ac, fratribus ipsis una uescentibus, sic Romano abbati uultu laetus exostulat : « Ita uiuamus, domine frater, ut nobis crastina hordeaceas incretasque solummodo parare iubeas in merendula pultes, quasque etiam, quia sic libentissime uescor, absque sale uel oleo, obsecro, iubeat uestra Pietas ministrari. » Cumque reniti aut musitare nullus auderet, adponitur crastina abstemiis et ganeonibus in communi mutatus pristinus adparatus. Quod cum Lupicinus germanusque ipsius absque uentris, ut dicitur, speculo praesumpsissent, liguritores illi discedunt omnimodis incenati ; quosque abba Lupicinus latenter inridens : « Si quid, ait, delectationi meae adnuis, o piissime frater, obsecro, donec Lauconnum a cellula tua reuertar, his nos cotidie ordines deliciis satiari. Fateor Caritati tuae, paene exorans postulare delibero ut tu hinc Lauconnum uicturus eas, ast hic ego iugiter talibus cum dominis fratribus deliciis uescar ». Transacta igitur tertia probationis pulcilla, cuncta uentositas cum suis auctoribus, nocte imminente, diffugit, neque ex his resedit ullus in monasterio, nisi is quem non uitauerat esculentae uoracitatis ingluuies. (Allant donc trouver Lupicin, il lui déclare que ces viveurs vont maintenant jusqu'à se dresser contre son humble personne : de fait, livrés au plaisir et à l'intempérance, ils refusaient d'obéir et d'observer la règle ! Alors l'Abbé Lupicin invite son frère à rentrer en grand secret et lui fait savoir que, dans six jours exactement, il arrivera, comme à l'improviste, dans ce monastère. Lupicin, doué d'un esprit pénétrant, ayant reconnu, dès qu'il fut là, que toute cette insolence était nourrie par les incitations de la gourmandise, ne dit rien tout d'abord, durant deux jours ; mais, le troisième, prétextant la satiété et le dégoût des mets servis depuis son arrivée, il demande à prendre, pour l'instant, des herbes amères, qui lui redonneront, dit-il, de l'appétit. Et comme les frères en question dînent en même temps que lui, il adresse, d'un air gai, cette demande à l'Abbé Romain : « Comme nourriture, seigneur mon frère, fais nous préparer demain, pour une légère collation, une simple bouillie de farine d'orge non tamisée ; et même, parce que je l'aime beaucoup ainsi, que votre Bonté, je l'en supplie, ordonne de la servir sans sel ni huile. » Personne n'osant dire non ou murmurer, on sert le lendemain, aussi bien aux viveurs qu'aux ascètes, l'ancien menu modifié ; comme Lupicin et son frère avaient pris sur eux cette innovation, sans demander, comme on dit, son avis à l'estomac, nos gourmets quittent la table totalement à jeun. Alors, l'Abbé Lupicin, les raillant sans en avoir l'air : « Si tu veux bien, dit-il, très aimable frère, m'accorder quelque satisfaction, je te supplie de nous faire rassasier chaque jour, jusqu'à ce que je quitte ton monastère pour rentrer à Laucone, avec de semblables friandises. Mais, je l'avoue à ta Charité, voici la requête, presque la supplique que je médite : que tu quittes ces lieux pour aller vivre à Laucone, tandis que moi je resterai continuellement ici pour profiter, avec messeigneurs et frères, d'aussi délicieux festins. » Quand la médiocre bouillie, la bouillie de l'épreuve, eut été servie pour la troisième fois, toute la Boursoufflure, avec ses promoteurs, à la faveur de la nuit, disparut : aucun de ces hommes ne resta au monastère, sinon ceux que n'avait pas encore corrompus la Voracité goulue et gavée.)*

²⁰⁷ V.Patr. I, 3 : *[...] accedens meridia, cum adhuc fratres in agro essent, ingressus est domum, in quo cibi coquebantur ad reficiendum; uiditque diuersorum ferculorum apparatus magnum pisciumque multitudinem adgregatam, dixitque in corde suo: "Non est dignum, ut monachi, quorum uita solitaria est,*

l'anecdote (presque directe chez le futur évêque de Lyon dont il s'agit du monastère, avec plus d'intermédiaires pour le Tourangeau, ce qui peut expliquer l'augmentation hyperbolique de chacune des parties de l'histoire) et dans le public visé : des moines, pour Viventiole, qui écrit un texte qui se doit d'être plus normatif. Un bon moine respecte l'ascèse.

I. 3. L'essence de l'identité monastique : l'habit fait le moine

L'ascèse devient alors la représentation concrète de l'identité monastique. Celui qui la pratique acquiert le statut symbolique d'un moine, quand bien même il ne l'est pas ou ne peut plus l'être. Ainsi, Grégoire de Langres parvient-il à être moine sans être moine grâce à son ascèse :

Il s'adonnait aux jeûnes, aux aumônes, aux prières et aux veilles avec tant d'ardeur et de dévotion qu'il brillait, quoiqu'il eût une position dans le monde, de l'éclat d'un nouvel anachorète.²⁰⁸

Le vêtement²⁰⁹ prend une dimension particulière dans le cadre de l'idéal monastique. Signe le plus visible de l'appartenance au mouvement monastique, l'habit fait l'objet d'une transmission qui semble dotée d'une valeur supérieure à celle du passage d'un simple objet.

tam ineptis utantur sumptibus". Et statim iussit praeparari aeneum magnum. Cumque locatus super ignem feruere coepisset, posuit in eo cunctos simul, quos parauerant cibos, tam pisces quam holera siue legumina, uel quicquid ad comedendum monachis destinatum fuerat, dixitque: "De his pultibus nunc reficiantur fratres, nam non diliciis uacent, quae eos a divino impediunt opere". Quod illi cognoscentes, valde moleste tulerunt. Tamen duodecim uiri, habito consilio, iracundia inflammati, reliquerunt locum et abierunt per deserta uagantes et ea quae erant saeculi delectabilia inquerentes. (Arrivant à midi, alors que les frères étaient encore aux champs, il entra dans la maison où l'on faisait cuire les mets pour les restaurer. Il vit un grand service de plats divers ainsi qu'un considérable assortiment de poissons et se dit en lui-même : « Il n'est pas convenable que des moines, se vouant à une vie de retraite, jouissent d'un luxe aussi inapproprié ». Et aussitôt, il ordonna de préparer un grand chaudron. Quand, placé sur le feu, celui-ci se mit à bouillir, il y jeta pêle-mêle tous les mets qu'ils avaient préparés, poissons aussi bien qu'herbes et légumes, et tout ce qui avait été destiné au repas des moines en disant : « Que les frères se sustentent à présent de cette bouillie, car ils ne doivent pas s'adonner à des délices qui les écartent du service divin. » Ceux-ci, dès qu'ils en furent informés, le prirent fort mal. Douze hommes, s'étant concertés, quittèrent les lieux, enflammés de colère, et s'en allèrent, errant dans les solitudes de la recherche des plaisirs du siècle.)

²⁰⁸ V. Patr. VII, 2 : *Iam in ieiuniis, elymosinis, orationibus atque uigiliis tam efficax tamque deuotus erat, ut in medio mundi positus, nouus effulgeret heremita.*

²⁰⁹ F. Baratte (Baratte, 2005) propose une synthèse sur la symbolique du vêtement dans l'Antiquité Tardive.

Jérôme, le premier, met en scène une chaîne d'héritages de manteaux monastiques qui correspond métaphoriquement à la transmission de l'idéal monastique. Ainsi, Paul, dont il a fortement insisté sur le rôle de précurseur, laisse sa tunique à Antoine, son « pieux héritier²¹⁰ ». Au début de la *Vie d'Hilarion*, le héros du texte obtient lui aussi un vêtement de la part d'Antoine, son prédécesseur, ce qui va lui permettre de commencer sa vie d'ermite : « une tunique de peau que lui avait donnée à son départ le bienheureux Antoine²¹¹ ». À la fin du texte, il lègue ce manteau à celui qui est son plus fidèle disciple et qui vit déjà comme lui, Hésychius : « Or donc, à l'âge de quatre-vingts ans, alors qu'Hésychius était absent, il écrivit de sa propre main une courte lettre en guise de testament, lui laissant toutes ses richesses : son Évangile, bien sûr, ainsi que le sac qui lui servait de tunique, son capuchon et son manteau²¹² ».

On retrouve un même phénomène dans la *Vie des Pères du Jura* quand Oyend obtient un habit d'un saint abbé : « Pendant l'été, il usait d'une caracalle et d'un vieux scapulaire en poil de chèvre que lui avait envoyés, en gage d'amitié fraternelle, un homme d'une sainteté remarquable, l'abbé Léonien de Vienne.²¹³ » Plus tard dans le texte, il a une vision de ses prédécesseurs, Romain et Lupicin, qui lui lèguent des vêtements symboliques pour signifier ses responsabilités à leur suite :

Le bienheureux Romain dénoue la ceinture du saint homme et la passe immédiatement autour des reins d'Oyend. Puis il lui enlève le pallium qu'il portait, avons-nous dit, sur ses autres vêtements, et, le mettant de même sur les épaules de celui-ci, il dit : « Apprends que ces insignes te sont dès maintenant attribués, en attendant le reste ». Ensuite, pinçant des doigts la dalmatique de ce même prédécesseur, il ajoute : « Cet ornement aussi, sache-le, doit t'être attribué, quand tu auras fait bon usage de ce que tu as déjà reçu²¹⁴ ».

²¹⁰ V.Paul. 6 : *pius haeres*.

²¹¹ V.Hilarion. 3 : *ependyten quem illi beatus Antonius proficiscenti dederat*

²¹² V.Hilarion. 32 : *Igitur octogesimo aetatis suae anno, cum absens esset Hesyehius, quasi testamenti uice breuem manu propria scripsit epistulam, omnes diuitias suas ei derelinquens, euangelium scilicet et tunicam sacceam, cucullam et palliolum.*

²¹³ V.Patr.Iur. 27 : *Aestiuis namque temporibus carecalla uel scapulari cilicino utebatur uetusto, quod ei quoque uir sanctitate conspicuus Leunianus, Viennensis urbis abba, pignore transmiserat caritatis.*

²¹⁴ V.Patr.Iur. 136 : *Soluto namque beatus Romanus sancti illius cingulo, constringit ilico lumbos Eugendi. Dehinc, excusso quod desuper, ut diximus, gestabat pallio, huius adaeque humeris superinponens, ait : « Haec tibi ad praesens nosce interim adsignari » ; et digitis dalmaticam praedicti decessoris adstringens : « Etiam hanc tibi, inquit, probata in acceptis utilitate, noueris adsignandam ».*

Plus largement, le vêtement est ce qui permet d'être moine hors d'un monastère. Ainsi, Fulgence reste-t-il moine même dans la ville de Ruspe²¹⁵ et Radegonde devient-elle moniale sur son trône de reine grâce à ses choix vestimentaires, au point que les courtisans se moquent de son mari, le disant marié à une nonne²¹⁶ :

C'est pourquoi, quand le temps du jeûne approcha, elle contacta une pieuse moniale du nom de Pia avec une sainte intention : celle-ci, avec respect, lui faisait parvenir un cilice enveloppé dans du lin. La sainte le revêtait à même le corps et le portait pendant la totalité du carême sous son vêtement royal comme une douce charge²¹⁷.

Radegonde est ainsi moniale par avance : revêtir l'habit est, pour la sainte, revêtir l'identité de moniale.

I. 4. Un remplacement du portrait physique

Élément important de l'éloge²¹⁸ et fréquent de la biographie, le portrait physique est quasiment absent des Vies de saints. Plus précisément, nous ne trouvons des formes de cette brique littéraire que dans deux Vies : la *Vie d'Honorat d'Arles* et la *Vie d'Épiphane de Pavie*.

Le portrait d'Honorat n'est, d'ailleurs, pas un véritable portrait. De fait, il apparaît au moment de la conversion du jeune homme à l'idéal ascétique :

Voici coupée court l'opulente chevelure bouclée ; à l'éclat de ses vêtements se substitue le rayonnement de son âme ; son cou à la blancheur de lait se couvre d'une bure aux plis roides ; la joie exubérante se change en sérénité ; la force des membres se transforme

²¹⁵ Le mouvement monastique influence les habits du clergé (Norris, 1950).

²¹⁶ I V.Rad. 5 : *De qua regi dicebatur habere se potius iugalem monacham quam reginam.* (De ce fait, on disait au roi qu'il avait épousé une moniale plutôt qu'une reine.)

²¹⁷ I V.Rad. 6 : *Igitur appropinquante ieiunii tempore, mittens ad religiosam monacham nomine Piam in sancto proposito, illa dirigebat ueneranter in linteo sigillatum cilicium: quod sancta induens ad corpus, per totam Quadragesimam subter ueste regia dulci portabat in sarcina.*

²¹⁸ Pernot, 1993. Cicéron, toutefois, déconseille d'y avoir recours : Cic., De orat. II, 84, 342 : *Genus, forma, vires, diuitiae, ceteraque, quae fortuna dat aut extrinsecus aut corpori, non habent in se ueram laudem, quae deberi uirtuti uni putatur.* (La naissance, la beauté, la force, les richesses et les autres biens que donne la Fortune, soit extérieurs, soit physiques, ne méritent pas cette vraie louange qu'on ne pense être due qu'à la seule vertu.)

en force intérieure : les qualités physiques se muent en qualités spirituelles. Le beau visage commence à pâlir sous l'effet du jeûne. Naguère plein de santé, il devient plein de gravité²¹⁹.

Il s'agit donc d'un portrait fait à la négative. Tous les éléments qui composaient le corps du saint avant son changement de vie sont rejetés pour être remplacés par ce que doit être le corps d'un moine.

Plus particulièrement, tout ce qui est refusé correspond aux recommandations rhétoriques pour traiter la brique du portrait physique chez les théoriciens de l'éloge. En effet, Ménandre de Laodicé conseille d'aborder ce *topos* par les angles suivants : la beauté, la santé, la force²²⁰.

Or, si l'on regarde bien ce que perd Honorat, ce sont toutes ces qualités : il n'a plus un « beau visage », n'a plus la « force de ses membres », n'est plus « plein de santé ». En somme, tout ce que laisse derrière lui le saint, ce sont les qualités qui faisaient de son corps un corps louable selon les règles de la rhétorique classique. Ce portrait physique, bien qu'encore une fois par prétériorité, laisse entrevoir la beauté naturelle du futur fondateur de Lérins, est donc une nouvelle manière de montrer la rupture avec le monde et ses codes que l'entrée dans la vie monastique implique.

Le portrait physique, dans le même temps, se mue en portrait moral et en catalogue des vertus, chaque élément corporel devient une vertu spirituelle²²¹, ce qui souligne le rejet des apparences et le mépris du corps qu'est l'idéal ascétique.

La deuxième Vie à proposer un portrait physique est la *Vie d'Épiphane* d'Ennode. L'hagiographe, contrairement à Hilaire pour Honorat, annonce ouvertement son intention de consacrer un chapitre de son texte à un portrait physique : « Je ne nie pas qu'il faut effleurer que sa beauté [...]»²²². Ennode se montre cependant immédiatement conscient de l'originalité de son choix puisque la fin de la phrase, toutefois, en constitue une justification d'ordre moral qui fait référence à son ascèse : « que la beauté en lui était le

²¹⁹ V.Hon. 8 : *Rediguntur ad breues capillos luxuriantes comae ; transfertur ad nitorem mentis uestium splendor ; ceruicis lacteae decus palliis rigentibus occupatur. Transit laetitia in serenitatem ; membrorum uigor animi uigore mutatur ; uirtus corporis in uirtutem spiritus migrat. Palescit ieiunio speciosa facies et, prius succi plena, fit plena grauitatis.*

²²⁰ Pernot, 1986.

²²¹ À l'exception de la bure, qui est bien un élément matériel. Cependant le vêtement incarne dans notre corpus l'idéal monastique (cf. chapitre 8, I. 3), il peut donc jouer, d'une certaine manière, le rôle d'une vertu spirituelle, lui aussi.

²²² V.Epif. 13 : *Illud uero libandum esse non abnuo quod formositas [...]*

révélateur de la lumière corporelle de son âme et que, malgré ses efforts, la distinction de son apparence étincelait tant qu'elle ne pouvait être anéantie bien qu'il la combattît en homme courageux.²²³ ».

Suit alors une longue description de son corps partie par partie, en commençant par le visage :

Ses joues souriaient même alors que son âme était paralysée par la tristesse, ses lèvres élégantes doublaient la valeur du miel de ses discours, et, où qu'il tourne ses yeux, son regard annonçait la sérénité de son esprit. Son front était joli et blanc comme la cire qui, étendue sous les rayons du soleil, a tiré sa couleur du firmament. Ses narines étaient d'une telle splendeur de forme naturellement qu'un artiste qui peint des corps ne pourrait les égaler dans ses tableaux. Ses mains étaient délicates, ses doigts allongés, desquels un étranger se réjouirait de recevoir un présent. Sa haute taille qui préfigurait l'éminence de sa dignité future par ses membres était harmonieuse et ne dépassait pas la limite d'une longueur bien honorable²²⁴.

Si, comme dans la *Vie d'Honorat*, beaucoup d'éléments physiques sont associés à des qualités spirituelles, il ressort surtout de ce portrait l'impression d'une grande beauté : le corps d'Épiphané est harmonieux, splendide, et reçoit un véritable éloge grâce aux analogies. Le vocabulaire et les détails choisis font écho aux Vies classiques, on peut notamment les comparer à ce qu'emploie Suétone : il y a la même attention particulière au teint de la peau²²⁵ et à la stature²²⁶. Deux éléments ressortent particulièrement. Le premier est la dimension picturale du portrait et le sens de la mesure du corps du saint. Rien n'est trop grand, rien n'est mal fait, tout s'agence parfaitement.

²²³ V.Epif. 13 : *quod formositas in illo lucis corporeae index animae fuit et tantum contra studium illius formae decus enituit ut nec forti uiro posset obpugnante subuerti.*

²²⁴ V.Epif. 13-15 : *Ridebant genae etiam cum animus maestitudine torpuisset, nitida simul labia commendabant dupliciter mella sermonum, nec non quocumque uertisset oculos serenitatem mentis nuntiabat aspectus. Frons cereae pulchritudinis et candoris illius quae solis passa radios colorem traxit ab aethere; nares in tanto naturaliter splendore formatae ut illas nequiret imaginibus corpora repraesentans pictor aemulari; manus teretes, prolixi digiti, de quibus aliquid et alienigena gauderet accipere; staturae proceritas decens quae eminentiam securitatis praefigureret in membris nec tamen modum ornatissimae prolixitatis excederet.*

²²⁵ V.Caes. 45: *colore candido*; V.August. 79: *colore inter aquilum candidumque*; V.Tib. 68: *colore candido.*

²²⁶ V.Caes. 45: *excelsa statura*; V.August. 79: *staturam breuem*; V.Tib. 68: *staturam quae iustam excederet.*

Ennode revient ensuite sur la singularité de ce qu'il vient de présenter et justifie son portrait physique grâce à des références scripturaires :

Mais pour qu'aucun lecteur mauvais ne lance avec malice qu'il n'y a pas lieu que mention soit faite du charme de sa chair pour un homme qui possède de si grandes vertus, puisque, dans la source ancienne des commandements célestes, il avait été enseigné que les corps des prêtres devaient être passés en revue par un examen savant afin qu'il n'y ait rien d'infirme ou de déformé, afin qu'il n'y ait rien de trop grand ou de trop petit, que nulle trace déplaisante n'enlaidisse sa peau marquée par des taches, qu'aucune fracture de la main ou du pied, qu'aucune bosse ne rende le prêtre indigne de l'autel. Et le docteur des gentils et vase d'élection a proclamé que devait accéder à une charge de cette sorte un homme élégant et l'on croit qu'il a dit cela non seulement à propos de l'éclat de l'esprit mais aussi à propos du corps. Par-dessus tout, celui qui ordonne qu'une personne difforme ou infirme soit écartée de ses libations trouve bien que ceux qui sont pleins de charmes y soient admis volontiers, surtout celui pour qui la brillance de l'âme dépasse l'éclat des membres et qui n'a besoin d'ajouter aucun artifice à son honneur terrestre naturel²²⁷.

L'hagiographe s'appuie ici sur l'Ancien (Lv 21, 16-21) et le Nouveau Testament (Ph 2, 15) pour justifier pourquoi son portrait physique d'Épiphanes n'est pas hors de propos. Si cette explication paraît insistante, elle n'en fait pas moins écho à une réalité encore active : il était difficile à quiconque souffrait d'un handicap d'accéder à une charge religieuse. C'est ce qu'affirme le pape Gélase à la fin du V^e siècle²²⁸. La *Vie de Lubin*, même, à la toute fin du VI^e siècle, montre le héros en proie à la contestation au moment de sa nomination comme évêque car il souffre d'une grosseur au nez :

²²⁷ V.Epif. 15-16 : *Sed ne quis forsitan malitiosus interpres intempestive positum iacet in uero tantarum uirtutum de lepore carnis factam esse mentionem, cum in illa ueteri mandatorum caelestium radice sit insitum sacerdotum corpora sagaci debere insinuatione lustrari ne quid debile uel deforme, ne quid plus minusve esse contingat neue inolitam maculis cutem superficies foeda dedecoret, ne fractura manus aut fractura pedis aut gibbus indignum altaribus reddat antistitem ; et clamet doctor gentium et electionis uas hominem mundum ad eiusmodi debere officium peruenire quod non solum de animae sed etiam de corporis creditur nitore dixisse . Potissimum qui deformem ac debilem a libaminibus suis mandat arceri inuenitur eos qui multipliciter grati sunt libenter admittere , praesertim in quo lucem membrorum animae fulgor exuperat nec naturaliter illud terrenum decus aliquibus artificii adiuuatur.*

²²⁸ Gélase, epist. 14, 16 : *non nulla parte corporis imminutus.* (intact dans absolument toutes les parties de son corps).

Pendant cette élection, alors que tout le peuple était unanime, [...] certains parmi les évêques commencèrent à refuser et à s'opposer à son ordination, parce qu'une partie moyenne de son nez, comme il avait souffert un jour d'un cancer, semblait mutilée²²⁹.

Cette description physique, malgré cette explication, ne se retrouve dans aucune Vie ultérieure. La brique littéraire semble disparaître totalement, car inappropriée pour le type de héros de l'hagiographie.

Cependant, la présentation très détaillée de l'ascèse, qui s'arrête sur les effets concrets sur le corps, sur la pilosité, sur le vêtement et la santé, réinvestit la plupart des thématiques du portrait physique dans les œuvres classiques, au prix seulement d'un glissement des valeurs. Les Vies proposent donc une fusion de deux briques littéraires classiques, les habitudes et le portrait physique, sous la forme de la nouvelle rubrique de l'ascèse.

I. 5. Une ascèse non accessible à tous

La majorité de ces descriptions des habitudes ascétiques sont fortement hyperboliques, dépassent ce que les moines suivent dans les monastères, voire les limites du corps humain (les Vies de Grégoire de Tours en particulier). Il y a donc une double tendance dans ces passages : montrer des principes ascétiques qui peuvent être suivis, ou en partie suivis, par les destinataires avec un objectif clair, présenté comme souhaitable, la maîtrise des passions, et, dans le même temps, dépeindre des ascèses si remarquables qu'elles appartiennent au domaine du miracle et soulignent le caractère exceptionnel du saint. Viventiole, d'ailleurs, avertit ses lecteurs de bien prendre en considération le double rôle du passage dont ils viennent de prendre connaissance :

Je citerais, de lui, des actes d'abstinence plus grands encore, si je ne savais les Gaulois incapables d'imiter tous les exploits qu'il accomplit autrefois dans ce domaine, d'après les récits qui nous ont été transmis : je craindrais que quelqu'un, s'attachant inconsidérément à suivre son exemple,

²²⁹ V.Leob. 14 : *In hac ergo electione cum uniuersus consentiret populus [...] quidam episcoporum coeperunt resistere et contradicere eius ordinationi, eo quod modica pars naris quondam incumbente cancri agritudine mutilata uideretur.*

n'aspire à imiter des vertus que, dans l'octroi de ses grâces, le divin Bienfaiteur accorde non à tous, mais seulement à quelques-uns.²³⁰

Cette réflexion de l'hagiographe s'inscrit dans la continuité de la tension entre deux visions de la sainteté qui anime le corpus des Vies écrites entre le IV^e et le VI^e siècle, entre l'exceptionnalité du saint et son rôle de modèle pour le lecteur. L'ascèse intensive de Lupicin, ici évoquée en creux, par évitement des détails, est présentée comme un don de Dieu, celui d'une résistance physique accessible seulement à quelques-uns. Cela fait écho à la thématique du saint parfait depuis l'enfance, élu ou choisi comme un prophète dès la naissance. La réapparition de ce motif ici semble cependant associé avant tout à un souci pragmatique : en effet, il n'est pas souhaitable que tous essaient d'émuler l'ascèse qui flirte avec la mort du saint car les conséquences seraient funestes.

II. L'emploi du temps d'un saint

II. 1. La prière et la lecture

L'ascèse n'est toutefois qu'un aspect de la vie quotidienne du saint, qui se trouve complété dans les Vies de moines et la plupart des Vies d'évêques par deux autres occupations, la prière et la lecture²³¹. Elles ne sont pas, d'ailleurs, forcément nettement séparées dans la mesure où la lecture est celle des textes sacrés et peut rejoindre ainsi la prière ou la méditation. Ces trois volets, jeûne, prière et lecture correspondent aux recommandations majeures des Règles monastiques, qui organisent les offices tout au long de la journée pour que le temps du moine soit le temps de Dieu plutôt que le temps des hommes²³² et qui exigent que les moines soient capables de lire pour exercer ce savoir à tour de rôle lors des repas ou des célébrations, mais aussi pour pouvoir lire tous seuls des livres recommandés²³³.

²³⁰ V.Patr.Iur. 67 : *Maiora replicarem quae gessit in abstinentia, nisi nossem inimitabilia Gallis fore quae quondam traditur peregrisse ; ne incongruo quis secutus exemplo, ea fortassis gestiat imitari quae pro dispensatione gratiae non omnibus, sed aliquibus sunt diuino beneficio distributa.*

²³¹ Sur l'emploi du temps des moines, la meilleure synthèse pour notre période est faite par J.Biarne (Biarne, 1984) qui met en parallèle les articles des Règles rédigées entre le IV^e et le VI^e siècle pour les comparer.

²³² Les chapitres 23 et 24 de la *Règle du Maître* donnent le détail des offices du jour et de la nuit. Inspirée par elle, la *Règle de Benoît* attache une importance majeure à la lutte contre l'oisiveté. Le moine doit donc consacrer tout son temps à l'*opus Dei*, l'œuvre de Dieu. Sa journée et sa nuit sont donc rythmées par sept offices : matines, prime, tierce, sexte, none, vêpres, complies et l'office de la nuit.

²³³ *Règle de Benoît* 48 : *In quibus diebus quadragesimae accipiant omnes singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant ; qui codices in caput quadragesimae dandi sunt.* (En ces

Les Vies de notre corpus s'inscrivent dans cette lignée en présentant des saints dont le quotidien est rythmé par ces deux activités. Si le premier moine, Paul, en vrai anachorète primitif, ne lit pas (il passe « toute sa vie en prière et dans la solitude²³⁴ » selon Jérôme), Hilarion est déjà présenté par son contact avec le texte biblique puisqu'il prie ainsi : « Il savait par cœur les saintes Écritures et les récitait après l'oraison et les psaumes, comme s'il était en présence de Dieu²³⁵. » Sulpice Sévère, dans la *Vie de Martin*, est le premier à développer le quotidien du saint en insistant sur la place des deux activités qui sont données comme inséparables :

Jamais aucune heure ni aucun instant ne se sont écoulés sans qu'il s'adonnât à la prière ou s'appliquât à la lecture ; et pourtant, même au milieu de sa lecture ou de n'importe quelle autre action, jamais il ne donnait de relâche à son esprit en prière. Rien d'extraordinaire à cela : selon l'habitude des forgerons qui frappent sur leur enclume dans l'intervalle de leur travail, en quelque sorte pour alléger leur peine, ainsi Martin priait sans cesse, même quand il avait l'air de faire autre chose²³⁶.

L'hagiographe prend cependant soin de ne pas séparer les deux activités et de les hiérarchiser : c'est bien la prière qui est la plus importante des deux. La représentation de Martin en lecteur, bien qu'elle soit très brève, vient légèrement contredire l'affirmation qu'il est *illiteratus*. Certes, Sulpice Sévère peut vouloir dire ainsi qu'il n'a pas reçu une éducation scolaire très poussée, ce qui correspond à son entrée assez jeune à l'armée, mais cela souligne surtout que ce caractère d'illettré tient plus de la posture littéraire qu'autre chose : un bon saint, pour l'hagiographe, doit se tenir autant à l'écart de la littérature profane que possible.

jours de carême, chacun recevra un livre de la bibliothèque, qu'il devra lire à la suite et intégralement. Ces livres doivent être distribués au début du carême.) [...] *Dominico item die lectioni uacent omnes, excepto his qui uariis officiis deputati sunt.* (Le dimanche, de même, tous vaqueront à la lecture, sauf ceux qui sont affectés à différents services.)

²³⁴ V.Paul. 6 : *omnem ibidem orationibus et solitudine duxit aetatem.*

²³⁵ V.Hilarion. 4 : *Scripturas quoque sanctas memoriter tenens post orationem et psalmos quasi Deo praesente recitabat.*

²³⁶ I V.Mart. 26 : *Numquam hora ulla momentumque praeteriit quo non aut orationi incumberet aut insisteret lectioni, quamquam etiam inter legendum, aut si quid aliud forte agebat, numquam animum ab oratione laxabat. Nimirum, ut fabris ferrariis moris est, qui inter operandum pro quodam laboris leuamine incudem suam ferunt, ita Martinus, etiam dum aliud agere uideretur, semper orabat.*

Le temps de Martin, de plus, est réellement saturé par le souci de l'œuvre de Dieu. Être en prière est sa situation par défaut, au point de toucher les limites de la résistance physique, ainsi que Sulpice Sévère l'exprime sous la forme de l'éloge. Le saint, dit-il, est trop grand pour que le langage humain puisse le chanter, et, en particulier, ce qui dépasse les mots, c'est son temps donné à Dieu :

Je veux dire cette persévérance et cette juste mesure dans l'abstinence et dans les jeûnes, cette capacité à veiller et à prier, à y passer ses nuits aussi bien que ses jours, à ne laisser sans le remplir de l'œuvre de Dieu aucun moment où il se soit permis le repos ou l'activité, ou même la nourriture ou le sommeil, si ce n'est dans la mesure où les exigences de la nature l'y contraignaient²³⁷.

Cette importance première de la prière constante se retrouve dans les Vies suivantes. Just passe ses journées à prier et jeûner²³⁸. Ambroise est assidu à la prière²³⁹. Honorat et Venance, au début de leur vie consacrée, rivalisent dans la prière : « De là, déjà, entre eux, une rivalité agréable au Seigneur pour la réalisation de leur dessein : [...] c'était à qui pourrait parler le plus rarement, prier le plus assidûment ; à qui passerait le moins de temps au lit, le plus de temps à une lecture²⁴⁰ ». Plus tard, le fondateur de Lérins prie même dans son sommeil²⁴¹.

L'association de la prière et de la lecture réapparaît plus explicitement à la fin du V^e siècle. Ainsi, Romain de Blaye consacre toutes ses journées à la prière, à la lecture et

²³⁷ I V.Mart. 26 : *Illam scilicet perseuerantiam et temperamentum in abstinentia et in ieiuniis, potentiam in uigiliis et orationibus, noctesque ab eo perinde ac dies actas, nullumque uacuum ab opere Dei tempus, quo uel otio indulserit uel negotio, sed ne cibo quidem aut somno, nisi quantum naturae necessitas coegit.*

²³⁸ I V.Iust. 1. 72 ; II V.Iust. 4 ; III V.Iust. 4 : *Horum itaque particeps uitae Iustus noster, continuans noctes diebus orationibus et ieiuniis.* (C'est pourquoi notre Just participa à la vie [des moines du désert égyptien], sans cesse, nuit et jour, priant et jeûnant.)

²³⁹ V.Ambr. 38.

²⁴⁰ V.Hon. 9 : *Hinc iam inter illos certamina grata propositi, [...] quis loqui rarius, quis orare crebrius posset ; quem minus detineret lectus, quem magis lectio [...].*

²⁴¹ V.Hon. 38 : *Tuis in tantum medullis Christus insederat ut interdum, quod expertus loquor, membris tuis placido sopore deuinctis, illum etiam in somnis officio solito tua lingua resonaret. Saepe dormiens sanissimae exhortationis, saepe orationis adfectu officiosissimo uerba fudisti. Agebatur quippe in lectulo corporis requies, mentis in Christo.* (Le Christ était tellement présent au plus intime de ton être que parfois - j'en parle d'expérience - tandis qu'un paisible repos enchaînait tes membres, tes lèvres prononçaient son nom, remplissant leur office habituel jusque dans ton sommeil. Tandis que tu dormais, ta voix laissa échapper souvent une exhortation pleine de sens, souvent un discours débordant de zèle. Et de fait, si ton corps trouvait son repos dans ton lit, ton esprit le trouvait dans le Christ.)

au jeûne²⁴² et Hilaire d'Arles préconise la prière et la lecture constante aux siens²⁴³ tout en les pratiquant lui-même²⁴⁴.

Les héros des Vies d'Ennode, Épiphanes et Antoine de Lérins, font de même et ce zèle est publiquement visible pour l'évêque de Pavie qui est le premier et le dernier aux offices, malgré ses responsabilités épiscopales :

L'évêque prit la décision qu'il lui fallait arriver plus tôt que tous, quelles que soient les intempéries, de telle sorte que, arrivant à l'église avant les lecteurs, il leur fournirait les textes pour l'office du soir. Une fois qu'il était parvenu aux abords de l'autel, il était déterminé à ce qu'il n'y ait aucune nécessité qui puisse l'en écarter avant la fin du service divin. Il établit qu'il devait se tenir debout, les pieds joints, jusqu'à la complétion du mystère de telle sorte qu'il ornait sa place de l'humidité de ses pas et ceux qui regardaient de loin voyaient la trace de sa présence²⁴⁵.

Tout en insistant toujours autant sur la prière, c'est la lecture qui est particulièrement mise en valeur dans la *Vie des Pères du Jura* au début du VI^e siècle, ce qui se veut un modèle pour tous les moines qui liront ce texte, compte tenu du fait que le texte se veut « Vie et règle ». Les saints, en effet, possèdent plusieurs ouvrages qui sont des classiques de la littérature monastique en Occident. Romain, après avoir séjourné à Lyon auprès de l'abbé Sabinien, repart avec deux volumes : « De ce monastère aussi, sans rien manifester de ses très saintes ambitions, il emportait le livre de la Vie des saints Pères et les remarquables Institutions des Abbés²⁴⁶. » Ces lectures se retrouvent presque à

²⁴² II V.Rom.Blau. 10.

²⁴³ V.Hil.Arel. 11 : *Cum primum speculatoris suscepit officium, in se ipso primum monstravit [...] sanctis paginis inhaereret* (Dès qu'il assumait la charge de veilleur, il montra d'abord en lui-même comment la communauté devait [...] s'appliquer à la lecture des saintes Écritures.)

²⁴⁴ V.Hil.Arel. 18 : *Ille autem lectioni intentus, uigiliis deditus, orationi ac ieiuniis iugiter mancipatus, cilicii asperitate exilitatem tenuati corporis macerabat*. (Quant à lui, s'appliquant à la lecture, s'adonnant aux veilles, se consacrant assidûment à la prière et aux jeûnes, il mortifiait par la rudesse du cilice la maigreur de son corps épuisé.)

²⁴⁵ V.Epif. 49 : *Procedendum censuit omnibus in quolibet aeris terrore maturius ita ut uigiliarum formam lectoribus antecedens ad ecclesiam praerberet episcopus. Postquam uero ad altaris confinia peruenisset, nullam deliberauit futuram esse necessitatem qua inde nisi inpletis sollempnibus posset abduci. Iunctis pedibus usque ad consummationem mystici operis stare se debere constituit ita ut uolestigiorum locum suum depingeret et longe aspicientibus indicaret.*

²⁴⁶ V.Patr.Iur. 11 : *Ex quo etiam monasterio, nihil de ambitione sanctissima manifestans, librum Vitae sanctorum Patrum eximiasque Institutiones Abbatum.*

l'identique dans la *Vie de Fulgence de Ruspe* de l'autre côté de la méditerranée : il médite « les Institutions et les Conférences²⁴⁷ ».

Oyend, même, le troisième père du Jura, apparaît comme un lecteur avide autant que cultivé puisqu'il lit en latin comme en grec :

C'est à la lecture que de jour et de nuit, dès qu'il avait exécuté et terminé toutes les tâches imposées par le prévôt ou par l'abbé, il s'adonnait, il consacrait son temps, à tel point qu'il acquit une solide connaissance, non seulement des œuvres latines, mais aussi de l'éloquence grecque²⁴⁸.

Ce plaisir de la lecture est de nouveau mentionné à la fin de sa vie et apparaît comme la raison de l'introduction de la lecture aux repas dans la Règle, ce qu'Hilaire d'Arles avait déjà imposé :

La lecture lui procurait un tel réconfort, qu'il lui arrivait très souvent, pendant qu'on lisait au réfectoire, d'être subjugué par l'amour des biens futurs et d'entrer dans une sorte d'extase, au point d'en oublier la nourriture placée devant lui ; une joie profonde s'emparait de lui : méprisant la pérégrination de la vie présente, il aspirait ardemment au droit de cité préparé dans la patrie céleste. C'est lui d'ailleurs qui prit l'initiative, à la suite des anciens Pères, d'introduire l'usage de la lecture au réfectoire²⁴⁹.

Cette conformité de la lecture à la vie monastique, mais toujours en lien avec la prière, est rappelée pour tous les moines lors de la restructuration du monastère pour plus de cénobitisme : « Parmi toutes ces occupations, il n'y en avait, pour tous, que deux où l'on pût viser à un profit personnel : la lecture et la prière²⁵⁰ ».

²⁴⁷ V.Fulg. 8 : *Institutionum simul atque Collationum.*

²⁴⁸ V.Patr.Iur. 126: *Lectioni namque in tantum se die noctuque, expletis consummatisque omnibus quae a praeposito uel abbate iniuncta sunt, dedit et inpendit, ut praeter Latinis uoluminibus etiam Graeca facundia redderetur instructus.*

²⁴⁹ V.Patr.Iur. 169 : *Tantum namque lectione reficiebatur ut, cum lectitaretur ad mensam, saepissime futurorum uictus adfectu, uelut in extasi positus, obliuiscatur adpositis; nam prae gaudio adtonitus, peregrinationem praesentis uitae dispiciens, municipatum suspirabat in caelestibus praeparatum. Iste namque illic post priscis patribus legendi proprie inuexit industriam.*

²⁵⁰ V.Patr.Iur. 173: *Inter haec autem omnia, omnibus proprietatis causa solum legere licuit aut orare.*

La *Vie des Abbés d'Agaune*, à la même époque, présente même une forme intense et étendue de cette prière sans limite puisque la particularité de l'abbaye est qu'il y est pratiqué la psalmodie perpétuelle²⁵¹.

Ainsi, au milieu du VI^e siècle, Césaire, qui était très imprégné de la spiritualité monastique, est décrit selon ces critères par ses hagiographes. À Lérins, il se réjouit d'être dégagé de sa charge de cellérier pour consacrer tout son temps à Dieu : « Sitôt débarrassé de ce souci, il se mortifia tant par son application à la lecture, à la psalmodie ainsi qu'à la prière et aux veilles [...]»²⁵².

Ensuite celui qui veut demeurer moine malgré l'élection à l'épiscopat²⁵³ est le premier et le dernier aux offices, comme Épiphanes, qui, bien qu'il soit hors du monastère, rythme encore sa vie : « Premier arrivé à l'église pour les matines et les autres offices, il en sortait le dernier²⁵⁴ ». Il privilégie la prière et la lecture à toutes les charges techniques et économiques qu'il peut avoir en tant qu'évêque :

Quant à lui, dédaigneux de toute préoccupation et de tout soin terrestres, il crut, à l'instar des apôtres, que la mise en valeur des terres devait être confiée, sous serment devant Dieu, à la gestion d'administrateurs et de diacres, et il se consacra entièrement à la parole de Dieu et à la lecture ainsi qu'à d'incessantes prédications, comme un véritable médecin spirituel soucieux de guérir les maladies enracinées, c'est-à-dire les vices, et d'empêcher celles qui pourraient naître à partir de mauvaises pensées²⁵⁵.

La comparaison avec les apôtres fait de ce modèle avant tout monastique un exemple qui peut être appliqué aux évêques également.

²⁵¹ V.Abb.Acaun. 3.

²⁵² V.Caes. I, 6: *Mox hac cura seposita, ita desiderata se tandem legendi, psallendi, orandique et uigilandi assiduitate mactauit.*

²⁵³ V.Caes. I, 11 : *numquam tamen canonicam modulationem monachi, numquam instituta Lirensium uel modicum subrelinquens, ordine et officio clericus, humilitate, caritate, obsequio, cruce monachus permanebat.* (Jamais, cependant, il ne renonça tant soit peu au rythme de vie monacal ni aux usages de Lérins ; clerc par l'ordination et la fonction, il demeurait moine par l'humilité, la charité, l'obéissance, la mortification.)

²⁵⁴ V.Caes. I, 11 : *Ad ecclesiam uero matutinis aliisque conciliis primus de intransibus, ultimus de egredientibus aderat.*

²⁵⁵ V.Caes. I, 15 : *Ipse uero spreto omni sollicitudine curaque terrestri, ad instar apostolorum sollertiam culturae in dispensatione ordinatoribus et diaconibus credidit sub Dei obtestatione committendam, et totum se uerbo Dei et lectioni, inquietis etiam praedicationibus mancipauit : reuera ut spiritalis medicus, qui morborum uitia curaret inserta, et prohiberet malis cogitationibus nascitura.*

Ainsi, Césaire œuvre à rassembler des livres en Arles²⁵⁶ et ne cesse la lecture et la prière en aucune circonstance. Pour cela, il a recours à un secrétaire qui continue à lire pour lui constamment (« Lorsqu'il cessait de méditer les psaumes ou de prêcher, un lecteur ou un secrétaire continuait à lire devant lui²⁵⁷ »), mais, comme les moines et comme son prédécesseur Hilaire, il fait en sorte que la lecture continue aussi à table :

Au déjeuner et au dîner, on lisait chaque jour sans interruption à sa table, pour que l'homme intérieur et l'homme extérieur, rassasiés tous deux de nourriture, se réjouissent également²⁵⁸.

Le plus notable reste cependant le fait que Césaire continue à prier même pendant son sommeil, point que ses deux séries d'hagiographes prennent le temps de mentionner²⁵⁹. Cette précision vise à montrer qu'il n'y a aucun moment de la vie de

²⁵⁶ V.Caes. I, 16 : *Tantum uoluminum sacrorum seriem commendauit, sic semper recentia congregauit, ut de ueteribus nihil amitteret : similis penitus templo Dei, quod et nouos cotidie hospites suscipit, et fouet antiquos, et ita semper introitu aduenientium crescit, ut numquam ueterum discessione minuat. Ita quantalibet, si res poposcit, diuinorum uoluminum exempla seriemque narrauit, quasi de libro cognita recenseret, non quasi de memoriae thesauro olim lecta proferret, implens illud Euangelii dictum de homine qui de thesauro suo profert noua et uetera.* (Il attachait le plus grand prix au texte des livres sacrés, en rassembla constamment de nouveaux sans pour autant laisser perdre quoi que ce soit des anciens, tout à fait semblable au temple de Dieu qui accueille chaque jour de nouveaux hôtes et entoure les vieux de sollicitude, s'accroissant ainsi continuellement grâce à l'entrée de nouveaux venus sans jamais s'amoindrir en se séparant des anciens. Si l'occasion le requérait, il citait à volonté des exemples et des textes des Livres saints, comme s'il les passait en revue dans un livre et non comme s'il tirait du trésor de sa mémoire des choses lues autrefois, accomplissant ce que dit l'Évangile de l'homme qui tire de son trésor du neuf et du vieux.)

²⁵⁷ V.Caes. I, 45 : *Qui cum a meditatione psalmodum aut predicatione cessare uideretur, lector aut notarius ante eum legere non desistebat.*

²⁵⁸ V.Caes. I, 62 : *Ad prandium uero et ad cenam mensae suae sine cessatione cotidie legebatur, ut uterque interior exteriorque homo satiatus refectione duplici laetaretur.*

²⁵⁹ V.Caes. I, 46 : *Nulla hora eum diei sine diuini eloquii meditatione transibat, sed nec dormientem praeteribat : nam frequenter et dormire uisus est et meditari ; ita ut recte et ueraciter diceret : Meditatio cordis mei in conspectu tuo semper.* (Il ne laissait passer aucune heure du jour sans méditer la parole de Dieu et il ne l'omettait pas, même en dormant. En effet, on l'a vu fréquemment dormir et méditer en même temps ; ainsi pouvait-il dire à bon droit et en toute vérité : « Mon cœur médite sans cesse en ta présence ».)

Et V.Caes. II, 6 : *Cum igitur in cella ipsius diaconus in seruitio illius ad iudicium meum delegatus essem, curam me inter reliqua etiam de nocturnis horis iusserat habere. Itaque cum de cella inferiore ubi manebam foris egressus fuisset, quia in omnibus sanctus uir modum semper uoluisset custodire, praecipue ad nocturnos uigilantissime obseruabat, ut absque id quod sibi peculiariter Deo solo sibi adstante dicebat, nullus suorum qui secum manebant ante horam legitimam excitaretur, tunc per somnum lenta uoce clamabat : « Duo sunt, nihil est medium, duo sunt : aut in caelo ascenditur, aut in infernum descenditur. » De foris cella ego reuertens, ille euigilauit, ait ad me : « Quid, inquit, iam hora est ad nocturnos ? » Ego dixi : « Non est hora, adhuc tempore est. » Et ille : « Vere hora est. » Et reuera sic erat. Tunc impleuimus nocturnos. Et dixit ad me : « Cuidam per somnium cum grandi intentione clamabam : ' Duo sunt, duo sunt, non est quicquam medium : aut in infernum, aut in caelo itur '. » Ego respondi : « Consuetudinem tuam facis incessanter clamare. » Tunc ego peccator arbitratus sum quod semper ille de Deo et cum Deo loqueretur. (Donc, alors que, pour ma condamnation, j'avais été envoyé dans sa cellule, en tant que diacre à son service, il m'avait chargé entre autres choses d'avoir soin des heures de la nuit. C'est ainsi que, ayant quitté la cellule du bas où je résidais, pour sortir - en effet, la mesure que le saint homme avait toujours voulu garder en toutes choses, il l'observait en particulier avec le plus grand soin pour les offices nocturnes,*

Césaire qui ne soit pas consacré à Dieu, incluant ceux par excellence qui pourraient ne pas l'être, tel le sommeil.

Les saints des Vies suivantes ne manquent pas de s'inscrire dans cette lignée. Aubin d'Angers pratique jeûne, veilles et prière sans relâche²⁶⁰, de même que Radegonde²⁶¹, Germain de Paris²⁶², Nizier de Lyon²⁶³, Romain et Lupicin²⁶⁴ (chez

si bien qu'aucun des siens qui demeuraient avec lui n'était éveillé avant l'heure prescrite, sauf par ce qu'il disait en son particulier en présence de Dieu seul - je l'entendis s'écrier d'une voix distincte dans son sommeil : « Il y en a deux, il n'y a pas de milieu, il y en a deux : ou on monte au ciel, ou on descend en enfer ». Comme je rentrais et regagnais ma cellule, il s'éveilla et me dit : « Qu'y a-t-il ? Est-ce déjà l'heure des nocturnes ? ». Je lui répondis : « Ce n'est pas l'heure ; il y a encore du temps » ; mais lui : « C'est vraiment l'heure ». Et de fait, ce l'était. Nous avons donc célébré les nocturnes. Et il me dit : « Je criais à quelqu'un dans mon sommeil avec une grande intensité : ' Il y en a deux, il y en a deux ; il n'y a pas de milieu ; ou on va en enfer, ou au ciel ! ' ». Je lui répondis : « C'est ton habitude ; tu ne cesses de t'écrier ». Alors, pécheur que je suis, je suis convaincu qu'il parlait toujours de Dieu et avec Dieu.)

²⁶⁰ V.Alb. 6, 15 : *Quis enim expedit, quam fuerit in ieiuniorum parcitate praecipuus, in uigiliarum delectatione propensus, in orationis assiduitate laudabilis, in miserationis opere singularis, ut et hostem qui sibi repugnabat extingueret et unde se solus affligeret cunctis spes maxima subueniret?* (Qui pourra en effet raconter combien il l'emportait par la sobriété de ses jeûnes, combien il était porté au plaisir des veilles, combien il méritait d'éloges par son assiduité à la prière, combien il était exceptionnel dans l'œuvre de la compassion, tant et si bien qu'il écrasait l'Ennemi qui lui résistait et qu'ainsi ce que seul il s'infligeait à lui-même devenait pour tous les autres le plus grand des espoirs ?)

²⁶¹ II V.Rad. 8.

²⁶² V.Germ.Paris. 55 : *Quantum uero uigiliarum curam semper impenderet, quis enarret aut toleratus algores ardore fidei praedicet, cum frequenter in lectulo, antequam reliquos de sopore commoneret adsurgere, quinquaginta psalmos uel amplius indefessus in templo sui pectoris Domino decantaret ? Sed quis illum furtum felicem uel audiens senserit uel visu deprehenderit, cum ipse de lectulo frequenter sine caligis, ne sentiretur ab aliquo, perrexit in oratorio, nullum sibi cupiens testem in illum furtum praeter Christum occurrere? Qui, caelebrata uigilia, remeans ad lectulum, quasi nihil egerit, tunc primum reliquos excitaret. Quanta uero ad psallendum fuit constantia, dum uelut ferri rigore induta caro subsisteret, dum saxa frigus decrustaret et aquas in crusta uerteret?* (Combien il consacrait toujours de soin aux vigiles, qui pourrait le raconter ou combien, ayant supporté les frimas, il prêchait avec l'ardeur de la foi, alors que, fréquemment, dans son petit lit, avant d'avertir les autres de sortir de leur sommeil, il chantait pour le Seigneur cinquante psaumes ou plus dans le temple de son cœur ? Mais qui aurait pu entendre dire ou saisir de ses yeux que, tel un heureux voleur, il sortait de son lit sans sandales afin de n'être entendu par personne, se rendait dans l'oratoire et ne désirait avoir pour seul témoin que le Christ ? Lui, une fois la vigile célébrée, revenait dans son petit lit, comme s'il n'avait rien fait, puis il réveillait les autres en premier. Combien de constance a-t-il eu à psalmodier, alors que sa chair se figeait comme vêtu par la rigueur du fer, que le froid incrustait les pierres et tournait les eaux en glace ?).

²⁶³ V.Nic. 5 : *Nocturni uel diurni temporis cursus, quos in diuinis offitiis institutio uetusta sacre relegionis, fixis terminis, certa lege constituit, ita iugi semper psallendi studio geminauit, ut numquam de ore uel de corde suo meditatio diuine legis abesset.* (Le temps des offices de la nuit et du jour que l'institution ancienne de la religion sainte avait établi avec des limites fixes, il le doubla, animé par le zèle de toujours

²⁶⁴ V.Patr. I, 1 : *prostratique solo, Dominum diebus singulis cum psallenti modolamine deprecantur* (prostrés au sol, ils supplient chaque jour le Seigneur, en psalmodiant leurs prières).

Grégoire de Tours), Grégoire de Langres²⁶⁵ et Nizier de Trèves²⁶⁶ qui sortent la nuit pour prier en secret, Patrocle²⁶⁷, Friard²⁶⁸, Caluppa²⁶⁹, Emilien²⁷⁰, Lupicin d’Auvergne²⁷¹, Mars²⁷², Libert²⁷³ et Eptade²⁷⁴.

II. 2. *Le travail manuel*

Si la prière, le jeûne et la lecture sont les éléments majeurs de la vie monastique, les *Règles* leur adjoignent le travail manuel, ce dont les *Vitae* témoignent. Paul ne travaille pas, mais Hilarion, qui représente une forme suivante d’anachorétisme, ne reste pas sans occupations pratiques, ce qui est annoncé par Jérôme comme un impératif des *Règles* et une application des recommandations pauliniennes :

Priant sans cesse et chantant des psaumes, il bêchait la terre afin de doubler par la fatigue du travail la fatigue des jeûnes. En tressant aussi des corbeilles de jonc, il cherchait ainsi à observer la règle des

²⁶⁵ V.Patr. VII, 2 : *Nam cum apud Diuionensim castrum moraretur assiduae, et domus eius baptisterio adhaereret, in quo multorum sanctorum reliquiae tenebantur, nocte de stratu suo, nullo sentiente, consurgens, ad orationem, Deo tantum teste, pergebat, ostio diuinitus reserato, adtente psallebat in baptisterio.* (En effet, comme il séjournait d’ordinaire dans le *castrum* de Dijon, où sa maison était contiguë au baptistère pourvu des reliques de nombreux saints, il quittait de nuit sa couche, à l’insu de tous, afin d’aller, avec Dieu pour seul témoin, prier dans le baptistère dont la porte s’ouvrait grâce à une intervention divine, et là il psalmodiait avec ardeur.)

²⁶⁶ V.Patr. XVII, 4 : *Nam, ceteris reficientibus, saepe ipse, contecto capite a cucullo, ne agnoscerentur in publico, cum uno tantum puero sanctorum basilicas circuibat.* (Car, alors que tous les autres se restauraient, lui, la tête couverte d’un capuchon pour ne pas être reconnu en public, faisait souvent, accompagné d’un seul serviteur, le tour des basiliques des saints.)

²⁶⁷ V.Patr. IX, 1 : *delectabatur uigiliis, exercebatur lectione atque in oratione assidua prumptus effundebatur, ut nec ad conuiuim mensae canonicae cum reliquis accederet clericis.* (Il se complaisait dans les veilles, se plongeait dans la lecture et s’abandonnait si facilement à l’oraison continue qu’il ne se rendait pas avec les autres clercs aux repas de la table canoniale.)

²⁶⁸ V.Patr. X, 1 : *Factus autem uir, semper in Dei laudibus, semper in oration, semper in uigiliis degebat.* (Devenu adulte, il passait son temps encore et toujours à louer Dieu, à prier, à veiller.)

²⁶⁹ V.Patr. XI, 2 : *Erat enim assiduus in opere Dei, nec uacabat ad aliud, nisi aut legeret aliquid aut oraret; etiam, cum parumper cibi caperet, semper orabat.* (Il était assidu dans le service de Dieu et ne faisait rien d’autre que lire ou prier ; même quand il prenait un peu de nourriture, il priait toujours.)

²⁷⁰ V.Patr. XII, 1 : *Vacabat enim ieiuniis et oratione* (Il s’adonnait au jeûne et à la prière.)

²⁷¹ V.Patr. XIII, 1 : *Ibidem die noctuque in Dei laude psalmodum modolis delectatur* (il se plaisait à louer Dieu nuit et jour en chantant des psaumes).

²⁷² V.Patr. XIV, 1 : *Nihil enim habebat proprium nisi Dei cultum, in quo indeficiens permanebat.* (Il ne possédait rien en propre, si ce n’est le service de Dieu dans lequel il persistait inlassablement.)

²⁷³ V.Patr. XX, 2 : *ibi se, ut Scripturas Sanctas intellegeret ac Dauitici carminis psalmos, qui dudum excesserant memoriae, reteneret, exercuit.* (là, il s’exerça à comprendre les saintes Écritures et à retenir les chants des Psaumes de David, qui étaient sortis depuis longtemps de sa mémoire).

²⁷⁴ V.Ept. 8 : *orationibus ac ieiunis continuatis Dominum supplicabat* (avec des prières et des jeûnes continus, il suppliait le Seigneur).

moines d'Égypte et la sentence de l'Apôtre : « Celui qui ne travaille pas, qu'il ne mange pas non plus²⁷⁵ ».

Les moines de Martin sont copistes, bien que le modèle proposé par Sulpice Sévère soit plus proche d'une laure orientale²⁷⁶ que d'un monastère cénobitique. En effet, le travail manuel est l'affaire des jeunes recrues et paraît non imposé aux moines plus avancés.

On n'y exerçait aucun art, à l'exception du travail des copistes ; encore n'y affectait-on que les plus jeunes : leurs aînés vaquaient à la prière²⁷⁷.

Plusieurs Vies suivantes insistent sur l'absolue nécessité du travail manuel pour prévenir l'oisiveté. C'est le cas de la *Vie d'Hilaire d'Arles* où le saint ne reste jamais sans rien faire de ses mains, puisqu'il tisse même en dictant ses œuvres²⁷⁸.

Dans la *Vie des Pères du Jura*, même, en décrivant les activités d'agriculture de Romain, Viventiole précise que « en vrai moine, il travaillait afin de pourvoir lui-même à sa subsistance²⁷⁹ », phrase qui témoigne d'une conception assurée du moine comme quelqu'un qui travaille de ses mains. La même affirmation revient à la fin de la *Vita*, quand Oyend perfectionne la Règle : « Car jusqu'à une simple aiguille, jusqu'aux fils de laine nécessaires à la couture et au raccommodage, tout était mis à la disposition commune : qu'importait, pourvu que fût enlevée aux frères la plus légère occasion de déviation²⁸⁰ ? ». Le travail apparaît bien comme une manière d'éviter le loisir, source de tentations.

²⁷⁵ V.Hilarion. 3: [...] *orans frequenter et psallens et rastro humum fodiens, ut ieiuniorum laborem labor operis duplicaret. Simulque fiscellas iunco texens aemulabatur monachorum Aegypti disciplinam et Apostoli sententiam dicentis : « Qui autem non operatur, nec manducet. »*

²⁷⁶ Flusin, 1998, p. 587.

²⁷⁷ I V.Mart. 10: *ars ibi, exceptis scriptoribus, nulla habebatur, cui tamen operi minor aetas deputabatur : maiores orationi uocabant.*

²⁷⁸ V.Hil.Arel. 15.

²⁷⁹ V.Patr.Iur. 10 : *ut uere monachus sustentandus alimento proprio laborabat.*

²⁸⁰ V.Patr.Iur. 173 : *Nam usque ad acum ipsam lanasque netas etiam suendi consuendique, cuncta praebebantur in medium, dummodo subtilissima fratribus deuianandi eximeretur occasio.*

Plus largement, beaucoup de saints moines sont montrés en pleine activité manuelle, notamment agricole, tel Antoine de Lérins²⁸¹ et Émilien²⁸² qui entretiennent leur jardin, occupation totalement coupée du monde puisqu'il s'agit pour eux de pouvoir vivre en autarcie tels des moines selon l'étymologie du terme.

Ceux qui, même, jeûnent trop sévèrement pour pouvoir travailler se trouvent objets de reproches de leurs abbés²⁸³. C'est par exemple le cas de Caluppa qui quitte son monastère pour cette raison :

Celui-ci, dès son plus jeune âge, rechercha toujours le bien que procure l'obédience de l'Église ; frère convers au monastère Meletense²⁸⁴, il y fit preuve d'une grande humilité auprès des autres frères. Or il observait une si grande abstinence qu'épuisé par cette excessive privation de nourriture, il ne pouvait accomplir le travail quotidien avec les autres frères. De ce fait, suivant l'usage qui est le leur, les moines lui adressaient de vifs reproches et surtout le prieur lui disait : « Celui qui ne veut pas travailler ne mérite pas de manger ». Alors qu'il souffrait continuellement de ces blâmes cuisants, il repère non loin du monastère une vallée. [...] Il y établit sa modeste demeure²⁸⁵.

Il y a donc dans les Vies un double discours combiné : il faut faire confiance à Dieu pour obtenir le nécessaire à la subsistance, comme Paul qui reçoit son pain d'un

²⁸¹ V.Ant.Lerin. 32 : *Mugitus ursi aliarumque beluaram minax in murmuratione pro blandae confabulationis communione ponebatur. Denique ea tempestate ursus petulantior gloriae plus daturas caules ipsius puberibus foliis laetiores et quadam domino hilaritate gestientes [...]* (Le hurlement de l'ours et le gémissement menaçant des autres bêtes sauvages tenaient lieu de caressante conversation commune. Enfin, à cette époque, un ours plus insolent, qui allait lui donner plus de gloire, entra et dévasta, en les piétinant sauvagement, ses choux qui étaient très beaux, avec leurs feuilles bien grasses, et qui réjouissaient leur maître par leur vigueur particulière.)

²⁸² V.Patr. XII, 1 : *Habebat et hortum paruulum, quem aqua superueniente rigabat, de quo holus ad refectionem nullo inpinguato adipe praesumebat.* (Il avait également un tout petit jardin qu'il arrosait avec l'eau provenant des averses ; il en obtenait des légumes dont il s'alimentait sans le moindre assaisonnement de gras).

²⁸³ L'excès d'ascèse peut être considéré comme un péché, en Occident comme en Orient (cf. Déroche, 2007).

²⁸⁴ Près de Méallet (Cantal). Cf. Fournier, 2011, p. 413-414.

²⁸⁵ V.Patr. XI, 1 : *Hic autem ab ineunte aetate semper reigionis ecclesiasticae bonum quaesivit et repperit, et apud monasterium Meletinsim termini Arverni conversus, in magna se humilitate fratribus praebuit. Erat enim summae abstinentiae, ita ut ab inaedia nimium adtritum cotidianam cum reliquis fratribus operam explere nequirit. Vnde, ut mos est monachorum, magnum ei inproperium inferebant, dicente sibi praesertim praeposito: "Qui non deliberat laborare, indigne postulat manducare". Dum autem hic assidue uriretur his exprobrationum verbis, vallem haud procul a monasterio conspicatur [...]. habitacula statuit [...].*

corbeau, mais il faut aussi participer à l'effort social collectif en travaillant. Cet ouvrage, lorsqu'il est représenté comme un moyen d'occuper les mains quand Dieu occupe l'esprit, est même vu comme un outil contre la débauche et les atteintes diaboliques, tout en, ce qui n'est pas vraiment mentionné car c'est plus pragmatique, contribuant aux besoins économiques du monastère.

Cette même importance sociale du travail se retrouve dans certaines Vies d'évêques ou de prêtres. En effet, avant de devenir le protecteur spirituel d'Orange, Eutrope travaille durement la terre pour aider la cité ravagée à se rétablir et assurer ainsi la survie de ses concitoyens. Nizier de Lyon, lui aussi, alors qu'il vient d'être ordonné prêtre, considère important de continuer à travailler de ses mains²⁸⁶, pour participer concrètement à l'œuvre de charité de l'Église en citant l'apôtre Paul : « Travaillez de vos mains pour avoir de quoi donner à ceux qui sont dans le besoin » (Ep. 4, 28).

III. L'écriture

À côté de ces activités propres à l'idéal monastique – mais aussi pratiquées par les saints prêtres et évêques –, quelques héros des Vies consacrent une partie de leur temps à l'écriture. Cette brique rhétorique s'inscrit dans la lignée de la biographie classique. De fait, il est fréquent de trouver un chapitre consacré aux activités intellectuelles dans les Vies de grands hommes, et les Vies d'écrivains et de philosophes auteurs comportent évidemment une telle rubrique.

Dans notre corpus, il existe une petite quantité de saints qui ont écrit. Pour tous, leur activité d'écrivain est au moins mentionnée²⁸⁷, bien que ce ne soit pas forcément en proportion de ce que l'on sait de leur œuvre par ailleurs.

²⁸⁶ V.Patr. XVIII, 2 : *Aetate quoque iam tricinarum praebiterii honore praeditus, nequaquam se a labore operis, quod prius gessit, abstenebat, sed semper manibus propriis operabatur cum famulis, ut apostoli praecepto compleret, dicentis : Laborate manibus, ut habeatis, unde tribuere necessitatem patientibus.* (À l'âge de trente ans, il fut revêtu de l'honneur de la prêtrise ; pour autant il ne se dispensa nullement de s'acquitter des tâches qu'il accomplissait auparavant, mais continua de travailler de ses mains avec les serviteurs, pour obéir à ce précepte de l'Apôtre : 'Travaillez de vos mains pour avoir de quoi donner à ceux qui sont dans le besoin'.)

²⁸⁷ La seule exception est la *Vie d'Orentius/Orens d'Auch*. L'explication pourrait cependant être que cette Vie concerne un autre Orens qui n'est pas le poète.

La première Vie à présenter un saint auteur est la *Vie d'Ambroise*. Paulin de Milan s'arrête relativement peu sur cet aspect du saint pourtant très prolifique, mais il consacre malgré tout quelques passages à ses habitudes d'auteurs. Il souligne le fait qu'il écrit usuellement sans secrétaire : « Il ne renonçait à la tâche d'écrire ses livres de sa propre main que lorsqu'il était atteint de quelque incapacité physique²⁸⁸ » et, au lieu de décrire le style d'Ambroise, rapporte une anecdote, dont il se dit le témoin :

Peu de temps en fait avant qu'il ne fût retenu au lit et alors qu'il dictait son commentaire du Psaume 34, je recueillais ce qu'il disait et le regardais, quand soudain une flamme en forme de petit bouclier lui recouvrit la tête, et peu à peu pénétra dans sa bouche comme un propriétaire dans sa maison. Après quoi son visage devint comme la neige, puis sa physionomie retrouva son allure habituelle²⁸⁹.

Ce miracle inspiré de la représentation de l'Esprit saint comme des langues de feu (Ac. 2, 3-4) et de la transfiguration du Christ (Mc 9, 3) vient souligner la qualité et la vérité doctrinale des propos d'Ambroise, puisqu'il n'écrit pas ses propres mots, mais ce que Dieu lui souffle. Pour que la scène soit claire pour le destinataire, Paulin en propose une exégèse qui confirme la lecture à en faire :

Pour moi, je rapportai ce que j'avais vu à l'honorable Castus, diacre, sous la responsabilité duquel je travaillais, et lui, rempli de grâce divine, m'apprit avec une lecture des Actes des Apôtres, que j'avais vu sur lui l'arrivée de l'Esprit Saint²⁹⁰.

Possidius, quelques années plus tard, décrit les activités d'écriture d'Augustin de manière plus classique : évoquant tout d'abord le succès des œuvres polémiques antihérétiques²⁹¹, il renvoie son lecteur à la bibliothèque d'Hippone où il pourra obtenir

²⁸⁸ V.Ambr. 38 : *Nec operam declinabat scribendi propria manu libros, nisi cum aliqua infirmitate corpus eius adtineretur.*

²⁸⁹ V.Ambr. 42 : *Ante paucos uero dies quam lectulo detineretur, cum quadragesimum tertium psalmum dictaret, me excipiente et uidente, subito in modum scuti breuis ignis caput eius cooperuit atque paulatim per os ipsius, tamquam in domum habitator, ingressus est; post quod facta est facies eius tamquam nix, postea uero reversus est uultus eius ad speciem suam.*

²⁹⁰ V.Ambr. 42 : *Ego uero id quod a me uisum fuerat honorabili uiro Casto diacono, sub cuius cura debebam, statim rettuli; at ille repletus gratia Dei Spiritus Sancti aduentum me in illo uidisse edocuit lectione Actuum Apostolorum.*

²⁹¹ V.Aug. 7 : *Et docebat et praedicabat ille, priuatim et publice, in domo et in ecclesia, salutis uerbum cum fiducia aduersus Africanas haereses [...]. Et hos eius libros atque tractatus mirabili Dei gratia*

des copies²⁹² et montre clairement l'organisation du saint qui reprend ses textes pour les corriger à la fin de sa vie :

Très peu de jours avant sa mort, il fit le relevé des livres qu'il avait dictés et publiés : d'une part ceux qu'il avait dictés, encore laïc, aux premiers temps de sa conversion, d'autre part ceux qu'il avait dictés étant prêtre, enfin étant évêque. Tout ce dont il reconnut qu'il l'avait dicté et écrit d'une manière non conforme à la règle de l'Église, aux temps où il connaissait moins bien les usages de l'Église pour les avoir moins goûtés, il le reprit et le corrigea de sa main. D'où sa rédaction de deux volumes avec pour titre *Révision de mes livres*. Il se plaignait que quelques frères lui eussent enlevé certains livres avant qu'il en eût fait une assez attentive correction - bien qu'il les eût corrigés par la suite. Sa mort, survenue trop tôt, lui fit même laisser imparfaits certains passages de ses livres. Dans son désir d'être utile à tous – à ceux qui avaient les capacités pour lire beaucoup de livres et à ceux qui ne les avaient pas), il fit un recueil d'extraits des deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, touchant les préceptes et interdictions divines régulant la vie morale, le fit précéder d'une préface et en fit un unique codex, afin qu'il fût lu de qui le désirait et qu'il y reconnût son degré d'obéissance ou de désobéissance à Dieu ; il voulut que cet ouvrage fût appelé le *Miroir*²⁹³.

procedentes ac profluentes, instructos rationis copia atque auctoritate sanctarum Scripturarum, ipsi quoque haeretici concurrentes cum catholicis ingenti ardore audiebant et, quisquis, ut uoluit et potuit, notarios adhibentes, ea quae dicebantur excepta describentes. (Et lui poursuivait, avec une confiance totale, son enseignement et sa prédication de la parole de salut, en public comme en privé, à la maison ou dans l'église, achevant ses livres contre les hérésies africaines [...]. Ses livres à lui et ses sermons se présentant et se répandant avec une grâce divine merveilleuse, armés de toute la rigueur intellectuelle ainsi que de l'autorité des saintes Écritures, les hérétiques eux-mêmes accouraient avec les catholiques pour les écouter dans un grand enthousiasme, et chacun, amenant des secrétaires, fit noter des extraits, comme il voulut et comme il put, même de simples propos.)

²⁹² V. Aug. 18. Passage cité et commenté p. ...

²⁹³ V. Aug. 28 : *Ante proximum uero diem obitus sui a se dictatos et editos libros recensuit, siue eos quos primo tempore suae conuersionis adhuc laicus, siue quos presbyter, siue quos episcopus dictauerat, et quaecumque in his recognouit aliter quam sese habet ecclesiastica regula a se fuisse dictata et scripta, cum adhuc ecclesiasticum usum minus sciret minus que sapuisset, a semetipso et reprehensa et correctata sunt; unde etiam duo conscripsit uolumina, quorum est titulus: "De recensione librorum". Praereptos etiam quosdam libros ante diligentem emendationem a nonnullis fratribus conquirebatur, licet eos postmodum emendasset. Imperfecta etiam quaedam suorum librorum praeuentus morte dereliquit. Quique prodesse omnibus uolens, et ualentibus multa librorum legere et non ualentibus, ex utroque diuino testamento, ueteri et nouo, praemissa praefatione praecepta diuina seu uetita ad uitae*

La Vie se place ainsi en dialogue avec le catalogue des textes d'Augustin, liant la nécessité de s'adonner aux deux lectures complémentaires. Le récit de la reprise de ses propres textes par le saint a une valeur informative, puisqu'il prépare le lecteur à ne rechercher que la dernière version des écrits d'Augustin, ceux qu'il a finalement approuvés et jugés corrects au plan doctrinal, et prévient les jugements négatifs sur les œuvres qu'il n'a pas pu retoucher. Dans le même temps, quand bien même les errements de jeunesse du saint ont été globalement passés sous silence par l'hagiographe, celui-ci appuie une vision de la sainteté qui passe par la progression et la correction, celle d'un converti.

La deuxième partie du passage qui traite des pénultièmes activités d'écriture d'Augustin se concentre sur l'aspect utile de ce dernier ouvrage, accessible à tous, avec une dimension éthique et catéchétique. La présentation de cette œuvre plus que toutes les autres de l'évêque d'Hippone dégage ce que l'hagiographe veut que l'on retienne de lui et que l'on retrouve dans les hagiographies postérieures, le profit de l'écriture pour les autres.

Les Vies de moines-évêques provençaux se centrent, effectivement, sur cet aspect, l'application pratique de la littérature sainte. Sans être un auteur aussi réputé, Honorat est aussi représenté dans l'acte d'écriture à travers sa correspondance :

A partir de ce moment, comme à l'envi, parvenait à Honorat, si caché qu'il se crût ou du moins qu'il espérait l'être, l'hommage d'un courrier arrivant de partout. Que de diversité, due à la fraîcheur de ses sentiments, dans sa façon d'y répondre ! Que de sérieux ! Que de charme ! Que de douceur ! D'où la si jolie formule d'un homme brillant aux yeux du monde, plus brillant encore dans le Christ, son émule en vertu, le bienheureux Eucher : ayant reçu de lui une lettre écrite de son désert sur des tablettes enduites de cire selon la coutume, au moment où il vivait dans l'île la plus proche de la sienne : « C'est son miel, dit-il, que tu as rendu à la cire²⁹⁴ ».

regulam pertinentia excerpfit, atque ex his unum codicem fecit, ut qui uellet legeret, atque in eo uel quam oboediens Deo inoboediens que esset agnosceret ; et hoc opus uoluit "Speculum" appellari.

²⁹⁴ V.Hon. 22 : *Hinc iam certatim ad illum, ut putabat aut certe ut optabat, latentem undique litterarum officia perlata sunt. Quibus ille quam nouis affectibus uariata reddebat, quam grauiam, quam blanda, quam dulcia ! Vnde pulcherrime splendidus mundo, splendidior in Christo, aemulus uirtutis suae*

Il s'agit cependant moins de présenter le fondateur de Lérins comme un auteur que comme un homme de relations.

Cette louange du style beau, mais surtout utile pour l'élévation spirituelle des autres se retrouve dans la *Vie d'Hilaire* par Honorat de Marseille.

L'hagiographe consacre plusieurs chapitres à chanter son héros en tant qu'auteur. Il commence par exalter son éloquence homilétique selon plusieurs critères. Il s'agit tout d'abord d'une langue magnifique définie par la métaphore du bijou²⁹⁵ qui est filée dans toute la *Vita*. Elle est ensuite utilitaire puisqu'elle nourrit spirituellement les fidèles, image évangélique qui fait aussi écho aux activités publiques de nourricier des saints²⁹⁶. Son style, enfin, sait s'adapter à l'éducation de ses interlocuteurs :

Si faisait défaut un public cultivé, il nourrissait en un style simple le cœur des gens incultes. Mais dès qu'il voyait arriver des personnes instruites, il s'animait, en son discours comme sur son visage, d'une certaine grâce inhabituelle ; il semblait se surpasser lui-même, au point que des auteurs éminents de cette époque qui brillèrent à tant de titres par leurs écrits, Silvius, Eusebius, Domnolus, enflammés d'admiration, n'ont pu retenir ces mots : « C'est avoir atteint, non pas la science, non pas l'éloquence, mais un je ne sais quoi de surhumain. » Que dire de plus ? Si un terme n'était donné d'en haut à son discours, il n'aurait pu s'arrêter de parler, tant la grâce débordait. Et la surprise et l'émerveillement grandissaient à tel point que son discours mettait au

beatus Eucherius, cum ab heremo in tabulis, ut adsolet, cera illitis, in proxima ab ipso degens insula, litteras eius suscepisset : « Mel, inquit, suum ceris reddidisti ».

²⁹⁵ V.Hil.Arel. 14 : *Temporalis vero eius praedicatio quantum flumen eloquentiae habuerit, quas sententiarum gemmas sculpsit, <ut> aurum supernorum sensuum repperit, argentum splendentis eloquii abundaverit, descriptionum varias picturas et rhetoricos colores expresserit, ferreum spiritualis gladii acumen in truncandis haereticorum uenenatis erroribus exercuerit, non dicam disserere, sed nec cogitare me posse protestor.* (Quant à sa prédication journalière, de quel fleuve d'éloquence elle était faite, quelles pierres précieuses elle taillait en ses formules, comment elle découvrait l'or des sens spirituels, elle débordait de l'argent d'une éloquence brillante, elle faisait ressortir les peintures variées et les couleurs rhétoriques des descriptions, elle maniait le tranchant de fer du glaive spirituel pour amputer les erreurs venimeuses des hérétiques, je confesse que je suis incapable, je ne dis pas de l'exposer, mais même de l'imaginer.)

²⁹⁶ V.Hil.Arel. 14 : *Sedilibus praeparatis in ieiunio ab hora diei sexta usque in eius decimam epulis plebem spiritalibus saginabat, pascendo esurire cogebat, esurientes nequaquam pascere desistebat. Nescio utrum satietas plus famem fidelium provocaret, an edendo plebem magis coegerit esurire, implens illud propheticum dictum : Qui edunt me adhuc esurient, et qui biberint me adhuc sitiunt.* (Au temps du jeûne, il faisait disposer des bancs, et de la sixième à la dixième heure du jour, il rassasiait son peuple de mets spirituels ; en les nourrissant, il creusait leur appétit ; mis en appétit, il ne laissait pas de les nourrir. Je ne sais si c'était plutôt le rassasiement qui stimulait la faim des fidèles, ou si lui, plutôt, avait creusé l'appétit du peuple en train de manger, accomplissant par là le mot du prophète : « Ceux qui me mangent auront encore appétit et ceux qui me boivent auront encore soif ».)

désespoir les plus experts des auteurs séculiers d'alors. Si bien que Livius, poète et auteur remarquable de cette époque, proclamait publiquement : « Si Augustin était venu après toi, on l'aurait jugé inférieur²⁹⁷ ».

Pour appuyer son point de vue, Honorat de Marseille n'hésite pas à insérer dans son texte les citations d'auteurs contemporains qui louent le style d'Hilaire. Le choix de la comparaison avec Augustin a toutefois deux valeurs : c'est un éloge littéraire, mais cela s'inscrit aussi dans le cadre de la défense de la figure polémique d'Hilaire²⁹⁸ dont la justesse de la doctrine est sous-entendue par cette mise en parallèle avec celui qui a combattu le pélagianisme.

Le tableau est complété par une liste des œuvres du saint, de nouveau commentées grâce aux citations louangeuses d'autres auteurs :

Et certes, son talent peut être reconnu sans hésitation à ces œuvres que, dans une même ardeur à s'exprimer, il conçut, mit au jour, agrémenta, fit paraître : à savoir la Vie de l'évêque Honorat, les homélies données pour les fêtes tout au long de l'année, l'exposition du symbole à apprendre, plus des lettres en quantité, et enfin des vers jaillissant avec feu. Et pour que l'on n'aille pas croire que mes affirmations sont fausses, j'ai cru devoir apporter le témoignage du bienheureux évêque Eucher qui, après avoir reçu de lui un livre en prose et en vers, répondit ainsi : « Et bien que tu sois brillant par l'éloquence, brillant par l'esprit ; bien que tu apparaises jeune par les années, vieillard par les vertus ... » Et Auxiliaris, auteur d'une éloquence toute romaine : « Il est difficile de dire combien m'a été précieuse la lettre de ta Sainteté, dans laquelle j'ai reconnu une éloquence éprouvée, bien digne du premier rang que tu tiens dans les autres œuvres de la modestie

²⁹⁷ V.Hil.Arel. 14 : *Si peritorum turba defuisset, simplici sermone rusticorum corda nutriebat. At ubi instructos superuenisse uidisset, sermone, uultu pariter in quadam gratia insolita excitabatur, se ipso celsior apparebat, ut eiusdem praelati auctores temporis, qui suis scriptis meritissime claruerunt, Siluius, Eusebius, Domnolus, admiratione succensi in haec uerba proruperint : « Non doctrinam, non eloquentiam, sed nescio quid supra homines consecutum. » Quid plura dicam ? Nisi dicendi pausa desuper eidem aduenisset, sermonem finire non potuit, tanta gratia exundante et miraculo ex stupore crescente, ut peritissimis desperationem tunc auctoribus saeculi eius inferret oratio, in tantum ut Liuius, temporis illius poeta et auctor insignis, publice proclamaret : « Si Augustinus post te fuisset, iudicaretur inferior. »*

²⁹⁸ Nous détaillons la polémique autour d'Hilaire au chapitre 4 (II. 3. 3) et évoquons plus amplement la question de la grâce dans cette *Vita* au chapitre 10 (III. 1. 6).

et de l'honnêteté. Pardonne à celui qui s'applique à dire moins de toi, car la vertu rougit toujours quand on parle d'elle, puisque précisément cette forme de modestie est une part importante de la vertu.²⁹⁹ »

Eucher et Auxiliaris sont ici convoqués comme garants, mais ce qu'ils appuient n'est pas que le talent littéraire d'Hilaire. Honorat de Marseille choisit des citations qui sont autant un éloge de l'éloquence du saint que de ses vertus morales. Cette présentation du style littéraire s'inscrit donc fortement dans le contexte global de la défense de la figure polémique de l'évêque d'Arles.

L'hagiographe finit la scène en décrivant comment, matériellement, Hilaire procède pour écrire : sa particularité est d'associer dictée et travail manuel. Il ne s'agit donc pas d'écrire simplement, mais d'occuper ses mains même pendant le travail intellectuel qui est, lui, l'une des bases de la vie monastique, ce qui lui vaut encore une fois l'éloge d'un poète contemporain :

Peut-être croirait-on que je raconte des choses inouïes, si je ne les confirmais par les dires, les écrits et les témoignages d'hommes éminents. Une fois installés siège et table, on apportait livre et filets, et le secrétaire était prêt. Le livre offrait la nourriture à l'esprit : la main courait rapide, enchaînant les mailles ; à la fois les doigts du secrétaire étaient levés et l'œil parcourait la page. Survenant alors, saint Edesius, homme très versé dans l'éloquence de la rhétorique et l'art de la métrique, fut rempli de stupeur et d'admiration, et il exprima ainsi sa joie :

J'ai vu, moi, indigne témoin pour un tel éloge,
de longs soleils vaincus par un labeur incessant.

Le travail du maillage imposait la variation de l'horaire,

²⁹⁹ V.Hil.Arel. 14 : *Et licet gratia eius ex his operibus, quae eodem dicendi impetu concepit, genuit, ornavit, protulit, possit absque haesitatione dinosci : Vita scilicet antistitis Honorati, homeliae in totius anni festiuitatibus expeditae, symboli expositio ambienda, epistolarum vero tantus numerus, versus etiam fontis ardentis ; et ne quis me aestimet falsa fortassis adserere, testimonium beati Eucherii episcopi iustum credidi adhibendum, qui eius uolumine prosa versuque percepto ita respondit : « Et tu licet sis clarus eloquio, clarus ingenio, tu licet praeferas annis iuvenem, moribus senem. » Et Auxiliaris auctor Romanae facundiae : « Dictu difficile est, quanti mihi pretii fuerint litterae sanctitatis tuae, in quibus ita expertam facundiam recognoui, sicut tenes in aliis modestiae morumque operibus principatum. Ignosce de te studiose minora dicenti, quia semper in praedicatione sui uirtus erubescit, cum hoc ipsum uerecundiae genus pars magna uirtutis sit. »*

Chapitre 8

Mais le changement d'activité ne mettait pas fin aux prières.

J'ai peine à croire qu'ainsi en un même moment

Quelqu'un maille et dicte, fasse relire et approuve ce qui est lu,

Et qu'en cela, de la bouche, de la main, il joigne action, attention, éloquence³⁰⁰ ».

Cette longue citation poétique fait d'Hilaire un vrai moine et auteur, mais l'admiration qu'il reçoit souligne surtout le caractère absolument exceptionnel de cette combinaison qui n'est pas accessible à tous et prouve la nature singulière du saint. Dans une optique plus exemplaire, il s'agit de souligner que l'écriture n'est pas une fin en soi, mais un plus pour qui est capable de l'associer à l'idéal monastique.

Césaire d'Arles est également montré dans son activité d'auteur de sermons, mais moins dans leur écriture que dans leur diffusion, toujours dans un but avant tout catéchétique :

Il composa aussi des sermons en fonction des fêtes et des lieux, mais également contre le mal de l'ivresse et de la débauche, contre la discorde et la haine, contre la colère et l'orgueil, contre les sacrilèges et les haruspices ; de même contre les rites très païens des calendes et contre les augures, les adorateurs d'arbres, de sources et contre divers vices. Il les tenait prêts de telle sorte que si un de ses visiteurs lui en demandait, non seulement il ne refusait pas de lui en fournir mais, même s'il ne manifestait pas le désir d'en recevoir, il les

³⁰⁰ V.Hil.Arel. 15 : *Inaudita forsitan crederer replicare, nisi hoc magnorum virorum dictis, scriptis testimoniisque firmarem. Sedili mensaque apposita liber ingerebatur et retia adstante notario. Liber praebebat animo cibum, manus nectendi uelocitate currebat ; notarii simul ferebantur articuli et oculus paginam percurrerebat. Adueniens sanctus Edesius, rethoricae facundiae et metricae artis peritissimus uir, stupens et admirans haec laetus effudit :*

*Vidi ego, nec dignus tanta ad praeconia testis,
Prolixos sole<s> iugi cessisse labori ;
Nectendi ratio varias iniunxerat horas,
Nec finem precibus mutatus fecerat actus ;
Credere uix possum quemquam sic tempore eodem
Nectere dictantem, relegendo, lecta fatendo,
Ore, manu simul hoc operari, adtendere, fari.*

lui offrait néanmoins et les lui apportait en personne, pour qu'il les lise³⁰¹.

Cette description de Césaire en auteur n'accorde aucune importance au processus d'écriture, il s'agit avant tout de montrer le devenir de ses textes. La brique littéraire est alors totalement tournée vers le destinataire et non vers le créateur.

Dans les mêmes années, du côté africain, l'hagiographe de Fulgence de Ruspe alterne entre deux façons de présenter les œuvres de son héros. S'il insiste sur la construction rhétorique et le raisonnement du saint quand il s'agit des ouvrages doctrinaux³⁰², il aborde toutefois le reste de son œuvre sous l'angle du service rendu aux autres. Ainsi, Fulgence devient-il porte-parole de ses collègues aux conciles³⁰³ et écrit-il, comme Césaire, des homélies pour ses confrères évêques :

En dehors de ces écrits, qui traitaient des questions d'ordre général, Fulgence eut l'occasion d'en composer d'autres du même genre pour des cas particuliers. Un évêque voulait-il reprendre ou exhorter le troupeau dont il était éloigné, il allait prier Fulgence de lui prêter le secours de sa parole, et c'était par l'intermédiaire de l'évêque

³⁰¹ V.Caes. I, 55 : *Praedicationes quoque congruas festiuitatibus et locis, sed et contra ebrietatis ac libidinis malum contraque discordiam et odium, contra iracundiam atque superbiam, contra sacrilegos et aruspices, contra kalendarum quoque paganissimos ritus, contraque augures, lignicolas, fonticolas, diuersorumque uitia fecit, easque ita parauit, ut si quis aduenientium peteret, non solum non abnuerit inpertire sed et si minime suggereret ut deberet accipere, offerret ei tamen et importaret ipse quae legeret.*

³⁰² V.Fulg. 21 : *longissimae narrationis ineptias per obiectionum capitula diuidens, responsiones subiecit breues, probabiles, necessarias, auctoritate testimoniorum graues et totius rationis lumine radiantes.* (Il divise par chapitres les objections absurdes contenues dans un très long exposé et y joint des réponses courtes, probantes, irréfutables, écrasantes par l'autorité des témoignages et de la plus lumineuse logique).

³⁰³ V.Fulg. 18, 41 : *Huic etiam, quandocumque transmarinis litteris de fide uel de diuersis quaestionibus interrogabantur episcopi, respondere pro omnibus ab omnibus imponebatur. Ita, sicut sanctae memoriae Aurelius Carthaginensis antistes Ecclesiae, inter sua priuilegia meruit ut litteras Africano concilio dandas solus ipse scriberet, sic iste meruerat ut litteras ex illo concilio dirigendas solus ipse dictaret. Sexaginta quippe et amplius episcopos tunc catena ligabat exilii, quorum lingua et ingenium beatus Fulgentius episcopus fuit. Propterea quandocumque rescribebant consulentibus, episcoporum cunctorum nomina dicebantur in titulo, sed solius beati Fulgentii sermo tenebatur in stilo.* (C'est encore lui que l'on chargeait, à l'unanimité, de répondre au nom de tous, à ceux qui, par-delà les mers, écrivaient aux évêques pour les consulter sur la foi ou sur d'autres questions. Aussi, de même que le chef de l'Église de Carthage, Aurélius, de sainte mémoire, entre autres privilèges, mérita celui de rédiger les lettres du concile d'Afrique, ainsi Fulgence mérita, lui aussi, de rédiger, sans le secours de personne, celles qui devaient être envoyées par le concile de Sardaigne. Plus de soixante évêques étaient, alors, retenus dans les chaînes de l'exil. Le bienheureux Fulgence inspirait leurs décisions et parlait pour eux. Aussi, quand ils répondaient à des consultations, les noms de tous les évêques figuraient dans le titre de la lettre, mais c'est Fulgence seul qui en était le véritable auteur.)

de Ruspe qu'il remplissait les devoirs de sa charge. O homme admirable, qui n'était pas né uniquement pour son bien mais pour l'utilité de tous³⁰⁴ !

La dernière Vie chronologiquement à posséder cette brique littéraire est la *Vie d'Hilaire de Poitiers* de Venance Fortunat. Le passage est situé presque tout à la fin du texte et s'insère dans l'éloge final du saint avant la mention de sa mort :

Mais qui chercherait à dérouler l'abondance de son esprit jaillissant ou tenterait d'égaliser ses mots avec les siens ? Qui dirait comment ce grand homme a composé, d'un style ample, des livres sur la trinité indivisible ou a dévoilé le sens des poèmes de David un par un avec une plume élevée ? Qui dirait combien il fut prophétique dans son discours, profond dans sa composition, éloquent dans ses textes, admirable dans ses vertus, versatile dans ses constructions, précis dans sa conclusion, prudent comme le serpent, selon ce que dit le prophète, mais sans manquer de la grâce de la colombe, sel qui assaisonne l'esprit, fontaine d'éloquence, trésor de connaissance, lumière de la doctrine, défenseur de l'Église, protecteur contre l'ennemi ? Qui lit ses mots croit qu'ils ont été moins prononcés que tonnés. C'était une sagesse au-delà de celle des hommes que de parler avec tant de prudence de religion³⁰⁵.

Comme dans la plupart des Vies précédentes, l'évocation des œuvres d'Hilaire, par leur thème, est assez précise pour qu'un lecteur intéressé puisse les reconnaître. La description du style du saint, toutefois, appartient entièrement au registre encomiastique, avec une accumulation de qualités, tant de forme que de fond. Ces dernières, en

³⁰⁴ V.Fulg. 18, 42 : *Praeter istas quoque publice tractatas epistulas, si quis forte ex ipsis episcopis absentem plebem suam corrigere uel monere uoluisset, ad beatum Fulgentium suppliciter accedebat et per ministerium linguae eius officium suae dispensationis implebat. O mirabilem uirum non sibi soli, sed omnibus natum !*

³⁰⁵ V.Hil.Pict. 14, 50-51 : *Quis uero abundantiam rigantis ingenii contendat euoluere, aut eius uerba uerbis ualeat exaequare? Qualiter ille indiuisae trinitatis libros stilo tumente contexit, aut scripturam Dauitici carminis sermone coturnato per singula reserauit? Quam fuit in dissertatione prouidus, in tractatu profundus, per litteraturam eloquens, per uirtutem mirabilis, in complexionibus multiplex, in resolutione subtilis, astutus iuxta prophetam ut serpens, columbae simplicis gratiam non amittens, conditi sal ingenii, fons loquendi, thesaurus scientiae, lux doctrinae, defensor ecclesiae, hostium propugnator. Cuius dieta qui legerit non credit dicere sed tonare. Hoc fuit ultra homines sapere tam caute de religione censere.*

particulier, cherchent à faire équivaloir la parole d'Hilaire avec celle des prophètes. Ce parallèle peut s'expliquer, ici, par les conditions dans lesquelles Hilaire a vécu et écrit : exilé pour sa défense de la doctrine orthodoxe, il est quelqu'un dont la voix a été menacée, comme celle des prophètes. La deuxième allusion aux prophètes, à propos des caractères du serpent et de la colombe, semble plutôt être un glissement de l'hagiographe puisque l'expression évoque plutôt les paroles du Christ en Mt 10, 16, quand celui-ci envoie les soixante-douze disciples en mission.

La fin du passage, de manière très originale dans une *Vita*, insère l'œuvre théologique d'Hilaire dans la liste des éléments qui font de lui un saint, ce qui est une valorisation sans égale dans notre corpus du saint comme auteur. Cela peut s'expliquer par l'écart temporel entre la vie sur terre d'Hilaire et la rédaction de sa *Vita*. Il n'est pas question pour Fortunat, comme dans ses autres Vies, de récolter des témoignages directs ou d'utiliser les siens propres. L'une des meilleures sources de l'hagiographe reste alors l'œuvre écrite du saint, celle qui l'a fait suffisamment connaître pour que l'on puisse avoir envie d'écrire sa Vie deux siècles après sa mort.

IV. Le catalogue des vertus

La dernière grande brique littéraire que nous allons évoquer avant celle de la mort est le catalogue des vertus.

Ce *topos* n'est pas une invention du genre de la Vie de saint. En effet, il s'agit d'une rubrique déjà présente dans certaines biographies classiques et d'un sujet dont l'éloge peut s'emparer, si ce n'est pas l'élément organisateur du plan. L'hagiographie hérite donc de cette brique rhétorique mais y apporte deux modifications majeures : il n'y a que des qualités et pas de défauts (ce qui est un point commun avec l'éloge) et les vertus choisies sont, bien évidemment, celles qui importent le plus pour le christianisme.

Il s'agit bien souvent d'un redoublement de l'exposé des vertus innées que le saint possède dès la naissance ou dès l'enfance, dont nous avons déjà parlé auparavant³⁰⁶.

Si cette rubrique du catalogue des vertus est fréquente dans les siècles suivants, au moment de la rédaction des *Vitae* de notre corpus, elle est beaucoup moins nettement

³⁰⁶ Cf. chapitre 5 (III. 3).

définie. Les vertus sont souvent réparties au cours des Vies, au début ou à la fin des différentes vignettes de la vie du saint.

Les passages plus spécifiquement consacrés à un exposé des qualités morales du saint possèdent, au sein du corpus, des ampleurs différentes. Les premières Vies se contentent d'une phrase qui contient une petite énumération de vertus : c'est le cas dans les Vies d'Hilarion³⁰⁷ et de Just³⁰⁸.

Plus souvent, les qualités morales sont entrelacées avec l'exposé de l'ascèse ou des habitudes qui est une incarnation pratique de certaines d'entre elles, en particulier l'abstinence, la chasteté, la constance et la persévérance. C'est ce que choisit de faire Sulpice Sévère dans la *Vie de Martin* :

Car même s'il est vrai que ses faits et gestes ont pu tant bien que mal être exprimés avec des mots, sa vie intérieure, sa conduite quotidienne, son âme toujours tendue vers le ciel, jamais - je le confesse en vérité - jamais aucun discours ne les exprimera. Je veux dire cette persévérance et cette juste mesure dans l'abstinence et dans les jeûnes, cette capacité à veiller et à prier, à y passer ses nuits aussi bien que ses jours, à ne laisser sans le remplir de l'œuvre de Dieu aucun moment où il se soit permis le repos ou l'activité, ou même la nourriture ou le sommeil, si ce n'est dans la mesure où les exigences de la nature l'y contraignaient. Je l'attesterai en vérité : même si Homère en personne surgissait, comme on dit, du fond des enfers, il ne pourrait pas exposer tout cela. Tant il est vrai qu'en Martin tout est trop grand pour pouvoir être formulé avec des mots. Jamais aucune heure ni aucun instant ne se sont écoulés sans qu'il s'adonnât à la prière ou s'appliquât à la lecture ; et pourtant, même au milieu de sa lecture ou de n'importe quelle autre action, jamais il ne donnait de relâche à son esprit en prière. Rien d'extraordinaire à cela : selon l'habitude des forgerons qui frappent sur

³⁰⁷ V.Hilarion. 20 : *Mirentur alii signa eius et portenta, quae fecit, mirentur incredibilem abstinentiam, scientiam, humilitatem.* (D'autres peuvent admirer les miracles et les prodiges qu'il a faits, ils peuvent admirer chez lui une abstinence, une science, une humilité incroyables.)

³⁰⁸ I V.Iust. 1. 2-6 ; II V.Iust. 1, III V.Iust. 3 : *quam tanta puritate, modestia, pietate, patientia per multos rexit annos, tanta circa pauperes cura, tanta diuinorum mandatorum observantia, ut etiam magnificos atque praestantes illos Domini sacerdotes omni praeiret gratia uirtutum.* (avec combien de pureté, de modestie, de piété, de patience, il dirigea [l'Église de Lyon] pendant de nombreuses années, combien de souci des pauvres, combien d'observance des commandements divins, de telle sorte que, même, la grâce de ses vertus dépassait en tout les magnifiques et éminents prêtres du Seigneur.)

leur enclume dans l'intervalle de leur travail, en quelque sorte pour alléger leur peine, ainsi Martin priait sans cesse, même quand il avait l'air de faire autre chose. Ah ! l'homme heureux, en vérité, en qui il n'était point de tromperie : ne jugeant personne, ne condamnant personne, ne rendant à personne le mal pour le mal. Car telle était la patience dont il s'était armé contre toutes les offenses : ayant la plénitude du sacerdoce, il se laissait outrager impunément même par les derniers des clercs, et jamais il ne les destitua pour cela de leurs fonctions ou ne les écarta de son affection, pour autant qu'il ait dépendu de lui. Jamais personne ne l'a vu en colère, ni ému, ni affligé, ni en train de rire. Toujours égal à lui-même, le visage rayonnant d'une joie pour ainsi dire céleste, il avait l'air étranger à la nature humaine. Jamais il n'y avait que le Christ sur ses lèvres, que la bonté, la paix, la miséricorde en son cœur. Souvent, même, son habitude était de déplorer les fautes de ceux qui se montraient ses détracteurs et qui, tandis qu'il demeurait paisiblement dans la retraite, le déchiraient de leurs langues empoisonnées et de leurs crocs de vipères³⁰⁹.

Le catalogue est ici dynamisé par des commentaires et prend la forme d'un éloge. En effet, il est placé à la fin de la *Vita*, juste avant la conclusion métalittéraire, et vient récapituler ce qui a été illustré par des vignettes actives auparavant.

La même structure apparaît dans la *Vie d'Ambroise* de Paulin de Milan. Juste avant le récit de sa mort, l'hagiographe consacre quelques chapitres à rassembler les qualités

³⁰⁹ I V.Mart. 26-27 : *Nam etsi facta illius explicari uerbis utcumque potuerunt, interiorem uitam illius et conuersationem cotidianam et animum caelo semper intentum nulla umquam, uere profiteor, nulla explicabit oratio. Illam scilicet perseuerantiam et temperamentum in abstinentia et in ieiuniis, potentiam in uigiliis et orationibus, noctesque ab eo perinde ac dies actas, nullumque uacuum ab opere Dei tempus, quo uel otio indulserit uel negotio, sed ne cibo quidem aut somno, nisi quantum naturae necessitas coegit. Vere fatebor, non si ipse, ut aiunt, ab inferis Homerus emergeret, posset exponere ; adeo omnia maiora in Martino sunt, quam ut uerbis concipi queant. Numquam hora ulla momentumque praeteriit quo non aut orationi incumberet aut insisteret lectioni, quamquam etiam inter legendum, aut si quid aliud forte agebat, numquam animum ab oratione laxabat. Nimirum, ut fabris ferrariis moris est, qui inter operandum pro quodam laboris leuamine incudem suam feriunt, ita Martinus, etiam dum aliud agere uideretur, semper orabat. O uere uir beatus, in quo dolus non fuit : neminem iudicans, neminem damnans, nulli malum pro malo reddens. Tantam quippe aduersum omnes iniurias patientiam adsumpserat, ut, cum esset summus sacerdos, inpune etiam ab infimis clericis laederetur, nec propter id eos aut loco umquam amouerit aut a sua, quantum in ipso fuit, caritate reppulerit. Nemo umquam illum uidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem ; unus idemque fuit semper : caelestem quodammodo laetitiam uultu praeferens, extra naturam hominis uidebatur. Numquam in illius ore nisi Christus, numquam in illius corde nisi pietas, nisi pax, nisi misericordia erat. Plerumque etiam pro eorum, qui illius obtretractores uidebantur, solebat flere peccatis, qui remotum et quietum uenenatis linguis et uiperio ore carpebant.*

du saint, qualités qu'il fait correspondre aux commandements divins en associant chaque habitude morale d'Ambroise à une citation biblique comme, par exemple, au chapitre 39 (Rm 12, 15) :

Il allait aussi *se réjouissant avec ceux qui étaient dans la joie, pleurant avec ceux qui pleuraient*, tant il est vrai qu'il pleurait chaque fois que quelqu'un lui avait avoué ses fautes en vue de recevoir pénitence et qu'il l'amenait à pleurer lui-même ! On eût dit qu'il était à terre avec celui qui était à terre³¹⁰.

Suit alors une longue réflexion sur le rôle de l'évêque qui doit être intercesseur plus qu'accusateur sur le modèle d'Ambroise, appuyée elle aussi sur le texte biblique (2 Co 2, 8 ; Pr 18, 17 ; He 4, 13 ; Ez 18, 23 ; 2S 12, 13 ; Ps 101, 10).

Nous retrouvons une construction semblable dans la *Vie d'Honorat*, véritable *laudatio funebris*. Après avoir narré la mort du saint aux chapitres 33 à 35, Hilaire, l'hagiographe, conclut son texte par une exaltation des vertus de l'évêque, au chapitre 37, qui se conjugue avec le rappel de son ascèse³¹¹.

³¹⁰ V.Ambr. 39 : *Erat etiam gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus; siquidem quotienscumque illi aliquis ob percipiendam paenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat ut etiam illum flere compelleret: videbatur enim sibi cum iacente iacere.*

³¹¹ V.Hon. 37 : *Habet et pax martyres suos, Christi enim tu perpetuus, quamdiu in corpore moratus es, testis fuisti. Illud enim stupendum quondam adolescentiae tuae robur, perpetuo abstinentiae rigore tenuatum, et in illam quam uidimus, aspectus licet decore seruato, exilitatem redactum, crux utique quotidiana consumpsit ; quam tamen sine ulla semper notabili superstitione seruasti, omnes semper nimietates et cognatum nimietatibus gloriae fugiens appetitum. Numquam in tuo ore nisi pax, nisi castitas, nisi pietas, nisi caritas ; numquam in corde nisi horum omnium fons Christus habitauit, qui tibi et per te plurimis caritatis, gaudii, pacis, longanimitatis, bonitatis, benignitatis, fidei, modestiae, continentiae fructus ministravit, exuberantes in multiplicem copiam et multorum salutem et gaudia, ut non immerito illi cantaueris : qui timent te uidebunt me, et laetabuntur ; cui semper omne conuersationis tuae bonum adscripsisti, illud adsidue tibi ac tuis ingerens : quid enim habes quod non accepisti ? aut, si accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ? Sed hoc magis tuum erat uitae tuae bonum quo magis tuum negabas. (La paix aussi a ses martyrs : toi, tu as été témoin du Christ, aussi longtemps que tu es demeuré dans ton corps. D'une étonnante vigueur jadis en ton adolescence, affaibli par la rigueur continue de l'abstinence, réduit à cette minceur diaphane que nous avons vue, ce corps, bien que tes traits eussent conservé toute leur beauté, se trouva réduit à rien par la croix de chaque jour ; et tu l'as assumée, cependant sans aucune des exagérations toujours à redouter, fuyant toujours tous les excès et un goût pour la gloire, apparenté aux excès. Jamais sur tes lèvres il n'y eut que paix, que chasteté, que piété, que charité ; jamais dans ton cœur n'habita que le Christ, source de toutes ces vertus. C'est lui qui te dispensa et, par toi, à un très grand nombre d'autres les fruits « de la charité, de la joie, de la paix, de la longanimité, de la bonté, de la bienveillance, de la foi, de la simplicité, de la chasteté », fruits qui produisent en abondance un foisonnement de dons de toute sorte, salut et joie pour beaucoup. Ainsi non sans raison as-tu pu lui chanter : « Ceux qui te craignent me verront et se réjouiront. » C'est à lui que tu as toujours imputé le bien de toute ta vie, te pénétrant sans cesse de cette parole, toi et les tiens : « Qu'as-tu, que tu n'aies reçu ? Ou bien, si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ? » Mais le bien de ta vie était d'autant plus tien que tu le refusais davantage comme tien.)*

Cette brique à cheval entre la présentation des habitudes et le tableau des vertus se retrouve dans nombre de Vies suivantes, soit également placée près de la fin du texte (Achivus d'Agaune³¹², Séverin du Norique³¹³, Marcel³¹⁴, Germain de Paris³¹⁵, Radegonde³¹⁶), soit au milieu du texte (Antoine de Lérins³¹⁷, Lautein³¹⁸, Gall³¹⁹), soit plus avant, en amont du récit des activités du saint (Hilaire d'Arles³²⁰, Aubin³²¹, Brachion³²²).

Quelques Vies toutefois proposent une présentation des vertus comme une véritable liste. On retrouve cela dans la réécriture versifiée de la *Vie de Martin*³²³ par Paulin ainsi que dans les Vies de Césaire³²⁴, de Lubin³²⁵ et d'Eptade³²⁶, au VI^e siècle. L'illustration la plus frappante de cette forme de l'énumération se trouve dans la *Vie de Geneviève*. En effet, l'hagiographe, après une première présentation de la pureté de cœur de la sainte appuyée sur des allusions bibliques, emprunte une liste de vertus allégoriques au *Pasteur* d'Hermas :

Toutes les fois qu'elle contempla le ciel, elle fut baignée de larmes. Et comme elle avait le cœur pur, on croyait d'elle aussi ce que l'évangéliste Luc décrit à propos du très bienheureux Étienne, qu'elle voyait les cieux ouverts et notre Seigneur Jésus Christ debout à la droite de Dieu, puisque ce n'est pas pour rien que le Seigneur a fait cette promesse : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ». Les douze vierges spirituelles que décrit Hermas - dit aussi le Pasteur - ne la quittèrent en aucune manière, elles sans qui ni vierge ni pénitent ne peut trouver sa place à Jérusalem, dans la construction de la cité ; et voici leurs noms : Foi, Abstinence, Patience, Générosité, Simplicité,

³¹² V.Abb.Acaun. 9.

³¹³ V.Seu.Nor. 39.

³¹⁴ V.Marc.Paris. 4, 14.

³¹⁵ V.Germ.Paris. 72-73 .

³¹⁶ II V.Rad. 8-9.

³¹⁷ V.Ant.Lerin. 23-24

³¹⁸ V.Laut. 13.

³¹⁹ V.Patr. VI, 4.

³²⁰ V.Hil.Arel. 10

³²¹ V.Alb. 6, 16-17

³²² V.Patr. XII, 3.

³²³ Le catalogue des vertus n'est pas à la fin du texte, mais à la fin de la réécriture de la *Vita*, avant celle du *Dialogue* : II V.Mart. III, 411-458

³²⁴ V.Caes. I, 45.

³²⁵ V.Leob. 16.

³²⁶ V.Ept. 6.

Intégrité, Concorde, Charité, Discipline, Chasteté, Vérité et Prudence.

Elles furent inséparables et indissociables de Geneviève³²⁷.

Par la référence littéraire au *Pasteur d'Herma*, œuvre parfois intégrée au canon biblique³²⁸, l'hagiographe propose une liste de vertus qui se veut exhaustive et qui a l'ambition de servir de guide moral à qui désire devenir saint.

Les vertus les plus souvent mises en valeur par les chapitres qui leur sont consacrés correspondent à des influences diverses sur ce qui fait la sainteté du héros du texte. On retrouve en effet dans ces listes des vertus typiquement romaines, considérées comme des piliers du *mos maiorum*³²⁹ : c'est le cas de la *fides* ou de la *pietas*, de la frugalité (*frugalitas*) ou de la discipline (*disciplina*). D'autres font partie des vertus des bons dirigeants, telle la clémence (*clementia*).

Ces vertus des saints sont aussi celles que les courants philosophiques antiques considèrent comme majeures. C'est en particulier le cas des vertus cardinales³³⁰ : la prudence (*prudentia*, avec parfois *sapientia* en synonyme), la justice (*iustitia*), le courage (*fortitudo*) et la tempérance (*temperantia*). Les quatre vertus³³¹, définies par Platon dans *La République*³³² avant d'être détaillées par Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*³³³ et Cicéron dans le *De l'Invention*³³⁴, sont ensuite largement reprises par les Pères de l'Église³³⁵ avant de se retrouver dans nos Vies.

Mais, plus largement, l'ensemble de ces vertus de l'époque classique est relu sous l'angle du christianisme et adapté à la vie chrétienne et, quand c'est le cas, monastique. C'est notamment le cas de la *pietas*, de *l'oboedientia* ou de la *fides*, qui prennent un sens plus spirituel que civique. La constance, en particulier, si elle correspond en partie à

³²⁷ V.Gen. 16 : *Quociens caelum conspexit, tociens lacrimata est. Et cum esset mundo corde, quemadmodum Lucas euangelista discipulit de beatissimo Stephano, ita et haec credebatur caelos apertos videre et dominum nostrum Iesum Christum stantem ad dexteram Dei, quoniam irritum non est promissum Domini, quo ait : Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Duodecim autem uirgines spirituales, quas Hermas discipulit, qui et Pastor nuncupator, nequaquam ab ea discesserunt, sine quibus siue uirgo siue penitens in Hierusalem, que aedificatur ut ciuitas, quoabtari non potest, que nominantur ita : Fides, Abstinencia, Patientia, Magnanimitas, Simplicitas, Innocentia, Concordia, Caritas, Disciplina, Castitas, Veritas et Prudentia. Haec fuerunt indissolubiles et indivise Genuuefe.*

³²⁸ C'est notamment ce que dit Irénée (Joly, 1968).

³²⁹ Montanari, 2008 ; Iacoboni, 2015 ; Lemennais, 2023.

³³⁰ Préaux, 1969 ; Doignon, 1988 ; Ferretti *et al.*, 2020.

³³¹ À propos des vertus cardinales dans l'hagiographie postérieure, voir Bejczy, 2004.

³³² Platon, *La République*, 427e.

³³³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III.6–V.2.

³³⁴ *De inventione* II, LIII et le *De officiis* (I, V et sqq).

³³⁵ Ambroise, *Commentaire sur Luc*, V, 62 ; Augustin, *Sur les mœurs de l'Église*, XV.

l'apatheia stoïcienne, a surtout pour modèle la *Vie d'Antoine* qui définit ainsi le caractère du moine :

Quant à son âme, elle était dans un état de pureté. Elle n'était ni resserrée par la tristesse, ni relâchée par le plaisir, ni sujette au rire ou au chagrin. Quand il avait vu la foule, il n'avait pas été troublé, et quand tant de gens le saluaient, il ne s'était pas réjoui, mais il était resté parfaitement égal à lui-même, comme quelqu'un que gouverne la raison et qui se trouve dans son état naturel³³⁶.

C'est cette éthique monastique qui se retrouve dans la *Vie de Martin* au cœur du portrait de son caractère que l'hagiographe propose au chapitre 27 :

Jamais personne ne l'a vu en colère, ni ému, ni affligé, ni en train de rire. Toujours égal à lui-même, le visage rayonnant d'une joie pour ainsi dire céleste, il avait l'air étranger à la nature humaine³³⁷.

Sulpice Sévère ajoute à la *Vie d'Antoine* une explication spirituelle : Martin est presque en dehors de la nature humaine. Cela correspond à la description de la vie monastique comme une vie angélique et du monastère comme un paradis sur terre. Celui qui mène la vie de moine est déjà presque au ciel.

Mais, avant tout, ce sont des vertus bibliques que possèdent les saints : les vertus théologiques (foi *fides*, espérance *spes* et charité *caritas*) définies par Paul (I Co 13, 13) et les vertus que le Christ attribue dans les Évangiles à ceux qui méritent le royaume de Dieu que possèdent les saints. Ainsi, beaucoup de héros des Vies correspondent à plusieurs figures évoquées dans la liste des Béatitudes (Mt 5). La Vie de Martin de Sulpice, en particulier, construit intégralement son catalogue des vertus sur celles du sermon sur la montagne. Le saint a « faim et soif de justice » : « Ah ! l'homme heureux, en vérité, en qui il n'était point de tromperie³³⁸ », il est « miséricordieux » : « ne jugeant personne, ne

³³⁶ Ath., V.Ant. 14 : Τῆς δὲ ψυχῆς πάλιν καθαρὸν τὸ ἦθος. Οὔτε γὰρ ὡς ὑπὸ ἀνίας συνεσταλμένη ἦν, οὔτε ὑφ' ἡδονῆς διακεχυμένη οὔτε ὑπὸ γέλωτος ἢ κατηφείας συνεχομένη. Οὔτε γὰρ ἐωρακῶς τὸν ὄχλον ἐταράχθη οὔτε ὡς ὑπὸ τοσούτων κατασπαζόμενος ἐγεγῆθει, ἀλλ' ὅλος ἦν ἴσος, ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος καὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐστώς.

³³⁷ I V.Mart. 27: *Nemo unquam illum uidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem ; unus idemque fuit semper : caelestem quodammodo laetitiam uultu praeferens, extra naturam hominis uidebatur.*

³³⁸ I V.Mart. 26 : *O uere uir beatus, in quo dolus non fuit.*

condamnant personne, ne rendant à personne le mal pour le mal. Car telle était la patience dont il s'était armé contre toutes les offenses : ayant la plénitude du sacerdoce, il se laissait outrager impunément même par les derniers des clercs, et jamais il ne les destitua pour cela de leurs fonctions ou ne les écarta de son affection, pour autant qu'il ait dépendu de lui³³⁹ », est « artisan de paix » : « Jamais il n'y avait que le Christ sur ses lèvres [...] que la paix [...] en son cœur³⁴⁰ », il est « persécuté à cause de la justice et insulté » au nom du Seigneur : « Souvent, même, son habitude était de déplorer les fautes de ceux qui se montraient ses détracteurs et qui, tandis qu'il demeurait paisiblement dans la retraite, le déchiraient de leurs langues empoisonnées et de leurs crocs de vipères³⁴¹ ».

La brique littéraire du catalogue de vertus est donc en cours de définition dans notre corpus, avec des formes plus proches de la liste qui apparaissent au VI^e siècle. Si les vertus choisies par les hagiographes ont des origines diverses, les plus fréquemment mentionnées, la miséricorde, la capacité à pleurer pour les fautes des autres, sont plus nettement d'ascendance biblique que romaine ou philosophique. Ces catalogues de vertus visent à faire des saints les chrétiens idéaux, ceux qui correspondent aux commandements de Dieu. Même si certaines vertus se retrouvent d'un texte à l'autre et sont plus fréquentes que d'autres, il n'existe pas de liste figée ou même semi-figée que les auteurs reprendraient presque à l'identique, signe que la rubrique n'a pas encore l'ampleur qu'elle pourra prendre dans les siècles suivants.

La vie privée du saint et le tableau de ses vertus ne sont donc pas forcément deux rubriques séparées. Le modèle essentiellement suivi pour les deux est biblique, les saints s'inscrivant ainsi dans la lignée des prophètes, des apôtres et du Christ. Les hagiographes prêtent une attention particulière à la description de l'ascèse de leur héros, qui devient

³³⁹ I V.Mart. 26 : *neminem iudicans, neminem damnans, nulli malum pro malo reddens. Tantam quippe aduersum omnes iniurias patientiam adsumpserat, ut, cum esset summus sacerdos, inpune etiam ab infimis clericis laederetur, nec propter id eos aut loco umquam amouerit aut a sua, quantum in ipso fuit, caritate reppulerit.*

³⁴⁰ I V.Mart. 27 : *Numquam in illius ore nisi Christus, numquam in illius corde [...] nisi pax, [...] erat.*

³⁴¹ I V.Mart. 27 : *Plerumque etiam pro eorum, qui illius obtrectatores uidebantur, solebat flere peccatis, qui remotum et quietum uenenatis linguis et uiperio ore carpebant.*

une brique littéraire à part entière, recoupant toutes les dimensions pratiques de l'existence (nourriture, vêtement, logement). Cette ascèse s'associe avec un emploi du temps entièrement tourné vers Dieu, rempli même plus que ponctué par la prière et la lecture religieuse constante, même pendant les repas ou pendant le sommeil. Cela vise à faire du saint un être qui ne vit que pour Dieu, déjà en partie au ciel même quand il est sur terre.

Cette attention détaillée pour l'ascèse et pour la prière continuelle permet aux hagiographes de développer, au sein du *topos* de la vie privée et quotidienne, certaines des thématiques essentielles à la construction de la sainteté des protagonistes des Vies. En effet, cette ascèse exalte la valeur centrale de l'humilité, redouble de manière plaisante car narrative le contenu des Règles monastiques, mais surtout montre les saints en martyrs de la paix : par leurs privations et leurs souffrances imposées, ils vivent des Passions, quand bien même elles ne peuvent conduire à la mort.

Cette peinture des habitudes alterne donc entre éléments de vie imitables et représentation d'une ascèse parfaitement exceptionnelle, qui tient plus du miracle. La double dimension du texte, déjà largement perceptible dans les rubriques de la jeunesse, se poursuit donc : il s'agit de donner un modèle, mais aussi de louer, avec les instruments rhétoriques de l'éloge, un être dont le comportement est suffisamment remarquable pour se distinguer du reste des chrétiens et apparaître dès son vivant comme celui qui pourra être un patron et un intercesseur après sa mort.

Enfin, malgré une stylisation forte, comme pour la vie publique, l'historicité rentre en ligne de compte dans l'écriture de ces briques littéraires de la vie privée. Ainsi, l'ascèse intensive est-elle plus répandue dans les Vies de moines et d'ermites que dans les Vies d'évêques. Elle reste toutefois l'élément narratif qui permet de prouver, pour Hilaire ou Césaire d'Arles par exemple, que, malgré l'élection épiscopale, le saint reste moine dans son cœur. La dimension historique est elle aussi cruciale quand il est question des activités d'écriture de certains saints. Malgré un bon nombre de détails, le récit est cependant largement orienté pour dégager les éléments pastoraux et utilitaires des œuvres littéraires et théologiques. L'écriture, alors, est un prolongement des actions accomplies, mais qui, mis à part dans les Vies africaines, ne reçoit pas un traitement qui lui donne la même importance que les autres éléments voués à durer après la mort du saint.

CHAPITRE 9

La mort et après la mort

I. Présence de ces lieux littéraires

La mort et ce qui se passe ensuite sont des passages presque inévitables de la biographie ou de l'éloge funèbre puisque, traditionnellement ou logiquement, ces textes sont écrits après le décès des intéressés¹. La composition d'une *Vita* étant, en partie, dépendante de la chronologie de l'existence de son héros, la mort² arrive majoritairement à la fin du texte bien que, dans les Vies de saints, elle puisse être suivie de nombreux chapitres consacrés aux événements qui ont lieu après le décès, eux-mêmes précédant une conclusion qui sort du cadre narratif et se fait actualisation de la présence du saint sous la forme d'une demande d'intercession.

Presque toutes les Vies de notre corpus contiennent ce *topos*, de manière plus ou moins développée. Les seules exceptions sont la *Vie de Malchus* et les trois *Vies* de Martin. Pour la première, cette absence s'explique par le choix de composition de Jérôme : son texte prend la forme d'un récit enchâssé, à la première personne, narré par le saint lui-même à un auditeur identifiable à l'auteur lui-même. Malchus n'est donc pas mort et, plus largement, l'objectif de cette *Vita* apparaît différent de celui des autres : il s'agit avant tout d'un éloge de la chasteté.

L'absence de ce motif dans la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère correspond à une situation légèrement différente : en effet, si l'hagiographe ne peut pas raconter la mort d'un homme encore en vie au moment de l'écriture, il œuvre à compléter cette lacune dans des lettres ultérieures (ses épîtres 2 et 3).

Les réécritures en vers de la *Vita Martini*, cependant, ne comportent pas non plus de récit des derniers instants de Martin, de sa mort et de ses funérailles, ce qui permet de formuler deux hypothèses. Cette absence pourrait être due à un respect précis de l'œuvre

¹ Sur la question de la mort dans l'éloge classique, cf. Pernot, 1993, p. 176-178.

² Sur la mort en général dans l'Antiquité, cf. *La vie et la mort dans l'Antiquité : actes du colloque*, 1991; Mouckaga et N'Dombi, 2007 ; Edwards, 2007 ; Rebillard, 2013.

de la composition des œuvres de Sulpice, dans la mesure où ni Paulin de Périgueux, ni Venance Fortunat, ne tentent de réorganiser de manière chronologique le contenu de la *Vita* avec celui des *Dialogues*. Mais plus probable est l'hypothèse qu'ils n'aient jamais eu les *epistulae* entre les mains³, les condamnant à ne pas parler de la mort de Martin, quand bien même ils évoquent l'un et l'autre⁴ des miracles survenus après sa mort.

Toutes les autres mentionnent au moins la mort du saint, bien que ce passage reçoive un traitement de longueur inégale, de la simple mention du décès à plusieurs chapitres s'intéressant à la vieillesse du héros jusqu'à ses funérailles. À ce titre, la *Vie d'Honorat* d'Hilaire d'Arles occupe une place singulière dans le corpus : véritable éloge funèbre prononcée pour l'anniversaire de la mort du saint, héritant en cela de la tradition classique de la *laudatio funebris*, elle consacre la plus large place à ce thème de l'ensemble du corpus (plus d'un quart des chapitres de la Vie⁵). Du fait de cette parenté générique avec un type de texte extérieur au genre de la *Vita* proprement dite, il convient de la traiter avec prudence.

Le motif du *post mortem* est tout aussi fréquent et souvent très développé, ce qui correspond à une véritable innovation du genre de la Vie de saint. En effet, si les funérailles et, dans une certaine mesure, le legs intellectuel ou politique du héros sont déjà un élément classique du genre du *Bios*, 31 Vies⁶ (soit 45%) développent amplement la question du devenir du corps du saint et 35⁷ (soit 50%) prennent le temps d'exposer un ou plusieurs miracles survenus après sa mort. La part accordée aux événements survenus après la mort, sans être croissante de manière absolument continue, a tendance à augmenter entre le IV^e et la fin du VI^e siècle, au point que certaines Vies développent une parenté générique forte avec le genre hagiographique naissant du recueil de miracles. Citons, comme exemple représentatif de cela, la *Vie de Martin* par Paulin de Périgueux,

³ C'est l'hypothèse de Sylvie Labarre (Labarre, 1998 p. 111). Son argument est de dire que, si les deux poètes avaient eu à leur disposition les *epistulae*, ils n'auraient pas manqué de consacrer quelques vers au « récit grandiose des funérailles de Martin ».

⁴ Livre VI de la *Vita* de Paulin, fin du livre IV de la *Vita* de Fortunat.

⁵ 10 chapitres sur 39 parlent de la mort.

⁶ Vies de Paul, Hilarion, Martin (épîtres), Just, Honorat, Hilaire d'Arles, Germain d'Auxerre, Séverin du Norique, des Pères du Jura, d'Eutrope, Geneviève, Vivien, Césaire, d'Aubin, Paterne, Seurin de Bordeaux, de douze Vies de la Vie des Pères (Lupicin et Romain, Ilidius, Abraham, Quintien, Gall, Grégoire de Langres, Patrocle, Bracchion, Lupicin d'Auvergne, Mars, Nizier de Trèves, Leubais), de Benoît.

⁷ Vies de Paul, Hilarion, Just, Ambroise, Martin (par Paulin), Germain d'Auxerre, Orens, Séverin du Norique, Geneviève, Césaire, Marcellin d'Embrun, Hilaire de Poitiers, Aubin, Paterne, Seurin, Martin (par Fortunat), Nizier, 16 Vies de la Vie des Pères (Lupicin et Romain, Ilidius, Abraham, Quintien, Pourçain, Gall, Grégoire de Langres, Nizier de Lyon, Patrocle, Lupicin d'Auvergne, Mars, Senoch, Venance, Nizier de Trèves, Ours, Monégonde), Médard, Lubin.

dont l'ensemble du livre VI correspond à un ajout aux textes de Sulpice Sévère et n'est consacré qu'à des miracles *post mortem*. Un peu plus d'un siècle plus tard, Venance Fortunat adjoint à sa *Vie d'Hilaire de Poitiers* un recueil des miracles sur le tombeau et Grégoire de Tours propose une proportion du *post mortem* supérieure à celle de la vie dans plusieurs textes (principalement la *Vie d'Illidius* – 4 chapitres sur 5 - et la *Vie de Nizier de Lyon* - 8 sur 12), ce qui doit être mis en parallèle avec la conception chrétienne de la mort, qui n'est plus une fin mais un début, avec le développement du culte des saints et avec l'avancée dans le temps de l'Église : certaines Vies ne sont plus écrites juste après la mort du saint mais plusieurs décennies, voire siècles, plus tard, ce qui laisse une marge pour l'accomplissement de miracles *post mortem*.

En comblant ainsi l'écart qui sépare le jour de la mort du saint du moment de l'écriture, voire de la lecture, l'hagiographe introduit son destinataire à la dernière partie des *Vitae*, conclusive, qui propose une actualisation de la présence du saint avec la mention de son patronage, de son culte, d'une prière d'intercession finale.

Les briques littéraires récurrentes de ces *topoi* correspondent majoritairement à la chronologie, puisque l'on touche à l'une des bornes de l'existence. On retrouve le récit des dernières années (incluant la vieillesse et la maladie), les mesures humaines (adieu aux proches, dernier discours, testament), les mesures religieuses (pénitence, viatique), l'instant de la mort, les funérailles et les événements survenus après la mort, essentiellement des miracles.

II. La mort du saint, réappropriation communautaire d'un acte social

La mort est, avant tout, un acte social dans la Rome antique. Comme on n'a pas vécu seul, on ne meurt pas seul et, plus les témoins des derniers instants sont nombreux, plus ceux-ci ont de l'importance : la mort, à Rome, tient du spectacle⁸. Un certain nombre de pratiques précèdent habituellement la mort. La peinture des derniers gestes, des derniers mots des grands hommes est un élément récurrent du genre biographique, que l'on retrouve aussi bien chez Suétone, Tacite et Plutarque que dans l'*Histoire Auguste*, avec une tendance à faire correspondre la vie et le type de mort : par exemple, chez Suétone, les bons empereurs Auguste et Vespasien connaissent une mort paisible, tandis

⁸ Kyle, 1998 ; Voisin, 2018.

que les mauvais meurent douloureusement. Les Romains sont aussi particulièrement friands d'*ultima uerba*, et des recueils en circulent⁹.

Ce processus est poursuivi, après la mort, par un rite funéraire très défini qui tient compte de l'âge, du sexe et du milieu social et qui veille à permettre à la famille en deuil de retrouver sa pureté après la souillure de la mort.

II. 1. Une mort entourée

La mort est, dans les *Vitae*, également un instant collectif. Le saint meurt majoritairement entouré de ses proches, de ses moines ou de ses prêtres. Cette mort en communauté, pourtant déjà présente dans la *Vie d'Antoine*, est cependant absente de la première Vie latine écrite par Jérôme. Paul meurt seul et s'organise pour arriver à ce but : il envoie Antoine à l'écart avec le prétexte d'aller chercher le manteau d'Athanase pour envelopper son corps. La justification donnée par l'hagiographe est la délicatesse du saint, qui veut éviter le spectacle de sa mort à son ami : « en l'éloignant de lui, il voulait lui épargner le chagrin de sa mort¹⁰ ». Paul ici devient un modèle de mort pour les ermites, espéré par Hilarion qui attire la foule malgré lui, repris par Grégoire de Tours pour décrire la mort solitaire de Libert. La construction du passage est identique à la *Vita Pauli* : l'ermitte de la Loire écarte le seul homme qui l'accompagne sous un prétexte d'apparence pieuse pour lui éviter de voir sa mort. On retrouve ici une preuve de la délicatesse de ces hommes, qui cherchent à préserver leurs proches, mais aussi une manière, pour les hagiographes, de maintenir un mystère sur ce qui se passe au moment de la mort et qui appartient au surnaturel¹¹.

Ces morts solitaires ne sont cependant pas représentatives du choix fait par la majorité des hagiographes. En effet, à partir d'Hilarion, le saint est entouré. Les personnes présentes sont usuellement les frères de leur monastère, quand il s'agit de saints moines et abbés. C'est le cas de Just, assisté de Viateur¹², dont la mort atteste bien, ici, qu'il est autant moine qu'il est évêque. De même, meurent au sein de leur communauté les Pères

⁹ Voisin, 2018.

¹⁰ V.Paul. 12 : *ut a se recedenti moeror suae mortis leuaretur*.

¹¹ Ce n'est pas uniquement propre aux Vies d'ermites, nous y reviendrons plus loin.

¹² I V.Iust. 1. 93-94 ; II V.Iust. 5 ; III V.Iust. 9 : *atque illis iam extremis sanctae commigrantis animae flens et consternatus mente Viator adstaret* (et aux derniers moments de la migration de sa sainte âme, pleurant et l'esprit attristé, Viateur se tenait à côté de lui).

du Jura¹³, Séverin du Norique¹⁴, Patrocle¹⁵, Monégonde¹⁶. Friard meurt, toutefois, accompagné de son évêque Félix¹⁷.

Les évêques, eux, meurent au milieu de leurs pairs et subordonnés dans l'Église, les (rares) prêtres près de leur évêque. Ainsi, Martin meurt-il au milieu des clercs de Candes¹⁸, Ambroise a, à son chevet, des diacres¹⁹, Romain de Blaye est notamment accompagné de Martin en personne, Césaire est entouré « d'évêques, prêtres et diacres²⁰ », Gall de sa communauté pastorale²¹, Senoch a la visite de Grégoire de Tours²², Nizier de Trèves ses « frères²³ » qui doivent être ses clercs et les « fidèles ».

Certains se retrouvent même entourés de gens haut placés du monde. Ainsi, Honorat reçoit-il la visite des « autorités, du préfet et d'anciens préfets²⁴ », Germain d'Auxerre, loin de chez lui, a un entourage encore plus large, composé de toute la société romaine de Ravenne²⁵.

Ces présences soulignent bien le caractère encore éminemment social du moment de la mort, mais portent la marque d'une évolution : ce ne sont plus des membres de la famille du mourant, mais les membres de sa communauté monastique, de son diocèse, de l'Église. La mort n'est pas seulement celle d'un homme, alors, mais celle d'un modèle pour tout le groupe. La présence de puissants laïcs au chevet d'évêques témoigne

¹³ V.Patr.Iur. 50 : *uocatis ad se fratribus* (ayant appelé à lui ses frères) ; V.Patr.Iur. 116 : *exoratus a monachiis [...]* (exhorté par ses moines [...]) ; V.Patr.Iur. 178 : *in mansorio* (au dortoir), c'est-à-dire au milieu des moines.

¹⁴ V.Seu.Nor. 43 : *medio noctis tempore fratres adesse praecepit* (il fit venir ses frères au milieu de la nuit).

¹⁵ V.Patr. IX, 3 : *congregatis fratribus*.

¹⁶ V.Patr. XIX, 4 : *sanctimoniales quas secum habebat* (les moniales qu'elle avait avec elle).

¹⁷ V.Patr. 4 : *Post multum uero tempus, adueniente episcopo, a febre corripitur, ingressoque ad se salutatur et osculatur. [...] Quibus uigilantibus, nocte, quae erat dominica, mane facto, tradidit spiritum.* (Lorsque l'évêque arriva, beaucoup de temps après, sa fièvre était retombée et, comme il venait vers lui, Friard le salua et l'embrassa. Après une nuit de veille, qui était celle du dimanche, au matin, il rendit l'esprit.)

¹⁸ Epist. ad Bass., 16 : *presbyteris qui tunc ad eum conuenerant* (les prêtres qui s'étaient alors rassemblés autour de lui).

¹⁹ V.Ambr. 46 : *in uno positi Castus, Polemius, Venerius et Felix tunc diacones secum* (Castus, Polemius, Venerius et Felix, alors diacres, étant tous présents avec lui).

²⁰ V.Caes. II, 48 : *pontificum et presbyterorum ac diaconorum*.

²¹ Il leur demande ce qui se chante dans l'Église puis conclut « *Vale dicimus uobis fratres* » (Nous vous disons adieu, frères).

²² V.Patr. XV, 4 : *Nuntiatumque est mihi, cum transitu esset propinquum. At ego uelocius illuc properans, ad lectulum eius accessi.* (On m'annonça que son décès était proche. Alors, moi, me hâtant très rapidement sur place, je me tins à son chevet.)

²³ V.Patr. XVII, 6 : *fratribus retulit* (Il fit part aux frères [de son décès proche]) ; *fidelibus referens* (le rapportant à des fidèles).

²⁴ V.Hon. 32 : *ad se potestatibus, praefecto et praefectoriis uiris*.

²⁵ V.Germ.Autiss. 42 : *Regina, deposito imperii supercilio, occurrit pauperi, requirit infirmum, tribuens quicquid ab ea beneficii postulat.* (L'impératrice, se séparant de la superbe de son rang, vient au chevet du pauvre, demande des nouvelles du malade, lui accorde toutes les faveurs qu'il demande).

également de la place politique croissante de ces hommes dans la société des V^e et VI^e siècles et de la hiérarchie que les Vies veulent établir entre pouvoir terrestre et pouvoir céleste²⁶.

Cette mort communautaire est suivie, dans le cas des évêques, par des funérailles publiques attirant une foule extrêmement variée, qui correspond à toute l'assemblée des chrétiens, voire des citoyens, ce qui célèbre la mort du héros de la *Vita* comme celle d'un homme public, sur le modèle des funérailles d'empereurs qui attiraient la foule.

Les pleurs et lamentations des participants, de surcroît, viennent jouer dans la *Vita* le rôle des pleurs de la famille dans un récit de funérailles classique, ce qui fait du saint le père ou la mère de son monastère ou de sa ville, achevant ainsi la transformation de la dimension sociale de la mort de la famille à la communauté chrétienne et civique. Ainsi, dans la *Vie d'Hilaire d'Arles*, le saint est pleuré sur le modèle familial : « Chacun pleura non un père, une mère ou un fils unique, mais celui qui avait à lui seul donné la vie à tant de religieux et tant d'orphelins²⁷ » ; mais la famille n'est pas humaine, elle est spirituelle. De même, dans la *Vie d'Eutrope*, « les citoyens de tout âge se lamentent comme s'ils avaient perdu chacun leur père²⁸ ». Dans la *Vie de Gall*, les pratiques de deuil des participants aux obsèques sont celles que l'on pratique pour son conjoint²⁹. La récurrence du lexique de la famille (*pater*³⁰ ou *mater*³¹, *filius*³² - et même *filiolus*³³ -, *frater*³⁴) dans les dernières conversations des saints avec leur entourage, bien qu'il s'agisse de mots tout à fait usuels pour un contexte monastique ou religieux, prend une coloration particulière et participe à cette évolution subtile de la sociabilité à l'approche de la mort passant de la famille à la communauté.

²⁶ Cf. chapitre 10 (II, 3).

²⁷ V.Hil.Arel. 28 : *unusquisque non patrem aut matrem uel unicum, sed omnium religiosorum atque orphanorum singularem fleuerit, genitorem.*

²⁸ V.Eut. : *Quasi unum tota aetas patrem perderet eiulabat.*

²⁹ V.Patr. VI, 7 : *Mulieres cum lucubribus indumentis, tamquam si uiros perdidissent, similiter et uiri, oblecto capite, ut in exsequiis uxorem facere mos est.* (Les femmes, avec des vêtements sombres, comme si elles avaient perdu leur mari, et de même les hommes, la tête couverte, comme c'est la coutume pour les obsèques de leur femme).

³⁰ V.Patr. XV, 4 : *pater sanctae*

³¹ V.Patr. XIX, 4 : *mater sancta.*

³² V.Patr. XIII, 2 : *quosque filios.*

³³ V.Patr.Iur. 177 : *filioli* (Oyend à ses frères moines).

³⁴ V.Patr. VI, 7 : *fratres* ; V.Patr. XIII, 2 : *quosque fratres.*

II. 2. Transmission et héritage

Les instants précédant la mort sont également l'occasion, pour le saint, de régler ses affaires terrestres, ce qui prend la forme d'un testament tout d'abord humain. Les Vies d'Hilarion³⁵, Honorat³⁶, Césaire³⁷, Fulgence³⁸ et Yrieix³⁹ nous présentent leur héros soucieux du devenir de ses biens et de ses entreprises après sa mort. Ils donnent leurs biens aux pauvres (Fulgence) ou s'assurent de la protection de gens qui leur tiennent à cœur (Césaire et la communauté des moniales). Nizier de Lyon, dans la *Vie des Pères*, fait lui aussi un testament, qui est ouvert dans le respect de la jurisprudence romaine⁴⁰, comme celui d'un homme public classique : « Une fois écoulé le délai fixé par la loi romaine pour donner connaissance publiquement de la volonté de tout défunt, le testament de l'évêque fut apporté au forum où, en présence de la foule rassemblée, il fut ouvert et lu à haute voix par le juge⁴¹ ». Quant à Augustin, si Possidius souligne qu'il ne fait pas de testament « parce que, en pauvre de Dieu, il n'avait pas de quoi en faire un⁴² », il se soucie

³⁵ V.Hilarion. 32 : *quasi testamenti uice breuem manu propria scripsit epistulam, omnes diuitias suas ei derelinquens, euangelium scilicet et tunicam sacceam, cucullam et palliolum.* (il écrit de sa propre main une courte lettre en guise de testament, lui laissant toutes ses richesses : son évangile, bien sûr, ainsi que le sac qui lui servait de tunique, son capuchon et son manteau).

³⁶ V.Hon. 30 : *Itaque sub ipso iam finis aspectu, tamquam emigraret, tamquam ualediceret, ne quid imperfectum dereliqueret, ne quid minus plene quam proposuerat ordinaret, interrogare singulos nostrum et ad suggerendum, si quid memoriam suam subterfugisset, hortari ; omnia interim subscriptione firmare et parcentes nos fatigationi suae ad omnia quae agenda erant cogere ; cogere autem blando illo sicut semper imperio.* (Ainsi, à la vue même de sa fin prochaine, comme s'il partait en voyage, comme s'il faisait ses adieux, pour ne rien laisser inachevé, pour ne rien organiser moins parfaitement qu'il ne se l'était proposé, il nous interrogeait un à un et nous invitait à suppléer à ce qui aurait pu échapper à sa mémoire ; il confirmait toutes les dispositions prises pour le moment en les signant de sa main ; alors que nous épargnions sa fatigue, il nous forçait à faire tout ce qu'il fallait, mais il nous y forçait par ses ordres pleins de délicatesse, comme toujours.)

³⁷ V.Caes. II, 47 : *sequenti etiam taliter easdem testamento suo succedentibus etiam sibi episcopis et reliquo clero, praefecturae uel comitibus seu ciuibus per epistolas suas commendat, quatinus minime perferrent tempore post futuro laborem.* (Il les [les moniales] recommande aussi dans son testament aux évêques, ses successeurs ainsi qu'à tout le clergé et, par ses lettres au préfet, aux comtes et aux citoyens, de telle sorte que plus tard, dans l'avenir, elles n'aient à endurer qu'un minimum de difficultés.)

³⁸ V.Fulg. 28 : *haeredes in hoc saeculo non habens, haereditatem huius beneuolae sollicitudinis pauperibus derelinquens.* (n'ayant pas d'héritiers de ce monde, il laisse aux pauvres l'héritage de sa charitable sollicitude)

³⁹ Hist. Franc. 10, 29 : *testamento condito* (ayant rédigé un testament).

⁴⁰ Ps.Paul, *Sententiae*, IV, 6.

⁴¹ V.Patr. VIII, 5 : *Post dies autem, quos lex Romana sacciuit, ut defuncti cuiuspiam uoluntas publice relegatur, huius antestitis testamentum in foro delatum, turbis circumstantibus, a iudice reseratum recitatumque est.*

⁴² V.Aug. 31 : *quia unde faceret pauper Dei non habuit.*

néanmoins de la gestion future de ce qui dépend de son Église et de la pérennité de la bibliothèque d'Hippone⁴³.

Ce testament matériel se fait aussi spirituel puisqu'Honorat⁴⁴, Romain du Jura⁴⁵, Césaire⁴⁶ et Fulgence⁴⁷ bénissent les leurs avant la fin, et Romain du Jura⁴⁸, Vivien⁴⁹ et Séverin⁵⁰ embrassent aussi leurs proches.

Testament matériel et héritage spirituel sont par ailleurs difficilement dissociables, comme en atteste la valeur symbolique du manteau⁵¹ dans les Vies de moines. Un processus en partie similaire se produit dans la *Vie de Germain d'Auxerre*. Après sa mort, les gens présents se partagent ses quelques biens :

L'héritage qu'il laisse est ensuite partagé : les souverains en prennent d'avance une partie, les évêques en revendiquent une autre et la rivalité qui se produit d'ordinaire lorsqu'on hérite de richesses naît ici de la pauvreté, car il ne reste plus rien à prendre, à ceux qui n'héritent que de sa seule bénédiction. L'impératrice prit le sachet des saintes reliques, l'évêque Pierre s'attribua le capuchon avec le cilice de dessous. Mais les six prélats, pour recevoir en héritage un souvenir de sa sainteté, préférèrent diviser ce qui restait : l'un prit son pallium, un autre sa ceinture ; deux se partagèrent sa tunique et deux autres son petit manteau⁵².

⁴³ V. Aug. 31 : *Ecclesiae bibliothecam, omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper iubebat*. (Il ordonna que soient toujours gardés avec diligence pour la postérité la bibliothèque de son Église et tous ses volumes.)

⁴⁴ V. Hon. 32: *inusitatum quoddam munus benedictionis impendit*. (il fit descendre sur nous la faveur d'une bénédiction inhabituelle.)

⁴⁵ V. Patr. Iur. 60-61 : *Vltimum quoque germanum suum Lupicinum, data oratione* (En dernier, à son frère Lupicin, il donna la bénédiction).

⁴⁶ V. Caes. II, 47: *Dat [...] benedictionem*. (Il leur donna la bénédiction).

⁴⁷ V. Fulg. 28 : *intrans singulos benedicens* (bénissant chaque personne qui entrait).

⁴⁸ V. Patr. Iur. 60: *pacem Christi, quam puro ac mansueto semper seruauit adfectu, cunctis osculo impertito, in magna hereditate distribuit*. (cette paix du Christ, qu'il avait lui-même gardée toute sa vie grâce à la pureté et à la douceur de son âme, il la distribua à la foule de ses héritiers, en embrassant chacun d'eux.)

⁴⁹ V. Viu. 9 : *osculum singulis tradens* (donnant un baiser à chacun).

⁵⁰ V. Seu. Nor. 43 : *cunctos per ordinem ad osculum suum iussit accedere* (il les fit approcher, chacun à leur tour, pour les embrasser).

⁵¹ Point que nous avons déjà développé dans I.

⁵² V. Germ. Autiss. 43 : *Hereditas deinceps relicta diuiditur : partem praesumit imperium, partem uindicant sacerdotes, et, quod fieri de opibus solet nascitur de exiguitate contentio, dum deest quod capiant solius benedictionis heredes. Capsulam cum sanctis regina suscepit; cucullam cum interiore cilicio Petrus episcopus usurpauit. Sex uero antistites ut aliquid monumenti ex successione sanctitatis acciperent, dirumpere quod superfuerat maluerunt : unus pallium, cingulum alter accepit ; duo tunicam, duo sagulum diuiserunt*.

Si la souveraine s’empare d’un élément propre au culte des saints, les évêques prennent ses vêtements, selon un modèle de partage d’inspiration clairement évangélique (Mt 27, 35 ; Mc 15, 24 ; Lc 23, 34 ; Jn 19, 23-24), et se désignent eux-mêmes comme des successeurs du saint, disposant soit des signes de sa vie monastique, soit de ceux de son épiscopat.

Qui dit transmission dit aussi succession, de fait. Seuls six héros de *Vitae*⁵³ participent activement au choix de leur successeur. Ainsi, les tout derniers mots d’Ambroise sont pour commenter le choix du futur évêque de Milan dont parlent ses proches :

Vers la même époque, Castus, Polemius, Venerius et Felix, alors diaques, se trouvaient ensemble à l’extrémité de la galerie où il était allongé et se demandaient entre eux, à voix si basse qu’ils s’entendaient à peine les uns les autres, qui il faudrait ordonner évêque après sa mort. Ils évoquaient alors le nom du saint Simplicianus, lorsque, comme si Ambroise participait à la discussion si loin d’eux qu’il fût couché, il s’exclama par trois fois en guise d’approbation : « Vieux, mais bon »⁵⁴.

Paulin, après avoir décrit l’étonnement des gens présents au son de la voix du saint, propose ce qui prend la forme d’un début de fastes épiscopaux en nommant les successeurs immédiats d’Ambroise et le devenir de ses disciples :

Ce Simplicianus était en effet avancé en âge. Au son de cette voix, tous furent saisis d’émerveillement. Cependant, après la mort d’Ambroise, aucun autre ne lui succéda à l’épiscopat que celui qu’il avait signalé par trois fois comme un bon vieillard. Et le successeur de Simplicianus fut Venerius, dont nous avons rappelé le nom plus haut. Félix dirige jusqu’à aujourd’hui l’Église de Bologne. Quant à Castus et

⁵³ Ce n’est pas Ours de Loches qui choisit ses successeurs, mais les évêques pour lui. (V.Patr. XVIII, 3).

⁵⁴ V.Ambr. 46 : *Per idem tempus cum in extrema parte porticus in qua iacebat in uno positi Castus, Polemius, Venerius et Felix tunc diaconi secum tractarent uoce ita pressa, ut uix se inuicem audirent, quis post obitum illius episcopus ordinandus esse, atque cum de nomine sancti loquerentur Simpliciani, tamquam interesset tractatui, cum longe positus ab ipsis iaceret, approbans exclamauit tertio : Senex, sed bonus.*

Chapitre 9

Polémus, formés par Ambroise, bons fruits d'un bon arbre, ils occupent la charge de diacre dans l'Église de Milan.⁵⁵

Sans que ce soit le saint qui ait choisi, on a également une exposition de la continuité épiscopale dans la *Vie de Loup* : « Sur son siège, l'évêque Camillianus, digne d'être cité, est élu comme successeur du fait de la probité de ses mœurs⁵⁶ ».

Romain⁵⁷, Emilien⁵⁸, Amâtre⁵⁹ et Yrieix⁶⁰ choisissent de même. Dans le cas de la *Vie d'Amâtre*, l'insertion de ce passage relativement rare s'explique par l'identité du successeur, Germain d'Auxerre, déjà héros d'une *Vita* et dont Etienne l'Africain devait écrire une Vie en vers à la demande de l'évêque des lieux. Cela permet à l'hagiographe de retracer une filiation épiscopale inversée, où le prédécesseur bénéficie de la gloire du successeur.

De manière relativement comparable, la *Vie des abbés d'Agaune* œuvre à retracer autant la mémoire de l'abbaye que celle de ses dirigeants et l'hagiographe accorde toute sa place au processus de succession à la tête du monastère, terminant chaque Vie par la mention de l'abbé suivant⁶¹, ce qui forge une mémoire de la communauté.

⁵⁵ V.Ambr. 46 : *Erat enim Simplicianus aevi maturus. Qua uoce audita expauescentes fuerunt ; defuncto tamen eo non alius illi successit in sacerdotium, nisi is quem ille bonum senem trina uoce signauerat. Cui Simpliciano Venerius, quem supra memorauimus, successor fuit ; Felix uero nunc usque Bonniensem regit ecclesiam ; Castus autem uel Polemius, nutriti ab Ambrosio, bonae arboris boni fructus, in ecclesia Mediolanensi diaconii funguntur officio.*

⁵⁶ V.Lup. 12 : *In cuius sede dignus profecto antestis Camilianus morum probitate successor electus est.*

⁵⁷ V.Patr.Iur. 61 : *Vltimum quoque germanum suum Lupicinum, data oratione, deosculans, fraternitatem cunctam pastoralis amore regendam commendauit adtentius.* (Finalement, il bénit son frère Lupicin, l'embrassa et lui recommanda instamment toute la communauté pour qu'il la dirige dans son amour pastoral).

⁵⁸ V.Patr. XII, 3: *Bracchionem reliquit heredem.* (Il laissa Bracchion comme héritier.)

⁵⁹ V.Amat. 29 : *& quia non est alter qui regimen sanctae Ecclesiae suscipiat, nisi illustrissimus Germanus, sicut mihi Dominus meus reuelare dignatus est, posco Celsitudinem tuam, ut licentiam tribuas mihi roganti, eundem Germanum tonsurare.* (Et parce qu'il n'y en a pas d'autre capable d'assumer la direction de la sainte Église en dehors du très illustre Germain, ainsi que mon Seigneur a jugé bon de me le révéler, je demande à ta Grandeur de m'accorder ce que j'ai demandé, c'est-à-dire de tonsurer ce même Germain).

⁶⁰ Hist. Franc. 10, 29 : *ac sancto Martino Hilarioque antistitibus haeredibus constitutis* (ayant constitué comme héritiers les saints prêtres Martin et Hilaire).

⁶¹ V.Abb.Acaun. 8 : *Igitur post transitum sancti Hymnemodi dispensatione diuina et congregationis electione sanctus Ambrosius abba loco eius imponitur.* (Ainsi, après la mort de saint Hymnémode, selon la volonté divine et le choix de la congrégation, saint Ambroise est désigné comme abbé à sa place) ; 9 : *Ipsa itaque transeunte ad Christum, sancto Achiuo regendi monasterii merito locus electus est.* (C'est pour quoi, alors que lui-même rejoignait le Christ, la direction du monastère fut confiée à juste titre à saint Achivus.) ; 10 : *Denique mansuetudini eius Tranquillum successorem cum Probi solatio electio diuina prouidit.* (Finalement, l'élection divine, avec le soutien de Probus, fit de Tranquillus le successeur de sa mansuétude).

II. 3. Des précisions historiques : vers la mémoire collective du lieu

Les Vies, en particulier les Vies d'évêques à partir du VI^e siècle, associent au moment de la mort une information qui a un intérêt historique : la durée de l'épiscopat. Ce type de précision rappelle les Vies de dirigeants, et en particulier d'empereurs, qui prennent soin d'inscrire leur héros dans un cadre historique plus large. C'est une indication constante chez Suétone⁶² et fréquente dans l'*Histoire Auguste*⁶³.

Les Vies d'évêques, à partir du VI^e siècle, comportent fréquemment la même information, ce qui contribue à tracer une continuité entre la figure de l'empereur et celle de l'évêque, non pas au sens purement politique, mais dans l'inscription à la première place au sein de la cité. On la retrouve dans la *Vie de Césaire* : « comme il était dans la soixante-treizième année du chemin entier de sa vie, dont la quarantième année d'épiscopat déroulait son cours⁶⁴ », dans la *Vie de Fulgence* : « il était dans la vingt-cinquième année de son épiscopat et la soixante-cinquième de son âge⁶⁵ ». Aignan meurt « après trente ans de prospérité⁶⁶ », Loup dans sa « cinquante-deuxième année de sacerdoce⁶⁷ », Gall « dans sa soixante-cinquième année et la vingt-septième de son épiscopat⁶⁸ », Grégoire de Langres « dans la trente-troisième année de son épiscopat, âgé de quatre-vingt-dix ans⁶⁹ », Nizier de Lyon « dans la vingt-deuxième année de son épiscopat et alors sexagénaire⁷⁰ », Médard après « environ quinze ans d'épiscopat⁷¹ ».

À ce titre, la *Vie d'Hilaire de Poitiers* contient une précision différente et atypique. Au lieu de dire au bout de combien d'années d'épiscopat le saint évêque est décédé, Fortunat précise qu'il est mort « sous le règne de Valens et de Valentinien⁷² », ce qui constitue une notation classique, renvoyant à la façon d'indiquer les années par le nom

⁶² Suétone, *Vies des douze Césars* : Caligula, LIX : *Vixit annis uiginti nouem, imperauit triennio et decem mensibus diebusque octo*. Claude, XLV : *Excessit [...] sexagesimo quarto aetatis, imperii quarto decimo anno*. Néron, LVII : *Obiit tricensimo et secundo aetatis anno*. Etc.

⁶³ Par exemple : *Vie d'Hadrien*, XXXV, 11 : *Vixit annis LXII, mensibus V, diebus XVII. Imperauit annis XX, mensibus XI*. *Vie d'Antonin*, XII, 4 : *Perit anno septuagesimo*. *Vie de Macrin*, VIII, 2 : *Sed anno amplius imperauit*.

⁶⁴ V.Caes. II, 46 : *inter haec septuagesimum tertium gereret totius uitae tramitis annum, e quibus quadragessimus in pontificatu uerteret circulus girum*.

⁶⁵ V.Fulg. 28 : *annum sui episcopatus agens uicesimum quintum, uitae autem totius sexagesimum quintum*.

⁶⁶ V.Anian. 11 : *post triennium prosperum*.

⁶⁷ V.Lup. 12 : *annis quiuaginta duobus sacerdotio functus*.

⁶⁸ V.Patr. VI, 7 : *Transiit autem aetatis suae anno sexagesimo quinto, episcopatus uero sui septimo et uigesimo anno*.

⁶⁹ V.Patr. VII, 6 : *Obiit autem trigesimo tertio episcopatus sui anno aetate nonagenaria*.

⁷⁰ V.Patr. VIII, 5 : *uigesimo secundo episcopatus sui anno, aetate sexagenaria migravit*.

⁷¹ V.Med. 9 : *ter quinis annorum circulis in sanctimonia ipsius officii sacerdos exstitit pretiosus*.

⁷² V.Hil.Pict. 5, 15 : *Valente et Valentiniano regnantibus*.

des deux consuls sous l'Empire romain. Cette indication peut être interprétée comme une façon, pour Fortunat, d'inscrire ce saint dans une époque révolue, celle des Pères antiques de l'Église, en contraste avec les autres saints qui sont des contemporains de l'auteur. En cela, il pose son autorité, notamment doctrinale, et rappelle qu'il est l'un des vrais pionniers du christianisme en Gaule⁷³.

Grégoire de Tours propose une version christianisée de ce type de datation classique à la fin de la *Vie d'Abraham* : « À cette époque, l'évêque était saint Sidoine et le duc Victorius avait reçu du roi des Goths Euric le pouvoir sur sept cités⁷⁴ », mêlant domination religieuse, placée en premier, et domination politique.

La durée de l'épiscopat, parfois associée à la mention du ou des successeurs immédiats sur le siège épiscopal, correspond à une vision particulière du rôle de la *Vita*, qui ne transparaît à aucun moment aussi clairement : la *Vie* d'évêque ou d'abbé s'inscrit dans la construction de l'histoire d'un lieu (abbaye ou diocèse) et la mémoire de l'homme fusionne avec la mémoire collective de l'endroit⁷⁵.

III. La mort comme aboutissement de la vie parfaite

III. 1. *La constantia sancti*

La mort est traitée, par les Romains, comme le moment paradigmatique de la vie. Les biographes ont en particulier souci de rapporter une mort représentative du reste de l'existence, ce qui se traduit par une attitude particulière du héros ou par des derniers mots bien choisis. Les hommes bons meurent dignement, les mauvais se montrent lâches face à la mort, les persécuteurs ont une mort violente⁷⁶.

Les sages les plus célèbres reçoivent une mort qui correspond à leur vie et à leur enseignement philosophique sur la mort. Ainsi Socrate, dans le *Phédon* de Platon⁷⁷, se

⁷³ D'où, également, une concurrence fréquente avec la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère.

⁷⁴ V.Patr. III, 1 : *Erat enim eo tempore sanctus Sidonius episcopus et Victorius dux, qui super septem ciuitates principatum, Eoricho Gothorum rege indulgente, susceperat.*

⁷⁵ Dont il sera plus amplement question au chapitre 11 (II).

⁷⁶ L'exception est certainement certaines des *Vies* de philosophes de Diogène Laërce. Si Jerphagnon, 1981, a montré qu'il existe souvent un lien entre leur doctrine et leur mort, ce peut être ironiquement. Par exemple, le cynique Diogène meurt dévoré par des chiens, semble-t-il pour le jeu de mots.

⁷⁷ Platon, *Phédon*, 64c.

montre-t-il impassible face à la perspective de son décès tandis que ses amis s'épouvantent, confiant dans l'idée que seul le corps meurt, pas l'âme, ce qui fait qu'il ne faut pas craindre la mort. Épicure, de même, malgré sa maladie, se dit heureux d'être entouré des siens à la toute fin de sa vie, ignorant la douleur et conforme à son propos : il ne faut pas avoir peur de la mort qui n'est que la redistribution des atomes qui composent l'homme. Quelques siècles plus tard, Sénèque, condamné par Néron à se suicider, le fait avec calme, s'étant préparé à la mort, comme il le préconisait à Lucilius peu avant. L'empereur Julien, de même, reste impassible au milieu des lamentations de ses proches.

Cette *constantia sapientis* dont font preuve les philosophes antiques se retrouvent chez les saints, qui continuent leur vie parfaite jusqu'à l'heure de leur mort. Ainsi, Augustin⁷⁸, Honorat⁷⁹, Épiphanes⁸⁰ et Fulgence⁸¹ poursuivent leur activité pastorale et épiscopale autant que possible. Martin⁸² et Oyend⁸³ ne dérogent pas à la vie ascétique. Fulgence, quant à lui, va même la renforcer en repartant au « désert⁸⁴ ». Hilarion⁸⁵, Honorat⁸⁶ et Fulgence⁸⁷ conservent leurs facultés intellectuelles. Augustin continue

⁷⁸ V. Aug. 28 : Augustin prie pour la survie des Églises africaines face à l'invasion vandale.

⁷⁹ V. Hon. 32 : *Vix quatrinduo tamen nobis suam in officiis caritatis deditis praesentiam denegavit, timens utique ne suos uicinia transitus sui contristaret.* (Cependant on compte à peine quatre jours où il refusa de se trouver présent parmi nous au moment où s'accomplissaient des tâches caritatives, dans la crainte évidente d'attrister les siens par la proximité de son trépas.)

⁸⁰ V. Epif. 191 : Le saint visite des villes même en temps de neige.

⁸¹ V. Fulg. 28 : *consueta hominibus religiosis exhibere solatia, laboresque durissimos pro utilitatibus proximorum longanimiter sustinere.* (Prodiguant à ses pieux chrétiens les consolations habituelles, il supporta avec résignation, pour le bien du prochain, les plus pénibles douleurs.)

⁸² Epist. ad Bass., 15 : *Et cum a discipulis rogaretur ut saltem uilia sibi sineret stramenta subponi : « Non decet [...] ».* (Et comme ses disciples le priaient de permettre que l'on plaçât du moins sous son corps de misérables couvertures : « Il ne faut pas [...] ».)

⁸³ V. Patr. Iur. 175 : *nec bis in die fesso corpusculo coactus fuit aliquid impertire* (et sans qu'on eût pu le contraindre à accorder plus d'une fois par jour quelque nourriture à son pauvre corps épuisé).

⁸⁴ V. Fulg. 28 : *Ante annum ferme quam de isto saeculo reperetur, profunda cordis compunctione permotus, reliquit subito ecclesiasticas occupationes. Et de ipso quoque monasterio suo secreto recedens, ad insulam Circinam paucis comitantibus fratribus nauigavit, ubi in quodam breui scopulo, cui nomen est Chilmi, ubi iam monasterium fabricari mandauerat, lectioni et orationi et ieiuniis uacans, ueluti sciret appropinquare sibi nouissimum diem, sic ex toto corde suo poenitentiam gessit.* (Une année environ avant d'être enlevé de ce monde, l'âme profondément pénétrée de componction, il abandonna tout à coup les affaires de son Église. Quittant secrètement sa communauté, accompagné de quelques-uns de ses frères, il se rendit par mer à l'île de Circina où, sur un petit rocher, il avait demandé à ce que l'on construise déjà un monastère, du nom de Chlimi, et il s'adonna à la prière, à la méditation et au jeûne et, comme s'il savait que son dernier jour approchait, se livra de tout cœur aux exercices de la pénitence.)

⁸⁵ V. Hilarion. 32 : *nec praeter sensum quidquam uiui hominis supererat* (il ne lui restait rien d'un vivant si ce n'est la connaissance).

⁸⁶ V. Hon. 30 : *Etenim impollutae illius mentis uigorem incredibile est quam integrum usque in extrema seruauerit.* (De fait, on ne peut imaginer à quel point Honorat conserva intacte jusqu'à la fin la vigueur de son âme si pure.)

⁸⁷ V. Fulg. 28 : *usque ad extremam horam sana mente permansit* (jusqu'à la dernière heure, il garda la jouissance de ses facultés intellectuelles).

également à avoir une intense activité littéraire⁸⁸, de même qu'il prêche jusqu'au dernier instant⁸⁹. Oyend refuse de l'aide physique⁹⁰. Césaire se soucie encore de sa filiation spirituelle avec Augustin⁹¹. Quintien reste charitable pour tous⁹².

L'accent est également mis sur la constance du caractère des saints face à la douleur. Honorat est toujours aussi doux⁹³ et délicat : c'est lui qui console ses proches⁹⁴. Une partie de ses derniers mots est pour veiller à ce que personne ne soit lésé⁹⁵ et que ses proches ne se tourmentent pas⁹⁶, ce qui permet à Hilaire de conclure : « Sa vie s'éteignit presque avant sa mansuétude⁹⁷ ».

Les Vies de Martin, Eutrope, Lupicin et Fulgence présentent des cas plus développés de dernières tentations avant la mort, qui prouvent la constance de leur

⁸⁸ V. Aug. 28 : *Ante proximum uero diem obitus sui a se dictatos et editos recensuit libros* (Très peu de jours avant sa mort, il fit le relevé des livres qu'il avait dictés et publiés).

⁸⁹ V. Aug. 31 : *Verbum Dei usque ad ipsam suam extremam aegritudinem impraetermisit, alacriter et fortiter, sana mente, sanoque consilio in ecclesia praedicauit*. (Il prêcha la parole de Dieu sans discontinuer jusqu'à son ultime maladie, avec joie et courage, l'esprit et le jugement sains).

⁹⁰ V. Patr. Iur. 178 : *quinto admodum die huic ipsi lectulo, id est in mansorio, semet inponens* (Le cinquième jour après, exactement, se couchant sans aide sur ce même lit, au dortoir)

⁹¹ V. Caes. II, 46 : *sciscitatus est quam in proximo esset beatissimi Agustini depositionis dies. Et cum imminere commemorationem ipsius didicisset* : « *Confido, ait, in Domino, quod meum transitum non longe diuisurus est ab ipsius ; quia, ut ipsi nostis, quantum dilexi eius catholicissimum sensum, tantum me et si discrepantem meritis, minime tamen reor distantia longiore depositionis meae diem ab eius obitus tempore sequestrari.* » (Il s'informa de la proximité de la date anniversaire du décès du bienheureux Augustin. Et comme il avait appris que sa commémoration était imminente : « J'ai confiance, dit-il, dans le Seigneur, que mon départ n'en sera pas beaucoup éloigné ; car, comme vous-mêmes le savez, j'ai tant aimé son sens très catholique que, malgré la différence de mérites, je pense cependant que le jour de ma fin sera très peu séparé de la date anniversaire de sa mort. »)

⁹² V. Patr. IV, 5 : *Non caligauit oculus eius, nec immutatum est cor a uis Dei : non seposuit uultum pauperis, nec metuit personam potentis; sed una eademque ei fuit in omnibus sancta libertas, ut ita susciperet penulam pauperis, ac si ueneraretur togam incltyti senatoris*. (Ses yeux ne s'obscurcirent pas et son cœur inchangé n'abandonnait pas les voies de Dieu : il ne se détourna pas du visage du pauvre ni ne craignit la personne du puissant ; mais à l'égard de tous, il usa d'une seule et même sainte liberté, en sorte qu'il accueillait auprès de lui la défroque d'un pauvre avec autant de vénération que la toge d'un illustre sénateur.)

⁹³ V. Hon. 30 : *At primum semper uberrime suos consolatus est, ac nihil magis timuit quam ne diutina nos desperatione conficeret, intelligens paene facilius ferri extrema quam dubia*. (Notons d'abord qu'il prodigua toujours aux siens ses consolations et qu'il n'eut pas de plus grande crainte que de nous accabler par un long découragement, comprenant qu'il est presque plus facile de supporter les pires extrémités que les incertitudes.)

⁹⁴ V. Hon. 30 : *Abstersit semper sermone condito circumstantium lacrimas, quas tamen quo magis abstergit, irritat : grauiorem suo dolorem nostrum computabat*. (Sans cesse, par de savoureuses paroles, il s'efforça d'essuyer les larmes de ceux qui l'entouraient et pourtant, plus il s'y efforça, plus il les fit couler : il estimait notre douleur plus pénible que la sienne.)

⁹⁵ V. Hon. 33 : *Excusa, inquit, sancto illi fieri non potuisse quod uoluit*. (Recours comme excuse, dit-il, auprès de tel saint homme à l'impossibilité qu'il y eut à réaliser ce qu'il aurait voulu.)

⁹⁶ V. Hon. 33 : *Et cum suspectis omnibus sedere eum in ultimo diutius prohiberemus, ioculari ut erat solitus blandimento et consuetudinaria mentis serenitate respondit quod molestos nos in hac sollicitudinis parte pateretur*. (Redoutant le pire, nous nous efforcions de l'empêcher de rester assis plus longtemps lors de ses derniers moments, mais lui, plaisantant selon son habitude, nous répondit, avec sa bonne grâce et sa sérénité coutumières, qu'il nous permettait d'être importuns dans ce genre de préoccupations.)

⁹⁷ V. Hon. 33 : *Ita paene ante uita sua quam dulcedo consumpta est*.

caractère. En effet, Sulpice Sévère attribue les mots que voici à Martin en guise de dernières paroles : « Pourquoi te tiens-tu là, brute sanglante ? Tu ne trouveras rien en moi, maudit : le sein d'Abraham me reçoit⁹⁸ ». Cela constitue, autant qu'une entrée au paradis, un dernier rejet du diable comme il l'a fait toute sa vie et une allusion aux mots du Christ⁹⁹, ce qui fait vraiment, comme chez les empereurs ou les philosophes, de la mort une récapitulation de l'existence.

On retrouve une scène comparable dans la *Vie d'Eutrope* d'Orange. Le saint, sur son lit de mort, est lui aussi soumis à une vision du diable qu'il est le seul à percevoir :

Le bienheureux vieillard dit à ceux qui avaient l'habitude de lui faire savoir ce qui était autour de lui : Dites-moi, ne voyez-vous rien sur la table ? Ceux-ci, pourtant, répondirent qu'ils ne voyaient absolument rien. Celui-ci leur dit : Vous ne voyez pas le diable sous la forme d'un éthiopien très repoussant ? Mais je rends grâce à Dieu, esprit immonde, parce qu'il n'y a rien en commun entre toi et moi. Je crois en mon Dieu parce que, avec son aide, je t'ai vaincu. À ces mots, l'esprit immonde s'enfuit¹⁰⁰.

Cette dernière lutte est occasion d'une dernière profession de foi d'Eutrope qui synthétise toute son existence.

La dernière tentation de Lupicin, quant à elle, découle du souci naturel de ses frères moines qui tentent de lui faire rompre ses habitudes ascétiques :

Ses moines l'ayant décidé par leurs prières à prendre une petite gorgée d'eau – nous avons dit qu'il s'en abstenait depuis environ huit ans – et, selon la coutume, à se rincer l'intérieur de la bouche par un va-et-vient de la langue, ses vénérables fils, liés par la charité, rompirent les liens de son vœu et, dérogation tardive et minime, firent fondre en cachette une cuillerée de miel dans la coupelle où l'on allait lui donner un doigt d'eau. Il était couché : on l'assoit en le soutenant de chaque

⁹⁸ Epist. ad Bass., 16 : *Quid hic, inquit, adstas, cruenta bestia? Nihil in me, funeste, reperies: Abrahae me sinus recipit.*

⁹⁹ Jn 14, 30.

¹⁰⁰ V.Eut. : *Beatus senex ad eos quibus libere consueverat confiteri: Dicite, inquit, nihil uidetis in tabula? Illi e contra nihil se uidere poenitus responderunt. Quibus ille : Non uidetis diabolum in specie teterrimi Aethiopsis tabulae supersedere ? Sed gratias Deo quod nihil mihi tecum, inmundi spiritus, commune est : credo in Deo meo, quia cum auxilio illius uici te. Hic dictis, inmundus spiritus fugatus est.*

côté, on lui présente la boisson ; il la goûte du bout des lèvres et aussitôt, tout bouleversé, jaloux de respecter son vœu : « Ennemi, dit-il, même à la fin tu tentes de corrompre mon humilité par l'appât d'une douceur périssable¹⁰¹ ».

Plus tard, la *Vie de Fulgence* présente les soins que tentent de lui prodiguer les médecins sur le même modèle :

Comme les médecins lui conseillaient de prendre des bains, il répondit : « Les bains peuvent-ils faire qu'un homme mortel ne meure pas lorsqu'est venu son dernier jour ? Si vraiment la mort est proche et si l'action des eaux chaudes ne peut pas l'écarter, pourquoi me conseillez-vous, je vous en prie, de me relâcher au dernier moment de la sévérité d'une règle que j'ai si longtemps observée »¹⁰².

Cette *constantia sapientis*, chez les saints, prend également la forme d'une preuve de foi au moment ultime, ce qui fait du moment de la mort un instant paradoxal par excellence. En effet, alors que ses proches se lamentent et pleurent¹⁰³, le saint reste tranquille, voire est joyeux (*laetus*¹⁰⁴, *alacritate*¹⁰⁵, *feliciter*¹⁰⁶), ce qui est justifié non pas par une théorie philosophique sur la mort vue comme une fin des tourments de la vie, mais par une confiance en la résurrection. En témoigne l'abandon entre les mains de Dieu du saint au seuil de la mort, quand d'autres le supplient de faire montre d'un pouvoir sur la mort.

¹⁰¹ V.Patr.Iur. 116 : *Cumque exoratus a monachis, ut aquae, qua octo circiter, ut diximus, abstinerat annis, haustu, ut adsolet, exiguo, concaua oris crebra linguae euentilatione purgaret, uenerabiles filii, professionem patris caritatis uinculis, sera licet ac parua mutatione, rumpentes, calicello quo cyatum aquae accepturus erat, coclear mellis latenter immiscent. At cum ille decumbens hinc inde fuisset residens sustentatus oblatumque summis labiis degustasset, confestim professionis zelo commotus : « Inimice, inquit, etiam in exitu conaris humilitatem meam periturae dulcedinis oblectatione corrumpere ».*

¹⁰² V.Fulg. 28 : *Persuadentibus autem medicis ut lauacris balnearibus uteretur: Nunquid balneae, inquit, facere poterunt ne homo mortalis expleto uitae suae tempore moriatur? Si uero proximam mortem nec aquarum calidarum possunt fomenta repellere, cur mihi, obsecro, persuadetis ut rigorem diu seruatae professionis in fine dissoluam?*

¹⁰³ I V.Iust. 1. 94 ; II V.Iust. 5 ; III V.Iust. 9 : *flens et consternatus* (pleurant et consterné) – V.Hon. 30 : *circumstantium lacrimas* (les larmes de ceux qui l'entouraient) et 31 : *lacrimarum mearum tempestatem* (la tornade de mes larmes) -V.Eut. : *lugebant mortuum* (ils pleuraient le défunt) – V.Seu.Nor. 43 : *maeroris suffusione cunctantibus* (hésitant à cause de l'effusion de leur tristesse) - V.Caes. II, 47 : *Psalmorum quoque sono lacrimis intercluso* (Le chant des psaumes [par les moniales] était entrecoupé de larmes) – V.Patr.XIII, 2 : *in fletu prostrati* (se prosternant en pleurant). – V.Patr. XX, 4 : *eleuauit uocem in fletu* (il s'écrie en pleurant).

¹⁰⁴V.Hil.AreI. 27 : *laetus gaudensque* (heureux et réjoui) ; V.Patr.Iur. 61 ; V.Caes. II, 48.

¹⁰⁵ V.Patr.Iur. 116 : *festina alacritate* (avec un empressement joyeux) ; V.Max 18.

¹⁰⁶ II V.Rom.Blau. 13.

Chez Sulpice Sévère, les moines de Candes, faisant écho au psaume 22, demandent que la vie de Martin soit prolongée pour les protéger : « Père, pourquoi nous abandonnes-tu ?¹⁰⁷ », plainte récurrente dans les *Vitae* postérieures (*Vie de Romain de Blaye*¹⁰⁸, *Vie de Senoch*¹⁰⁹, *Vie de Monégonde*¹¹⁰). Face à une situation qui pourrait apparaître comme un dilemme tant les deux voies possibles ont leur intérêt, Martin s'en remet à la volonté divine¹¹¹, en parallèle avec les mots du Christ en croix (Mt 26, 39 ; Lc 24, 42).

Une même demande est formulée par Stilicon qui pense qu'Ambroise est nécessaire à la survie de l'Italie : « il affirma que, si un si grand homme quittait sa dépouille corporelle, la fin de l'Italie était proche¹¹² ». Comme, au contraire de la *Vie de Martin*, la demande n'est pas mue par l'affection sincère, le saint répond plus directement : « Je n'ai pas vécu parmi vous de sorte que j'aie honte de continuer à vivre, mais je n'ai pas peur de mourir car nous avons un Seigneur qui est bon¹¹³ ». Des échos de cette vision double de la mort se retrouvent dans la *Vie d'Epiphane*¹¹⁴ et dans la *Vie d'Oyend*¹¹⁵. Le même motif apparaît à la fin de la *Vie de Friard* (V.Patr. X) mais, cette fois, l'ami du saint, Félix, obtient gain de cause et le saint attend son passage pour mourir :

Mais lui [l'évêque Félix], retenu par je ne sais quelle obligation, lui envoya dire ceci : « Je demande, si possible, de m'attendre un peu jusqu'à ce que, ayant tranché une affaire qui me retient, je puisse venir te trouver. » Aux messagers qui rapportaient ces paroles, lui [Félix], qui était déjà alité, dit ceci : « Levons-nous donc et attendons notre frère. » Ô l'homme d'une sainteté ineffable qui, bien qu'il eût hâte de connaître

¹⁰⁷ Epist. ad Bass., 9 : *Cur nos pater deseris ?*

¹⁰⁸ II V.Rom.Blau. 14 : *Cur nos dereliquisti ?* (Pourquoi nous as-tu abandonnés ?).

¹⁰⁹ V.Patr. XV, 4 : *Cui nos, pater sanctae, relinques ?* (À qui, père à la sainte vie, nous abandonnes-tu ?)

¹¹⁰ V.Patr. XIX, 4 : *Et cui nos, mater sancta, relinques ?* (Et à qui, mère sainte, nous abandonnes-tu ?)

¹¹¹ Epist. ad Bass., 11-13 : *Domine [...] fiat uoluntas tua* (Seigneur, que ta volonté soit faite) ; *totam se Domini arbitrio potestatiue committens* (remettant toute sa volonté à la décision et à la puissance du Seigneur) ; *bonum mihi est, Domine, uoluntas tua* (ta volonté est un bien pour moi, Seigneur).

¹¹² V.Ambr. 45 : *dixisse fertur quod, tanto uiro recedente de corpore, interitus immineret Italiae.*

¹¹³ V.Ambr. 45 : *Non ita inter uos uixi, ut pudeat me uiuere: nec timeo mori; quia Dominum bonum habemus.*

¹¹⁴ V.Epif. 192-194 : La douleur et les plaintes d'Ennode côtoient les mots de joie d'Épiphane, citant Ph 1, 20 : *mihi uiuere Christus est, et mori est lucrum* (pour moi, vivre, c'est le Christ, et mourir est un avantage).

¹¹⁵ V.Patr.Iur. 176 : *Parcat, ait, uobis omnipotens Deus, qui me tanta inaequalitate constrictum non permittitis corporeis uinculis iam resoluï.* (Que Dieu tout-puissant, dit-il, vous pardonne de faire obstacle à ce que je sois tout de suite, malade comme je le suis, libéré des chaînes de mon corps !)

la délivrance pour être auprès du Christ, n'oublia pas cependant l'amour du prochain et obtint du Seigneur d'être encore de ce monde jusqu'à ce qu'il puisse, dans une pieuse intention, voir son frère¹¹⁶.

Les scènes de derniers instants des *Vitae* sont donc construites sur un contraste paradoxal entre un entourage triste et un saint qui doit les consoler. Ainsi, certaines Vies, surtout les plus proches du moment du décès du saint, prennent la forme d'une *consolatio* pendant quelques chapitres, cherchant à adoucir la douleur encore vive des lecteurs ou des auditeurs. Les hagiographes qui ont connu les saints font entendre une voix pathétique qui, dans ce contexte de rédaction proche du décès, a tous les accents du sentiment véritable : c'est le cas de Jérôme s'adressant à Eustochium sur Paula, de Sulpice Sévère dans ses lettres à Aurèle et Bassula, d'Hilaire d'Arles quand il rappelle le souvenir d'Honorat à ses fidèles, de l'hagiographe des abbés d'Agaune quand il en vient à Achivus qu'il a connu et de Grégoire de Tours, rapportant les derniers instants de Senoch, prêtre relevant de son gouvernement épiscopal. La constance des saints et leur joie face à la mort apparaissent alors d'autant plus grandes que la douleur des proches est celle de l'auteur, sensible sous sa plume. Les hagiographes placent alors, dans la bouche de leur héros, les termes de leur propre *consolatio*.

III. 2. Le dernier discours

De fait, tout autant que l'attitude finale, les derniers mots ou le dernier discours d'un mourant sont considérés comme représentatifs de sa vie et un élément à faire passer à la postérité pour définir ce que sera la mémoire du grand homme.

5 saints¹¹⁷ font un dernier sermon ou un discours sur leur lit de mort, si on ne compte que les discours construits, 17¹¹⁸ saints si on intègre toutes les dernières paroles.

¹¹⁶ V.Patr. X, 4 : *Cumque ille occasione nescio qua detineretur, mandatam misit, dicens: Rogo si fieri potest ut me modicum sustineas, donec, moris actionum dissolutis, ad te usque perveniam. Reuertentibus uero nuntiis et ista dicentibus, cum jam lectulo decubaret, ait : Surgamus ergo, et sustineamus fratrem nostrum. O uirum sanctitate ineffabilem! qui quanquam festinaret dissolui, et cum Christo esse, non tamen oblitus charitatem, obtinuit apud Dominum adhuc ecce in mundo, ut fratrem cerneret spiritali intuitu.*

¹¹⁷ Honorat, Hilaire d'Arles, Séverin du Norique, Oyend, Fulgence.

¹¹⁸ V.Paul. 12 ; V.Hilarion. 32 ; I V.Mart. epist. ad Bass., 11-16; V.Ambr. 46; I V.Iust. I. 85; II V.Iust. 5; III V.Iust. 9; V.Epif. 194; V.Caes. II, 45; V.Patr. I, 6; V.Patr. XII, 3; V.Patr. XVII, 6; V.Patr. XIX, 4; V.Patr. XX, 4.

Ils prodiguent à leurs fidèles et à leurs proches des conseils de vie et cherchent à leur apprendre à aborder la mort, essentiellement la leur à venir. Ce type de contenu du discours tisse des échos avec les conceptions philosophiques sur la mort et le discours des sages : on retrouve l'idée platonicienne¹¹⁹ de l'âme qui va être délivrée des liens du corps¹²⁰, la mort égale pour tous¹²¹, riches et pauvres¹²², son caractère inévitable pour l'homme qui doit s'y préparer¹²³ et, plus largement, l'idée¹²⁴ qu'il ne faut pas voir la mort comme quelque chose à redouter¹²⁵.

Tous ces arguments d'origine philosophique ne pouvaient pas manquer d'être identifiables pour une partie des destinataires. Hilaire d'Arles place même – fait rare dans une *Vita* – une citation de Sénèque dans la bouche d'Honorat, rendant explicite l'emprunt philosophique : « Les grands hommes souffrent beaucoup pour apprendre aux autres à souffrir ; ils sont nés pour servir d'exemples.¹²⁶ »

Mais tous ces discours sont construits pour passer d'un thème moral traditionnel à un thème spécifiquement chrétien : les conseils de Vie sont tous orientés vers la préparation de la vie après la mort pour préparer non pas la mort, mais la vie au paradis.

¹¹⁹ Platon, *Phédon*, 67d : Οὐκοῦν τοῦτο γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος ; (N'est-il pas vrai que ce que nous appelons précisément mort est le détachement et la mise à l'écart de l'âme par rapport au corps ?)

¹²⁰ V.Hilarion. 32: *corporis uinculis liberandum* (pour être libéré des liens du corps). – Epist. ad Bass., 6 : *dixitque fratribus dissolutionem sui corporis imminere*. (Il dit à ses frères que la dissolution de son corps était imminente). – V.Hil.Arel. 26 : *absolutum me et liberatum* (délivré et libre) – V.Ant.Ler. 36 (non pas dans le cadre d'un dernier discours mais dans celui du dilemme du saint entre la solitude et la vie communautaire) : *Quid agimus, mens adhuc mundani oneris fasce depressa, quam nondum ad auctorem suum corporeus career euomuit ?* (Que faisons-nous, ô mon âme encore accablée du poids des choses de ce monde, toi que la prison du corps n'a pas encore libérée pour retourner à ton Créateur ?) – V.Patr.Iur. 176 : *Parcat, ait, uobis omnipotens Deus, qui me tanta inaequalitate constrictum non permittitis corporeis uinculis iam resolui*. (Que Dieu tout-puissant, dit-il, vous pardonne de faire obstacle à ce que je sois tout de suite, malade comme je suis, libéré des chaînes de mon corps.) – V.Patr. XIII, 2 : *ab hoc saeculo liberandum* (pour être libéré de cette vie) – V.Patr. XIX, 4 : *defessa corpori soluebatur* (elle était déliée de son corps fatigué). – V.Patr. XX, 4 : *me ab huius corporis uinculis iubeat relaxari* (qu'il ordonne que je sois libéré des liens de ce corps). Cette vision de l'âme et du corps reste prégnante dans la liturgie gallicane et dans l'hagiographie des VII^e et VIII^e siècles (Van Uytvanghe, 1991, p. 104).

¹²¹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, IV, 30 : *Mors necessitatem habet aequam et inuictam*. (La mort est une égale et invincible nécessité pour tous).

¹²² V.Hon. 32.

¹²³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, I, 4 : *Ita dico : ex quo natus es, duceris. Haec et eiusmodi uersanda in animo sunt, si uolumus ultimam illam horam placidi expectare, cuius metus omnes alias inquietas facit*. (Je te le dis ainsi : depuis le moment où tu es né, tu vas à la mort. Voici le genre de pensées qu'il faut tourner dans l'esprit si nous voulons attendre paisiblement cette dernière heure dont la crainte rend toutes les autres inquiètes).

¹²⁴ Epicure, *Lettre à Ménécée* : la mort n'est rien pour nous puisque lorsque nous existons la mort n'est pas là et lorsque la mort est là, nous n'existons plus ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, I, 4 : *timenda erat, si tecum esse posset ; necesse est aut non perueniat aut transeat*. (Il faudrait la craindre, si elle pouvait séjourner en toi ; nécessairement ou elle n'arrive point, ou c'est un éclair qui passe.)

¹²⁵ V.Hon. 32.

¹²⁶ V.Hon. 31 : *Magni, inquit, uiri multa patiuntur ut alios pati doceant ; nati sunt in exemplum*. Et Sen. Prou. 3, 6 : *Quare quaedam dura patiuntur ? ut alios pati doceant : nati sunt in exemplar*.

Chapitre 9

Le discours le plus frappant et le mieux construit en la matière est celui d'Honorat. L'évêque d'Arles, ainsi, discute la thèse platonicienne de la séparation de l'âme et du corps au moment de la mort :

[La mort] est certes un dur arrachement de la chair d'avec l'âme, mais beaucoup plus dure sera, dans les flammes de la géhenne, l'union de la chair avec l'âme. Au contraire, si l'esprit, tout au long de la vie, prenant conscience de la noblesse de son origine, a entrepris de lutter contre le corps et de combattre les vices dont le corps est l'occasion, préservé par un heureux divorce des impuretés charnelles, il pourra conserver sans souillure pour la paix éternelle les deux substances, dont l'heureuse réunion doit s'opérer là où exulteront les saints dans la gloire et où ils se réjouiront sur leurs couches : dans leur corps devenu pour ainsi dire leur demeure, quand ils reconnaîtront pour leur séjour habituel ces membres familiers qu'ils avaient voués à la justice.¹²⁷

Honorat reprend la théorie platonicienne, qu'il fait correspondre au moment de la mort, mais il la poursuit avec une conception parfaitement chrétienne de la résurrection des corps qui sera une nouvelle union du corps et de l'âme – d'où le conseil de vie d'abstinence et de partage des richesses.

De même, il emprunte l'idée stoïcienne de la mort inévitable à laquelle tout homme doit se préparer en la terminant par la pensée chrétienne : la mort conduit à la vie éternelle¹²⁸.

Les discours finaux suivants s'écartent plus de la philosophie antique, bien que l'on y retrouve des conseils de vie, pour s'appuyer plus nettement sur la Bible. Ainsi, de manière beaucoup plus discrète, dans les derniers mots d'Hilaire d'Arles fortement inspirés par les Écritures auxquelles il fait, dans la réécriture de son discours que propose

¹²⁷ V.Hon. 32 : *Dura quidem est carnis animaeque diuulsio, sed multo durius in gehennae flammis erit carnis animaeque consortium, nisi in omni uita generositatem suam spiritus recognoscens bellum corpori et corporalibus uitiis certamen indixerit et, felici discretus a carnali colluione diuortio, aeternae paci impollutam seruet utraque substantiam, illic feliciter copulandam ubi exultabunt sancti in gloria et laetabuntur in cubilibus : hoc est in corporibus tamquam in receptaculis suis, cum ea quae iustitiae dedicauerant membra socialia, tamquam consueta hospitia, recognoscent.*

¹²⁸ V.Hon. 32 : *Sic ergo uitam agite ne uitae extrema timeatis, et hoc quod mortem appellamus, quasi commigrationem expectetis.* (Passez donc votre vie de manière à ne pas redouter le terme de la vie et à attendre ce que nous appelons mort comme un changement de séjour.)

son hagiographe, pas moins de dix-neuf allusions, on retrouve des images classiques¹²⁹ – et notamment philosophiques¹³⁰ – telle la vision de la vie comme une navigation en mer.

Il y a donc un remploi et une transformation du discours philosophique pour en faire un discours proprement chrétien, ce qui fait de la mort du saint un événement supérieur à la mort du philosophe en ce qu'elle la dépasse. Les conseils de vie, dans les Vies du VI^e siècle, se résument à la conservation de la Règle¹³¹, ce qui est le signe d'une bascule déjà effectuée.

Deux discours finaux contiennent un élément plus atypique, d'ordre prophétique. Hilaire conseille un renforcement de l'ascèse¹³² pour protéger la ville d'Arles de la catastrophe, évoquant à la fois les annonces du Christ sur Jérusalem (Mt 24, 4-21) et le danger que court Ninive (Jo 3, 4)¹³³. En cela, il se rapproche des idées de Salvien dans le *De Gubernatione*, qui présente la situation politique de son époque comme une conséquence de la pratique d'un christianisme mondain, mais de manière bien plus optimiste puisqu'il est encore possible de se corriger. Cette annonce prophétique, d'inspiration vétéro-testamentaire se retrouve au cœur du dernier discours de Séverin du Norique, qui explicite le modèle biblique et annonce la migration à venir des Romains du Norique en Italie. Après s'être comparé à Jacob qui appelle ses fils autour de son lit de mort, il choisit l'exemple d'Abraham, qui part de sa terre natale à la demande de Dieu,

¹²⁹ Sur le *topos* de la mer dangereuse, voir Deniaux, 2016.

¹³⁰ Lucrèce, *De Rerum Natura*, II, 1-2 : *Suaue mari magno turbantibus aequora uentis / e terra magnum alterius spectare laborem.*

¹³¹ V.Patr.Iur. 177 : *Oro ergo omnes et obsecro, filioli, ut accepta ac tradita patrum in omnibus inuiolabiliter instituta ad gaudium meum sanctorumque omnium ac uestrum ad palmam uictoriae perducatis.* (Je vous prie donc tous et je vous supplie, mes petits enfants, de garder la règle, inviolable en tous points, que vous avez reçue et qui vous a été transmise par les pères afin de faire ma joie, celle de tous les saints et la vôtre jusqu'à la palme de la victoire.) ; V.Caes. II, 47 : *ut teneant regulam [...] monet* (il leur enjoint de garder la règle).

¹³² V.Hil.Arel. 26 : *Si me humana non fallit inlusio, grandis tempestas huic imminet ciuitati ; non mediocris, sed satis grauis incumbit adflictio. Ad omnia contraria aduersaque uos iugiter praeparate : fidem Trinitatis immobiliter retinete ; scripturarum interiora penetrare, ut abyssum inuocantes in uoce cataractarum, id est credentium, terras dono superno irrigare omnimodis non cessetis. Sit uestitus asperior, panis grossior, cibus durior ; iter nihilominus conficiatur pedibus expeditis, ne necessitas subita perniciem noui laboris inferat delicatis : quia ut exercitatio robustum, sic desidia reddit ignauum.* (Si l'humaine illusion ne me trompe, une grande calamité est suspendue sur cette cité ; c'est un malheur non pas ordinaire, mais tout à fait grave qui menace. Préparez-vous assidûment à toutes éventualités contraires et adverses ; gardez immuablement la foi en la Trinité. Approfondissez les secrets des Écritures en sorte que, "appelant l'abîme par la voie des cataractes" – c'est-à-dire par la voix des croyants –, vous ne cessiez, en toute circonstance, d'irriguer les terres par le don d'en haut. Que le vêtement soit plus rude, le pain plus grossier, la nourriture plus fruste ; que l'on fasse également route les pieds déchaussés, de crainte qu'une adversité inattendue n'impose aux délicats le fléau d'un surcroît de peine, car, autant l'ascèse fortifie, autant le relâchement amollit.)

¹³³ Cela rejoint la rhétorique anti-romaine de Salvien dans le *De gubernatore Dei*.

pour demander à ses moines d'en faire de même quand la nécessité le demandera¹³⁴. Il présente ainsi presque l'exil que vont littéralement subir les Romains expulsés de la province de manière inversée : il s'agirait d'un appel de Dieu à partir et se mettre en pèlerinage vers l'Italie.

Ces discours sont donc charnière entre le passé et l'avenir : ils proposent une récapitulation de la vie du saint et, en même temps, préparent leur position future de patron céleste. Leur rareté ou leur rédaction au style indirect peut s'expliquer par le désir de ne pas insérer de discours construit dans la *Vita*, puisque c'est un élément rare dans le genre, qui vient briser la narration pour offrir une réflexion plus théorique. Il s'agit également d'un morceau de bravoure qui attire plus les hagiographes dont la formation rhétorique solide est connue par ailleurs (Hilaire d'Arles, Ennode de Pavie, Eugippe). À l'inverse, la précision que donne Grégoire sur la mort de Senoch, dont il ne put « tirer aucune parole¹³⁵ » apparaît comme un trait de réalité tant elle s'écarte de l'attendu littéraire du lecteur.

III. 3. La mort comme récompense

III. 3. 1. La mort est la victoire

Le passage topique de la mort est, majoritairement, un passage heureux des *Vitae*, qui arrive comme l'aboutissement d'un parcours de sainteté et qui est présenté comme une récompense. La mort était, dans bien des cas, un événement recherché par le saint depuis longtemps, avec la tentative, ou du moins la volonté, d'imiter les martyrs¹³⁶, ce qui est parfois rappelé au dernier moment, comme dans la *Vie d'Eptade* dont le dernier

¹³⁴ V.Seu.Nor. 43: *Abraham namque uocatus a domino fide oboedivit, ut exiret in locum, quem accepturus erat in possessionem, et exiit nesciens, quo uenturus esset. Huius igitur beati patriarchae imitamini fidem, imitamini sanctitatem, terrena despiciate, patriam caelestem semper inquirete.* (En effet, « Abraham, appelé par le Seigneur, obéit dans la foi pour partir vers un lieu qu'il devait recevoir en possession, et il partit sans savoir où il irait. » Imitez donc la foi de ce bienheureux patriarche, imitez sa sainteté, méprisez ce qui est terrestre et aspirez toujours à la patrie céleste.)

¹³⁵ V.Patr. XV : *nihil ab eo conlucutionis elicere.*

¹³⁶ Kampert, 1998.

chapitre avant le récit de la mort du héros est la description de sa vénération pour saint Symphorien, martyr¹³⁷.

La dernière maladie du saint, souvent décrite comme un fait important de sa vieillesse, peut alors apparaître comme le dernier martyr qu'il lui est donné de vivre. Ces tableaux des symptômes, souvent assez détaillés¹³⁸ puisque beaucoup d'hagiographes sont les contemporains des dernières années de vie du saint, mettent l'accent sur la douleur, avec l'accumulation des problèmes de santé subis dans les Vies de Romain du Jura¹³⁹, Lupicin¹⁴⁰, Césaire¹⁴¹, Benoît¹⁴², Quintien¹⁴³, Gall¹⁴⁴ et Senoch¹⁴⁵ ou avec la mention de la durée de la maladie dans les Vies d'Honorat¹⁴⁶, Germain d'Auxerre¹⁴⁷, Oyend¹⁴⁸ et Fulgence¹⁴⁹, ce qui rappelle la description des différentes souffrances d'un

¹³⁷ V.Ept. 21 : *Nec dissimile studio atque labore adueniente festiuitate sancti Simphoriani martiris, dum aduixit, assidue non destitit celebrare.* (Avec un zèle et un labeur non dissimulés, lorsque la fête de saint Symphorien martyr arrivait, tant qu'il était en vie, il ne manquait pas de la célébrer avec assiduité.)

¹³⁸ Par exemple, Épiphané souffre d'« une accumulation de mucus » (V.Epif. 191 : *catarrhum*), Séverin du Norique a « une légère douleur au côté » (V.Seu.Nor. 43: *tenuiter lateris dolore*), Benoît « des fièvres » violentes (Greg., Dial. II, 37, 2: *febribus*), Yrieix « la dysenterie » (Hist. Franc. 10, 29 : *dysenteriae morbo*).

¹³⁹ V.Patr.Iur. 60 : *uehementi inaequalitate pulsatus* (terrassé par un mal violent).

¹⁴⁰ V.Patr.Iur. 115: *beatissimum patrem longaeua tempora senecta quoque atque inaequalitas gemino labore pulsarent* (La vieillesse et la maladie assaillaient dans un effort conjoint le très bienheureux père parvenu à un âge avancé.)

¹⁴¹ V.Caes. II, 46: *Cum ergo crebro semianimem ipsum redderet conspectibus infirmitas* (Comme la maladie le rendait souvent à demi-mort aux regards) *et inter non modicos quos patiebatur dolores* (au milieu des grandes souffrances qu'il éprouvait).

¹⁴² Greg., Dial. II, 37 : *Qui mox correptus febribus, acri coepit ardore fatigari. Cumque per dies singulos languor ingrauesceret [...]* (Bientôt il fut pris de fièvres, leur ardeur violente l'accablait. Comme la maladie devenait chaque jour plus grave [...]).

¹⁴³ V.Patr. IV, 5 : *Senuit autem Sacerdos Dei, et in tantum aetate prouectus est, ut sputum oris in terram proiicere non ualeret sed adhibito labiis truchione in eum saliuas oris exponeret.* (Enfin le prêtre de Dieu parvint dans sa vieillesse à un âge tellement avancé qu'il n'avait pas la force de projeter les crachats hors de sa bouche jusqu'à terre et qu'il disposait, à portée de ses lèvres, d'une petite coupelle pour expectorer la salive de sa bouche.)

¹⁴⁴ V.Patr. VI, 7 : *Cum grauatus incommodo decubaret, ita febris interna omnia membra eius depauit, ut capillos et barbam simul amitteret.* (Comme, accablé par la maladie, il gardait le lit, une fièvre intérieure consuma tous ses membres, au point qu'il perdit en même temps barbe et cheveux.)

¹⁴⁵ V.Patr. XV, 4 : *modica pulsatus a febre, per triduum lectulo decubauit* (atteint d'une fièvre légère, il resta dans son petit lit pendant trois jours).

¹⁴⁶ V.Hon. 29: *sed diu dilata infirmitas, nimio dudum propositi rigore contracta et adhuc remissioni parum acquiescendo ingrauescens* (mais, après avoir connu une longue rémission, sa maladie, due aux longs excès de rigueur de son régime monastique, s'aggrava encore par son refus de prendre un repos nécessaire.)

¹⁴⁷ V.Germ.Autiss. 42 : *post dies aliquot sequerentur incommodum quo ingrauescente [...]. Septimo incommode die [...].* (Après quelques jours, il tomba malade. Son état s'aggravant [...]. Le septième jour de sa maladie [...].)

¹⁴⁸ V.Patr.Iur. 175 : *Cum enim ultra sexagenaria aetate sex ferme mensibus praedictus pater inaequalitate corporea laboraret* (Ayant dépassé la soixantaine, le Père souffrait d'une maladie depuis six mois environ [...]).

¹⁴⁹ V.Fulg. 28 : *Incidit enim repente in corporalis infirmitatis acerrimas passiones, ubi septuaginta prope diebus aegritudine fatigatus.* (Il tomba soudain dans les douleurs les plus vives d'une infirmité corporelle et fut épuisé par la maladie pendant près de soixante-dix jours).

martyr. Cela se rattache au sens spécifiquement chrétien de la douleur, qui est vue comme association aux souffrances du Christ¹⁵⁰.

Conséquence logique de la présence de ce motif tout au long des *Vitae*, plusieurs Vies ont recours au même lexique pour évoquer la mort et pour parler des passions : on retrouve dans les deux cas le vocabulaire de la victoire militaire (le martyr est un *miles Christi*) et du concours sportif (c'est aussi un *athleta Christi*). Ainsi, pour Hilaire d'Arles, la mort arrive au terme du « combat spirituel » de la vie¹⁵¹, Germain d'Auxerre est qualifié de « héros¹⁵² », Aignan reçoit la « palme de la gloire¹⁵³ », Oyend invite ses frères à aller jusqu'à « la palme de la victoire¹⁵⁴ », Antoine de Lérins est « vainqueur des pièges que prépare la ruse du vieux serpent¹⁵⁵ », Marcel « vainqueur de la contagion du monde¹⁵⁶ », Paterne et Scubilion entrent au ciel « en triomphe¹⁵⁷ », Germain de Paris part « après avoir mené le combat¹⁵⁸ », Seurin « doit être couronné par le Christ¹⁵⁹ », Benoît « s'équipe¹⁶⁰ » de l'eucharistie, Mars « est couvert de la sueur du bon combat » et doit recevoir la « couronne de la victoire¹⁶¹ », occasion d'un jeu de mot avec son nom qui est celui du dieu romain de la guerre.

Reprenant plus la figure de l'athlète que celle du soldat, Grégoire de Tours évoque dans plusieurs Vies « la course de la vie¹⁶² », expression d'origine paulinienne (2 Tm 4, 7). Cette image de l'athlète se retrouve dans la *Vie de Médard*¹⁶³. La référence à la Passion est même explicite au moment de la mort de Médard : « Si quelque persécuteur de son corps n'avait manqué, le confesseur aurait accompli le martyre¹⁶⁴ ».

Honorat, cependant, n'a plus à mener de lutte au moment de la mort : *sine ullo luctamine*¹⁶⁵, signe qu'il est arrivé au terme de sa vie et qu'il est déjà à l'étape suivante.

¹⁵⁰ Cf par exemple Paulin de Nole, Epist. 38.

¹⁵¹ V.Hil.Arel. 26 : *Militauimus huc usque spiritali militia*. (Nous avons combattu jusqu'ici le combat spirituel).

¹⁵² V.Germ.Autiss. 42 : *eroam*.

¹⁵³ V.Anian. 11 : *palnam gloriae*

¹⁵⁴ V.Patr.Iur. 177 : *ad palnam uictoriae*.

¹⁵⁵ V.Ant. Lerin. 41. : *uictor insidiarum, quas antiqui serpentis parat astutia*.

¹⁵⁶ V.Marc.Paris. 10 : *uincens mundi contagium*.

¹⁵⁷ V.Pat. 14 : *nobili in triumpho*.

¹⁵⁸ V.Germ.Paris. 76 : *post peractum praelium*.

¹⁵⁹ V.Seu.Bur. 5 : *coronandus a Christo*.

¹⁶⁰ Greg., Dial. II, 37 : *muniuit*.

¹⁶¹ V.Patr. XIV, 4 : *bono desudans certamine et illam coronam iustitiae*.

¹⁶² V.Patr. prologue; V.Patr. XI, 3 ; V.Patr. XIV, 4 ; XVIII, 3.

¹⁶³ V.Med. 9 : *coeli athleta triumphalis*.

¹⁶⁴ V.Med. 9 : *nisi quod percussor corporis defuit, martyrium confessor impleuit*.

¹⁶⁵ V.Hon. 34.

Ce peut être parce qu'il a déjà vécu le martyre par sa vie ascétique ou pour souligner qu'il s'agit d'un juste, qui a donc le droit à une mort rapide et paisible, contrairement aux tourments d'un pécheur, donc que c'est le ciel qui s'ouvre à lui.

Le récit des funérailles vient compléter ce modèle martyrial imprégné du lexique militaire, puisqu'elles sont décrites comme un triomphe de général vainqueur. En cela, elles s'inscrivent aussi dans la lignée des Vies d'empereurs, qui usent de ce même modèle militaire¹⁶⁶. Le corps est apprêté et vêtu de manière particulière pour l'événement et, sans que la description des *Vitae* soit précise, elle sous-entend que ce sont des habits d'apparat différents des tuniques grossières que portent d'habitude la plupart des saints¹⁶⁷. La foule, en procession, les acclamations, le passage du corps du saint dans la cité jusqu'à son tombeau achèvent de créer cette image d'une *pompa triumphalis* finale.

Conscient de ce parallèle, Sulpice Sévère œuvre, à la fin de sa troisième lettre, à expliquer pourquoi le cortège funéraire des saints dépasse le triomphe humain auquel il ressemble tant :

Que l'on compare, si l'on veut, avec ce fameux cortège profane, je ne dirai point celui des funérailles, mais du triomphe : qu'y trouverait-on de semblable aux obsèques de Martin ? Ceux-là peuvent conduire devant leurs chars des captifs aux mains enchaînées derrière le dos ; le corps de Martin est escorté par ceux qui, sous sa conduite, avaient vaincu le monde. Qu'un peuple en délire honore ceux-là d'applaudissements confus ; Martin est applaudi par de divins psaumes, Martin est honoré par des hymnes célestes. Ceux-là seront précipités, après leurs triomphes, dans le cruel Tartare ; Martin est accueilli tout joyeux dans le sein d'Abraham, Martin, pauvre et modeste, pénètre en riche au ciel¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Richard, 1966.

¹⁶⁷ V.Hon. 35 : *Sanctum illud corpus magna fidei ambitione uestitum* (on rivalisa de foi pour vêtir son saint corps) ; V.Patr. VI, 7 : *ablutus et uestitus* ; V.Patr. XX, 4 : *ablutus ac uestimentis dignis indutus* (lavé et habillé de vêtements convenables).

¹⁶⁸ Epist. ad Bass., 21 : *Comparetur, si placet, saecularis illa pompa non dicam funeris, sed triumphis : quid simile Martini exequi aestimabitur ? Ducant illi prae curribus suis uinctos post terga captiuos ; Martini corpus hi, qui mundum ductu illius uicerant, prosequuntur. Illos confusis plausibus populorum honoret insania ; Martino diuinis plauditur psalmis, Martinus hymnis caelestibus honoratur. Illi post triumphos suos in tartara saeua trudentur ; Martinus Abrahae sinu laetus excipitur, Martinus pauper et modicus caelum diues ingreditur.*

Cela lui permet, de nouveau au moment de la mort, de tracer une hiérarchie des combats, entre la lutte humaine, vaine, et le combat spirituel, seul profitable, dans un écho direct aux thématiques abordées dans sa préface, tout en reconnaissant, malgré tout, le parallèle littéraire avec les triomphes des généraux vainqueurs.

Ainsi, la mort est loin d'être une punition ou un malheur, elle est une récompense pour les efforts accomplis, ou un moyen d'accéder aux récompenses divines : *praemium/praemia*¹⁶⁹, *lucrum*¹⁷⁰, *dignum meritis*¹⁷¹. La *Vie d'Hilaire d'Arles* propose une représentation concrète de cela en montrant le saint revêtu des vêtements d'Aaron :

Et voici que, placé dans la suprême alternative, il reçut le réconfort peu ordinaire d'une révélation très claire. Son esprit se détendit dans le sommeil à cette fin qu'en se révélant, la grandeur de sa récompense sans pareille peignît à ses yeux les ornements de ses vertus. Il se voit célébrant les saints mystères : il s'aperçoit vêtu et paré de la tunique d'Aaron, l'antique pontife, celle que Moïse, sur l'ordre divin, avait fait tisser avec un art admirable en sa variété ; sa poitrine s'orne de la splendeur multiple et changeante de douze gemmes ; ses épaules se revêtent de l'éclat de douze autres, de plus, un manteau brillant de nuances variées enveloppe son corps, manteau que la main habile d'artisans inspirés a brodé de lin, de cramoisi, d'hyacinthe, avec des reflets étincelants, des couleurs contrastées, des matières précieuses. Ces ornements de toute beauté sont encore plus précieux que nous ne l'avons dit, parce que fabriqués et confectionnés par Dieu qui en est l'auteur. Des clochettes également, agitées par ses pas tandis qu'il marchait, heurtées à l'intérieur par des grenades, faisaient retentir, à l'extérieur, par leurs coups, un tintement clair et salutaire¹⁷².

¹⁶⁹ V.Germ.Autiss. 42: Le Seigneur conviait aux récompenses ce héros brisé de fatigues. – V.Caes. II, 47.

¹⁷⁰ V.Seu.Nor. 43 : Grâce à vous, il me sera donné en partage une récompense éternelle.

¹⁷¹ V.Nic. 9 : digne de ses mérites.

¹⁷² V.Hil.Arel. 25 : *Igitur in ultimo ambiguo constitutus accepit manifestae reuelationis non mediocre solatium. Mens eius ad hoc in sopore laxata est, ut ei singularis praemii magnitudo patefacta uirtutum suarum depingeret ornamenta. Videt sacris se interesse mysteriis, intuetur tunicae Aaron quondam pontificis tegmine decoratum, quod diuina per Moysen iussione mira fuerat artis uarietate contextum ; duodecim gemmarum multiplici ac diuerso splendore pectus ornari, eiusdemque numeri humeros fulgore uestiri ; stola quoque dispari uarietate micante membra circumdari, quam bysso, cocco, hyacintho, radio coruscante, colore dissono, metallo pretioso spiritalium manus docta decorauit artificum.*

Cette représentation est expliquée par l'hagiographe dans la suite du passage, quand il relict chaque élément du songe pour en faire l'exégèse : chacune des matières précieuses devient la représentation de la récompense obtenue par le saint, au ciel, pour ses vertus sur terre.

Grégoire de Tours fait de même quand il rapporte un songe de Nizier de Trèves dans ses derniers jours : les récompenses célestes sont là aussi représentées sous la forme d'une couronne de matières précieuses :

J'ai vu l'apôtre Paul et Jean le Baptiste qui m'invitaient au repos éternel et me montraient une couronne ornée de perles célestes, disant tous les deux : « Voici le genre de bijoux dont tu jouiras dans le royaume de Dieu »¹⁷³.

Le choix de Paul et Jean Baptiste n'apparaît pas anodin. Le choix de figures du Nouveau Testament qui sont mortes martyres permet de tisser une filiation entre eux et Nizier, et de faire de lui un véritable martyr moderne.

Dans le même ordre d'idée, mais présenté du point de vue inverse, la vie sur terre est une dette dont il faut s'acquitter pour mériter la vie céleste. C'est ce que disent l'hagiographe de la *Vie de Loup*¹⁷⁴ et Venance Fortunat dans la *Vie de Seurin*¹⁷⁵. L'image est reprise et explicitée par Grégoire de Tours à la fin de la *Vie de Lupicin et Romain* (V.Patr. I) avec une référence à la parabole des talents : « [Lupicin] laissa au Seigneur les talents multipliés de l'argent qui lui avait été crédité¹⁷⁶ ».

III. 3. 2. La mort est attendue

La mort est donc un événement attendu et souhaité par le saint, dont la date lui est souvent révélée par avance. C'est un motif topique de la biographie, déjà courant à l'époque classique¹⁷⁷, et particulièrement fréquent dans l'hagiographie monastique

Pretiosiora pulchritudinum quam diximus ornamenta, quia Deo sunt auctore formata atque constructa. Tinniuola etiam commota gressibus incedentis et intrinsecus malogranatis illisa, ictibus clarum personabant extrinsecus salutiferumque tinnitum.

¹⁷³ V.Patr. XVII, 6 : *Vidi Paulum apostolum cum Joanne Baptista inuitantem me ad requiem sempiternam, atque exhibentem mihi coronam coelestibus margaritis ornatam, ac dicentibus mihi uiris: Talibus enim speciebus perfrueris in regno Dei.*

¹⁷⁴ V.Lup. 12 : *uitaeque praesentis debitum complens* (s'étant acquitté de la dette de la vie présente).

¹⁷⁵ V.Seu.Bur. 5.

¹⁷⁶ V.Patr. I, 6 : *reliquitque Domino pecuniae creditae multiplicata talenta.*

¹⁷⁷ Par exemple: Xen. Cyr. 8,7; Plut. Alex. 73, Alc. 39.

grecque¹⁷⁸. Dans notre corpus, ce *topos* est traité de deux manières différentes. Dans huit Vies (Hilarion¹⁷⁹, Paula¹⁸⁰, Honorat¹⁸¹, Vivien¹⁸², Patrocle¹⁸³, Friard¹⁸⁴, Monégonde¹⁸⁵, Yrieix¹⁸⁶), le saint a conscience du fait qu'il va mourir, mais cet élément est présenté sans que rien ne permette de douter particulièrement de son origine naturelle, comme découlant de sa connaissance de l'état de son corps et de sa maladie : l'hagiographe laisse supposer que sa faiblesse et sa vieillesse l'invitent à prévoir son décès, il ne propose pas d'explication surnaturelle – sans l'exclure toutefois.

Dans le reste des Vies qui donnent à lire un tel motif, la connaissance de la date de la mort a une origine clairement divine : c'est le cas dans la *Vie de Martin*¹⁸⁷, dans la *Vie d'Hilaire d'Arles* qui interprète un songe¹⁸⁸ et, plus loin, annonce l'heure exacte de sa mort¹⁸⁹, dans la *Vie de Germain d'Auxerre* qui fait lui aussi un rêve qu'il explicite¹⁹⁰. Romain de Blaye est averti par « l'esprit¹⁹¹ », de même que Césaire¹⁹², Romain du Jura

¹⁷⁸ Voir Alexandre 1981b. p. 274, n. 14. Par exemple, Callinicos, V.Hypat. 16, 51; Gerontius, V.Mel. 63-65; Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, 38.

¹⁷⁹ V.Hilarion. 32: *eum dixisse audierant iam se ad Dominum migraturum et corporis uinculis liberandum* (ils apprirent qu'il avait déclaré être maintenant sur le point de partir vers le Seigneur et d'être libéré des liens du corps).

¹⁸⁰ V.Paulae 28 : *Sentiebat prudentissima feminarum adesse mortem*. (La plus avisée des femmes sentait que la mort était là).

¹⁸¹ V.Hon. 30, 2 : *Praemeditata enim illi ultima hominum necessitas non repentina aduenerat*. (attendu par lui longtemps à l'avance, le terme inéluctable pour les hommes n'était pas arrivé pour lui à l'improviste.)

¹⁸² V.Viu. 9: *uiam etiam sui transitus intimaui*

¹⁸³ V.Patr. IX, 3: *congregatis fratribus transitum suum annuntians* (Annonçant son trépas à ses frères rassemblés).

¹⁸⁴ V.Patr. X, 4 : *Cum plerumque transitum suum fratribus praediceret* (Après avoir annoncé à l'avance son trépas à plusieurs reprises à ses frères).

¹⁸⁵ V.Patr. XIX, 4: *Iam autem tempus uocationis eius appropinquabat, et defessa corpore soluebatur. Quod cum uiderent sanctimoniales [...]* (Mais, déjà, approchait le moment de son rappel, où elle allait être déliée de son corps épuisé. Comme ses moniales voyaient cela [...]).

¹⁸⁶ Hist.Franc. X, 29: *dixit nobis se haud longaeuo tempore adhuc in hoc mundo retineri, aut certe uelocius dissoluere* (il nous dit qu'il ne resterait pas longtemps dans ce monde et que, assurément, il disparaîtrait bientôt).

¹⁸⁷ Epist. ad Bass., 6 : *Martinus igitur obitum suum longe ante praesciuit*. (Martin, donc, savait depuis longtemps qu'il allait mourir).

¹⁸⁸ V.Hil.Arel. 25. Honorat de Marseille propose ensuite une interprétation allégorique des vêtements divins dont Hilaire se trouve vêtu dans son songe.

¹⁸⁹ V.Hil.Arel. 27 : *Hora diei undecima anima mea de corporis domicilio liberata ad supernum iudicem festinabit*. (À la onzième heure du jour, mon âme, libérée de la demeure du corps, se hâtera vers le Juge suprême.)

¹⁹⁰ V.Germ.Autiss. 41 : *Commendo uobis, fratres karissimi, transitum meum. Videbar mihi per nocturnum soporem a Domino nostro uiaticum peregrinaturus accipere, et cum causam profectionis inquirerem : « Ne metuas, inquit, ad patriam non ad peregrinationem te dirigo ubi habebis quietem et requiem sempiternam. »* (Frères très chers, je vous recommande ma mort. Je me voyais cette nuit pendant mon sommeil recevoir de Notre-Seigneur le viatique pour un lointain voyage, et comme je demandais le motif de ce départ : Ne crains pas, me dit-il, ce n'est pas vers un long voyage que je te dirige mais vers la patrie où tu auras la tranquillité et le repos éternel.)

¹⁹¹ II V.Rom.Blau. 13 : *Animaduertens tamen per spiritum iam se esse de corpore migraturum*.

¹⁹² V.Caes. II, 46 : *animaduertit per spiritum imminere sibi transitus diem*.

par une « révélation du Seigneur¹⁹³ », Séverin du Norique peut annoncer le jour précis de son décès deux ans à l'avance¹⁹⁴, Fulgence¹⁹⁵ sait qu'il s'agit de la volonté d'En-Haut, Oyend¹⁹⁶ et Bracchion¹⁹⁷ se voient au paradis, Maxime a une « révélation très sacrée¹⁹⁸ », Gall¹⁹⁹ et Amâtre²⁰⁰ « une révélation du Seigneur ». Seurin²⁰¹, Lupicin d'Auvergne²⁰² et Benoît²⁰³, de même, prédisent exactement le jour de leur mort.

L'annonce précise de sa mort par Germain de Paris apparaît même comme un miracle, avec une certaine mise en scène dramatique : « Peu de jours avant sa mort, appelant à lui son secrétaire, il lui ordonna d'écrire au-dessus de son lit simplement les mots que voici : 'Cinquième jour avant les calendes de juin', mais personne ne savait ce que cela signifiait²⁰⁴ ». De même, Libert²⁰⁵ convoque Grégoire pour lui annoncer solennellement le jour où il mourra.

¹⁹³ V.Patr.Iur. 60 : *reuelante Domino*.

¹⁹⁴ V.Seu.Nor. 41 : *Diem etiam, quo transiturus esset idem beatissimus Seuerinus e corpore, ante duos seu amplius annos hac significatione monstrauit. Epiphaniarum die, cum sanctus se Lucillus presbyter abbatis sui sancti Valentini, Raetiarum quondam episcopi, diem depositionis annua sollemnitate in crastinum celebraturum sollicitus intinasset, idem famulus dei ita respondit : « si beatus Valentinus haec tibi celebranda sollemnia delegauit, ego quoque tibi in eodem die uigiliarum mearum studia obseruanda migraturus e corpore derelinquo. »* (Le jour même où le très bienheureux Séverin devait quitter son corps, il l'annonça plus de deux ans à l'avance par l'indication que voici. Le jour de l'Épiphanie, comme le saint prêtre Lucillus était venu lui faire part du service solennel qu'il célébrerait le lendemain pour l'anniversaire de la mort de son père spirituel saint Valentin, ancien évêque de Rétie, Séverin lui répondit : « Si le bienheureux Valentin t'a désigné pour célébrer cette solennité, moi aussi, je te laisse le soin de célébrer mes vigiles le même jour quand je serai sorti de ce corps. »)

¹⁹⁵ V.Fulg. 28: *supernae uoluntati*.

¹⁹⁶ V.Patr.Iur. 176-177 : *Domini, inquit, mei abbates Romanus ac Lupicinus propriis humeris feretrum ante hunc lectulum exhibentes, me quoque deosculatum atque compositum eleuantes, deferendum gestatorio in miserunt. Cumque eleuatum in oratorium introferrent, concurrentibus uobis in ostio [...] (Messeigneurs les Abbés Romain et Lupicin, continua-t-il, ont apporté devant ce lit, sur leurs propres épaules, une civière ; après m'avoir embrassé, avoir arrangé mon corps, ils m'ont soulevé et placé sur le brancard pour m'emporter. Sur leurs épaules, déjà, j'entrais dans l'oratoire, lorsque vous êtes accourus en foule sur la porte.)*

¹⁹⁷ V.Patr. XII, 3 : *uidit in uisu [...] ductum se ad aethera in praesentiam Domini, ibique cherubin ac seraphin obumbrare maiestatem Domini, et Esaiam prophetam, extenso uolumine, uerba quae uaticinaturus erat intimare*. (Il se vit en songe conduit dans les régions éthérées en présence du Seigneur, là où les chérubins et les séraphins voilaient de leurs ailes étendues la majesté divine, tandis que le prophète Isaïe, un livre ouvert devant lui, prononçait à haute voix les paroles qu'il devait prophétiser.)

¹⁹⁸ V.Max. 18 : *sacratissima reuelatione*.

¹⁹⁹ V.Patr. VI, 7 : *reuelante Domino*.

²⁰⁰ V.Amat. 29 : *Deo reuelatore*.

²⁰¹ V.Seu.Bur. 5: *diae quod dixit praefinito*.

²⁰² V.Patr. XIII, 2: *Scito ergo me post triduum ab hoc saeculo liberandum*. (Sache que, dans trois jours, je serai délivré de ce monde.)

²⁰³ Greg., Dial. II, 37: *sui obitus denuntiauit diem*.

²⁰⁴ V.Germ.Paris. 76, 205 : *Ante aliquos dies nam uocans ad se notarium suum, imperat in cubiculum supra lectum suum scribere hoc tantummodo : V Kalendas Junias, sed nescientibus omnibus quid hoc esset*.

²⁰⁵ V.Patr. XX, 4 : *Tempus meum iam impletur, iubente Domino, ut me ab huius corporis uinculis iubeat relaxari, sed adhuc paucis diebus erit spatium. Veruntamen ante diem sanctum Paschae uocandus ero*. (Le temps qui m'était imparti est désormais écoulé par ordre du Seigneur, en sorte qu'il ordonne que

Il ne semble pas y avoir de différence d'époque ou de milieu de rédaction qui justifie le traitement de ce motif comme un événement d'origine merveilleuse ou naturelle, c'est une brique narrative que les hagiographes traitent dans ce qui apparaît comme un souci de cohérence avec le reste de la vie du saint : les saints pour qui aucune explication surnaturelle n'est donnée ne se caractérisent pas par un large don prophétique auparavant.

III. 4. L'âge de la mort

Le traitement de la mort comme aboutissement d'une vie parfaite se voit également dans l'attention à la mention de l'âge du décès, particulièrement fréquente dans les Vies à partir du VI^e siècle (13 Vies).

Vie de Paul	116 ans ²⁰⁶
Vie d'Hilarion	« 80 ans ²⁰⁷ »
Vie d'Augustin	« 76 ans ²⁰⁸ »
Vie de Geneviève	« plus de 80 ans ²⁰⁹ »
Vie de Césaire	73 ans
Vie de Fulgence	65 ans
Vie de Germain de Paris	« presque octogénaire ²¹⁰ »
Vie de Gall	« dans sa soixante-cinquième année ²¹¹ », soit à 64 ans
Vie de Nizier de Lyon	« sexagénaire ²¹² »
Vie de Caluppa	« dans la cinquantième année de sa vie ²¹³ », soit 49 ans
<i>Vie d'Emilien</i>	« à l'âge d'environ 80 ans ²¹⁴ »

je sois délivré des liens de ce corps, mais, avant cela, il y aura un délai de quelques jours. En vérité, je dois être appelé avant le saint jour de Pâques.)

²⁰⁶ Paul part dans le désert à seize ans et Antoine le rencontre cent ans plus tard.

²⁰⁷ V.Hilarion. 32: *octogesimo aetatis suae*.

²⁰⁸ V.Aug. 31: *uixit annis septuaginta et sex*.

²⁰⁹ V.Gen. 53 : *amplius quam decies octonus annos*.

²¹⁰ V.Germ. Paris. 205 : *ferè octagenarius*.

²¹¹ V.Patr. VI, 7 : *anno sexagesimo quinto*.

²¹² V.Patr. VIII, 5 : *aetate sexagenaria*.

²¹³ V.Patr. XI, 3 : *quingagesimo [...] aevi anno*. Grégoire ajoute « *ut opinor* », ce qui marque un certain souci d'exactitude qu'il semble regretter de ne pouvoir fournir ici.

²¹⁴ V.Patr. XII, 3 : *circiter nonagenaria aetate*.

Vie de Mars	« à 90 ans ²¹⁵ »
Vie de Senoch	« près de 40 ans ²¹⁶ »

Tableau 9 : Âge des saints à leur mort

Il faut ajouter à cela Lupicin qui vécut jusqu'à « un âge avancé²¹⁷ », Loup « d'un âge avancé²¹⁸ », Abraham « chargé de jours²¹⁹ », Quintien est « si vieux²²⁰ ».

L'âge de Paul est totalement improbable, ce qui s'accorde avec le peu que l'on sait du personnage : Jérôme lui a donné ici une durée de vie qui semble héritée des patriarches vétero-testamentaires, en accord avec son caractère ancestral pour le mouvement monastique.

Si les âges des autres saints sont techniquement atteignables, certains apparaissent eux-mêmes presque canoniques compte tenu de l'espérance de vie à leur époque et de l'âge où commençait la vieillesse dans les esprits de leur siècle. Que ce soit durant la période classique ou au début du Haut Moyen Âge, il n'était pas fréquent d'atteindre les 60 ans²²¹.

Ainsi, si certaines de ces précisions d'âge ont une valeur incontestablement historique (Senoch, notamment, dont Grégoire était au chevet), les autres semblent surtout être données pour prouver la grande longévité de ces hommes et femmes de Dieu, remarquable pour leur époque, ce qui les rattache au modèle du patriarche biblique et fait d'eux des êtres exceptionnels, en ce qu'ils se distinguent de la moyenne. Il y a aussi, à travers leur portrait positif, une glorification du vieillard²²², qui n'a rien perdu de son caractère et de sa sainteté avec l'âge et qui est en état de conseiller les autres, ce qui contraste avec le portrait plus ambigu des grands hommes âgés chez les biographes classiques²²³. Enfin, cette longévité peut être rapprochée, dans le cas des moines, de la vision du monastère comme un paradis sur terre, dont les habitants vivraient dans un état presque antérieur au péché originel, d'où une longue vie dont la mort et la maladie restent le plus longtemps possible à l'écart²²⁴.

²¹⁵ V.Patr. XIV, 4 : *aetate nonaginnaria*.

²¹⁶ V.Patr. XV, 4 : *annorum circiter quadraginta*.

²¹⁷ V.Patr.Iur. 115 : *longaeva tempora*.

²¹⁸ V.Lup. 12 : *aetate prouecta*.

²¹⁹ V.Patr. III, 1 : *plenus dierum*.

²²⁰ V.Patr.IV, 5 : *tantum in aetate*.

²²¹ Corvisier, 2018.

²²² Grégoire de Tours, pour Patrocle (V.Patr. IX, 3), parle de « bonne vieillesse » (*bona senectute*).

²²³ Glénisson, 2018.

²²⁴ Crislip, 2013, p. 168.

IV. La mort n'est pas une fin

IV. 1. Préparatifs du voyage

Malgré sa perfection jusqu'à la fin, l'approche de la mort est, de fait, le moment pour le saint de préparer son âme à rejoindre Dieu, ce qui implique une dernière pénitence. C'est pour cette raison que Martin, sentant la fin venir, demande à ne coucher que sur de la cendre²²⁵, imitant ainsi une pratique de deuil et de pénitence vétéro-testamentaire²²⁶. Ce passage est également une illustration du pouvoir exemplaire de l'hagiographie. En effet, Martin fait des émules qui décident de mourir comme lui dans l'Espagne wisigothique, le saint étant alors un modèle concret de comportement pour eux. Ainsi, Isidore de Séville, selon Redemptus dans le *De transitu sancti Isidori*, se fait transporter, mourant, dans l'église, puis « tandis qu'il demandait à [ses co-évêques] de déposer sur lui l'un un cilice, l'autre de la cendre, tendant les mains au ciel, il pria²²⁷ ». Dès avant, cependant, Lupicin de Trézelle propose une version assez semblable de ce geste en mourant « couché à même le sol²²⁸ ».

Des formes variées de ce rite de pénitence sont visibles dans d'autres Vies, qui rejoignent ce que l'on sait des rites préparatoires à la mort les plus anciens d'après les *ordines romani* et les sacramentaires les plus anciens²²⁹. Parmi les éléments récurrents de liturgie *ante mortem* dans différentes traditions, on retrouve la pratique de la dernière communion, appelée le viatique, la lecture de la Passion du Christ (élément totalement absent des *Vitae*²³⁰), des prières pénitentielles qui pouvaient inclure le chant des psaumes.

Les saints proposent cependant des versions plus intenses des rites pénitentiels, que ce soit en degré ou en durée. Ambroise prie durant ses dernières heures de vie, les

²²⁵ Epist. ad Bass., 14: *Pernoctans in orationibus et uigiliis fatiscentes artus spiritui seruire cogebat, nobili illo strato suo in cinere et cilicio recubans*. (Passant les nuits dans les prières et les veilles, il contraignait ses membres défaillants à servir l'esprit, tout en demeurant allongé sur une si noble couche : sur la cendre et le cilice). Ce n'est pas la première fois que Martin a recours à cette pratique : il le fait déjà au sanctuaire de Levroux (V.Mart. 14), pour entrer au palais de Valentinien (Gall. 2, 5, 6) et pour exorciser des démons à Tours (Gall. 3, 6, 3).

²²⁶ Par exemple, Est 4, 3 ; Jr 6, 26 ; Ez 27, 30.

²²⁷ Redemptus, *Obitus beatissimi Isidori*, 3 : *Dum a praedictis sacerdotibus ab uno cilicium, ab altero super se mitti exposceret cinerem, expandens manus ad caelum, ita exorsus est*.

²²⁸ V.Patr. XIV, 2 : *humo incumbens*.

²²⁹ D. Sicard (Sicard, 1978) en donne une vision détaillée.

²³⁰ Mais le thème du martyr est omniprésent

bras en croix²³¹. Augustin demande à rester seul pour pouvoir méditer correctement les psaumes pénitentiels une dernière fois²³². Comme Martin, dans cette ultime pénitence, il pleure. Possidius prend, de plus, le temps de rapporter qu'Augustin considère cette attitude comme nécessaire pour tous les chrétiens :

Or il avait coutume de nous dire, dans ses entretiens familiers, qu'une fois le baptême reçu, même des chrétiens et des prêtres dignes de tout éloge ne devaient pas quitter leur corps sans une pénitence convenable et appropriée²³³.

Cette affirmation, placée dans la bouche d'Augustin, a vocation à énoncer une norme qui n'est pas en désaccord avec la pratique de son temps, mais qui encourage probablement à une intensification de cette pénitence. Fulgence s'inscrit alors dans sa suite et s'impose une ascèse plus rude en guise de pénitence dernière²³⁴.

Dans le même but pénitentiel, les saints qui le peuvent participent à une dernière messe, chantent les Écritures ou reçoivent une dernière fois l'eucharistie pour être prêts à rencontrer Dieu, témoignant ainsi de la place croissante des pratiques liturgiques entourant les derniers instants et incitant à leur application étendue. Paula, comme Augustin, récite les psaumes. Tous les versets que choisit la sainte font référence à la maison de Dieu, ce qui marque son désir du paradis et l'imminence de son passage : « Seigneur, j'ai aimé la beauté de ta maison et le lieu où réside ta gloire » (Ps 25, 8), « Qu'elles sont aimées, tes tentes, ô Seigneur des vertus ! Mon âme défaille de convoitise

²³¹ V.Ambr. 47 : *ab hora undecimal diei usque ad illam horam, qua emisit spiritum, expansis manibus in modum crucis oravit.* (Depuis la onzième heure et jusqu'à l'heure où il rendit l'esprit, les bras étendus en forme de croix, il pria.)

²³² V.Aug. 31 : *Nam sibi iusserat Psalmos Daudicos, qui sunt paucissimi de poenitentia, scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur, et legebat, et iugiter ac ubertim flebat: et ne intentio eius a quoquam impediretur, ante dies ferme decem quam exiret de corpore, a nobis postulavit praesentibus, ne quis ad eum ingrederetur, nisi iis tantum horis, quibus medici ad inspiciendum intrarent, uel cum ei refectio inferretur.* (En effet, il s'était fait écrire des Psaumes de David le petit nombre de psaumes pénitentiels et, allongé sur son lit, il contemplait, aux jours de sa faiblesse, les feuillets placés contre la cloison et il lisait et pleurait sans arrêt et abondamment. Et pour que personne ne pût gêner sa concentration, au moins dix jours avant qu'il ne quittât son corps, il demanda fermement, en notre présence, que personne ne vînt le trouver en dehors des seuls moments où les médecins entraient pour l'examiner et où on lui apportait une collation.)

²³³ V.Aug. 31 : *Dicere autem nobis inter familiaria colloquia consueuerat, post perceptum Baptismum, etiam laudatos Christianos et sacerdotes absque digna et competenti poenitentia exire de corpore non debere.*

²³⁴ V.Fulg. 28 : *Et quamvis tota uita eius, ex quo monachorum professionem conuersus ex toto corde suscepit, poenitentiae fuerit tempus, in hac tamen insula multo amplius ac multo diligentius, inchoanti similis, membra sua mortificauit, et in conspectu solius Dei fleuit.* (Et bien que, toute sa vie, depuis le moment où il s'était converti de tout son esprit à la vie monastique, avait été un temps de pénitence, sur cette île, il mortifia ses membres avec bien plus d'intensité et d'ardeur, comme un novice, et, sous le regard de Dieu seul, pleura.)

pour les parvis du Seigneur » (Ps 83, 2-3) et « j'ai choisi d'être abaissée dans la maison de mon Dieu plutôt que d'habiter dans les tentes des pécheurs²³⁵ » (Ps 83, 11).

Épiphane agit de manière absolument semblable au moment de la mort, citant « Seigneur, je chanterai ta miséricorde pour toujours. Ma bouche annoncera ta vérité pour toutes les générations à venir » (Ps. 89), « Seigneur, en tes mains, je remets mon esprit » (Ps. 30) et « Mon cœur se réjouit dans le Seigneur » et « Mon corps est exalté dans le Dieu qui me sauve »²³⁶.

Hilaire d'Arles²³⁷ écoute l'office chanté par ses proches. Séverin du Norique²³⁸ entonne le psaume 150. Gall chante « le psaume 50, la *Benedictio et l'Alleluiaticum* », c'est-à-dire un psaume pénitentiel, puis le reste de la liturgie des matines, en concomitance avec ce qui se passe dans l'église où il ne peut être.

On peut donc voir un mélange entre des psaumes pénitentiels (Augustin, Gall), des psaumes chantant l'appartenance au paradis (Paula, Épiphane) et des textes de louange (Épiphane, Séverin). Si ce que nous savons de la liturgie *in articulo mortis* prône plutôt les psaumes pénitentiels, le choix d'autres textes par une partie des hagiographes peut s'expliquer autrement : par l'absence de liturgie fixe et des pratiques régionales différentes, par la volonté de prescrire une autre catégorie de prière au moment de la mort, centrée sur l'espoir de la résurrection, voire une catégorie appropriée aux saints que leur vie parfaite emmène directement au ciel.

Sans le détail des textes mobilisés, on retrouve ce rituel dans d'autres Vies. Germain d'Auxerre²³⁹ meurt au milieu des psaumes chantés par la foule, ce qui s'accorde avec le témoignage des *ordines* qui conseillent de psalmodier jusqu'à la mort de l'agonisant. Maxime de Riez meurt « tandis qu'il accomplissait l'office divin et

²³⁵ V.Paulae 28 : *illos uersiculos susurrabat* : « Domine, dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae » et « Quam dilecta tabernacula tua, Domine uirtutum, concupiscit et deficit anima mea in atria Domini », et « Elegi abiecta esse in domo Dei mei, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. »

²³⁶ V.Epif. 194-195 : *miser ricordias tuas, Domine, in aeternum cantabo; in generatione et progenie adnuntiabo ueritatem tuam in ore meo; in manus tuas, Domine, commendo spiritum meum; confirmatum est cor meum in domino et exaltatum est cornu meum in deo salutari meo.*

²³⁷ V.Hil.Arel. 27 : *Cumque modulatione psalmodum solita officia auctoris in laudibus offerri alacer percepisset* (comme, entendant la modulation des psaumes, il avait eu la joie de reconnaître que l'office habituel était offert à la louange du Créateur)

²³⁸ V.Seu.Nor. 43 : *Quibus maeroris suffusione cunctantibus ipse psalmum protulit ad canendum* : « Laudate dominum in sanctis eius ... omnis spiritus laudet dominum. » (Comme l'émotion qui les pénétrait les faisait hésiter, il entonna lui-même le psaume : « Louez le Seigneur dans ses saints ... que tout esprit loue le Seigneur. »)

²³⁹ V.Germ.Autiss. 42 : *Tempus omne choris psallentibus tenebatur.* (Tout le temps était occupé à psalmodier en chœur). Cela correspond à l'action des fidèles autour de la maison où Germain gît mourant.

psalmodiait les hymnes et les cantiques²⁴⁰ ». Dans la *Vie de Friard*²⁴¹, c'est la pénitence qui prend une autre forme, le saint veillant toute la nuit.

Amâtre²⁴², Benoît²⁴³ et Eptade²⁴⁴ illustrent un rite de pénitence finale que l'on retrouve également dans l'Espagne wisigothique²⁴⁵, où l'évêque se fait conduire dans l'église pour mourir. La pratique n'étant pas attestée auparavant dans un texte liturgique, il est possible que le comportement des saints ait influencé la création du rituel.

La prière de pénitence et d'attente de la mort est complétée par les saints qui adoptent une posture de suppliant : Paul²⁴⁶, Martin²⁴⁷ et Benoît²⁴⁸ meurent en tendant les bras au ciel, ce qui, symboliquement, est une attitude de prière et, en même temps, un élan du corps vers le paradis auquel le saint aspire déjà à appartenir.

Fulgence est, cependant, le seul saint à faire de l'objet de son dernier discours une ultime pénitence. Il demande pardon à ses moines et pleure :

Appelant à lui tous ses clercs, en présence de ses moines, il leur dit ces mots : Mes frères, pour assurer le salut de vos âmes, je me suis montré parfois, peut-être, à votre égard, dur et exigeant. C'est pourquoi je supplie ceux d'entre vous qui en ont souffert de me pardonner. Et si notre sévérité a parfois dépassé la mesure, priez Dieu de ne pas me

²⁴⁰ V.Max. 18 : *dum diuinum impleret officium et hymnos uel cantica psalleret.*

²⁴¹ V.Patr. X, 4 : *Quibus uigilantibus nocte* (ayant passé leur nuit en veilles).

²⁴² V.Amat. 31 : *praecepit se ad sanctam Ecclesiam prouehi* (il ordonna qu'on le conduise dans la sainte église).

²⁴³ Greg., Dial. II, 37 : *Cumque per dies singulos languor ingrauesceret, sexto die portari se in oratorium a discipulis fecit* (Comme sa maladie allait en s'aggravant chaque jour, le sixième jour, il se fit porter dans l'oratoire par ses disciples).

²⁴⁴ V.Ept. 22 : *A quo grabato et incommodo ad ecclesiam uicinia tota turbantur; ad celebrabant transitum.*

²⁴⁵ Cf. J. Fontaine, *Vie de saint Martin*, 3, p. 1324. Il rapproche la mort de Martin sur la cendre et un cilice de ce que demande Isidore de Séville : mourir sur la cendre et le cilice, mais aussi dans la basilique, près de l'autel, pour recevoir la pénitence.

²⁴⁶ V.Paul. 15 : *introgressus speluncam, uidet genibus complicatis, erecta ceruice, extensisque in altum manibus, corpus exanime.* (Une fois entré dans la grotte, il voit, les genoux ployés, la tête levée, les mains étendues en haut, le corps inanimé de Paul.)

²⁴⁷ Epist. ad Bass., 15 : *oculis tamen ac manibus in caelum semper intentis* (cependant, les yeux et les mains toujours tendus vers le ciel).

²⁴⁸ Greg., Dial. II, 37 : *erectis in caelum manibus stetit* (il se tint, les mains levées au ciel).

l'imputer comme péché ». Et, en disant ces mots, le bienheureux Fulgence éclata en grands sanglots²⁴⁹.

La pénitence est donc ici concrètement rattachée au comportement terrestre de l'évêque de Ruspe, donc une repentance d'ordre social également. L'hagiographe met dans la bouche de Fulgence la conscience du fait que, s'il propose une vie parfaite à imiter, cette imitation n'est pas accessible à tous sans modération.

En écho à ces pratiques pénitentielles *ante mortem*, on retrouve une allusion aux rites funéraires dans la *Vie de Paul* : le chant des psaumes, qui succède toutefois à des lamentations héritées des pratiques de l'Antiquité classique (*nenia*). Jérôme précise qu'il s'agit d'un enterrement « selon la tradition chrétienne », ce qui cherche à faire d'Antoine un homme respectueux de la norme tout autant qu'il appuie, dans le même temps, une norme en cours d'établissement.

Plus largement, les saints prient au moment de la mort et, surtout, ils communient une dernière fois : c'est le cas d'Ambroise, de Germain d'Auxerre, de Séverin du Norique²⁵⁰, de Paterne et Scubilion²⁵¹, de Libert²⁵², de Benoît²⁵³, de Lautein²⁵⁴. Gall²⁵⁵ célèbre et consacre une dernière fois. Cette pratique du viatique²⁵⁶ est concomitante du développement du genre de la Vie qui est la première source sur le sujet, le terme apparaissant dans la *Vie d'Ambroise* (avec un sens plus figuré que par la suite). Cette communion *in extremis* est, avant les Vies, un geste de pénitence, en particulier pour les *lapsi*. Les Vies témoignent donc d'une pratique peu attestée par ailleurs et rattachée à une

²⁴⁹ V.Fulg. 28 : *uocans uniuersos clericos suos praesentibus monachis, allocutus est eos dicens, Ego, fratres, animarum uestrarum saluti prospiciens, molestus apud uos forsitan et difficilis exstiti; et ideo obsecro uos ut ignoscat mihi quisquis aliquid dolet. Et si forsitan seueritas nostra modum transgressa est debitum, orate ne mihi hoc Dominus imputet ad peccatum. Cumque talia beato Fulgentio lacrymosis singultibus exprimente [...].*

²⁵⁰ V.Seu.Nor. 43 : *sacramento communionis accepto* (ayant reçu le sacrement de communion.)

²⁵¹ V.Pat. 14 : *felici uiatico*.

²⁵² V.Patr. XX, 4 : *Euglogias flagitauit*. (Il demanda les eulogies.)

²⁵³ Greg., Dial. II, 37 : *ibique exitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione muniuit* (là, il se munit, pour son départ, du corps et du sang du Seigneur).

²⁵⁴ V.Laut. 17 : *perceptione corporis et sanguinis Christi seipsum muniuit*. (il se munit lui-même du corps et du sang du Christ).

²⁵⁵ V.Patr. VI, 7 : *Conuocat populum, et omnibus confracto pane, communionem sancta ac pia uoluntate largitur. [...] At ille psalmo L et benedictione decantata, et alleluatico cum capitello expleto, consummauit matutinos*. (Il convoque le peuple et, à tous, après avoir rompu le pain, il distribue la communion dans une sainte et pieuse intention. [...] Il chanta le psaume 50 et la *Benedictio*, puis l'*Alleluaticum* et, ayant terminé la lecture du chapitre de l'Évangile, il acheva les matines.)

²⁵⁶ Rebillard, 1991.

démarche pénitentielle pour des gens sortis de la communion de l'Église, ce qui n'est pas le cas des saints. Cela ouvre la possibilité que les Vies aient contribué à normaliser une pratique rare et à la répandre.

IV. 2. La mort est un passage

Ayant pratiqué ces rites, le saint est prêt à aborder le moment de la mort, joyeux puisqu'il s'agit de l'entrée dans la vie éternelle. La mort est ainsi mentionnée par tout le lexique du voyage²⁵⁷ : *ianua*²⁵⁸, *transitus*²⁵⁹, *emigratio*²⁶⁰, *proficiscor*²⁶¹, *uiaticus*²⁶² (au sens propre de provision pour le voyage), *peregrino*²⁶³, *profectio*²⁶⁴, *migro*²⁶⁵, *transmigratio*²⁶⁶, *emico*²⁶⁷, *commigratio*²⁶⁸.

Dans le même ordre d'idée, la présence du compagnon de Just, Viator, dont le nom signifie justement Voyageur, ne semble pas anodine :

Et, alors, pendant les derniers instants avant le départ de cette sainte âme, pleurant et s'attristant dans son esprit, Viator se tient à ses côtés, disant : « À qui me laisses-tu, Seigneur ? ». On dit qu'il lui répondit de ne pas se troubler, comme s'il l'allégeait par une consolation, car il le suivrait lui aussi dans peu de temps. Et cette prophétie et cette révélation, de toute façon, s'accomplirent rapidement par la mort du très saint jeune homme, comme cela est vérifiable²⁶⁹.

²⁵⁷ Image assez courante. Voir par exemple : Mossay, 1966 ; Sicard, 1978.

²⁵⁸ V.Hon. 30 ; V.Apol. 13.

²⁵⁹ V.Hon. 31 ; V.Germ.Autiss. 42 ; V.Caes. II, 46 ; V.Viu. 9 ; V.Marc.Ebr. 15 ; V.Nic. 9 ; V.Patr. XVII, 6 ; V.Ept. 23.

²⁶⁰ V.Hon. 30 : *emigraret* ; V.Hil.Arel. 26 : *migramus*.

²⁶¹ V.Hil.Arel. 27 : *proficiscitur*.

²⁶² V.Ambr. 47 ; V.Germ.Autiss. 40 ; V.Pat. 14.

²⁶³ V.Germ.Autiss. 40 : *peregrinaturus*.

²⁶⁴ V.Germ.Autiss. 40.

²⁶⁵ V.Hilarion. 32 : *migraturum* ; II V.Rom.Blau. 13 : *migraturum, migrauit* ; V.Viu. 9 : *migrauit* ; V.Marc.Paris. 10 : *migrauit* ; V.Hil.Pict. 16 : *migrauit* ; V.Seu.Bur. 5 : *migraturum* ; V.Patr. II, 1 : *migrauit*, V, 3 : *migrauit*, VII, 3 : *migrauit*, VIII, 5 : *migrauit*, XI, 3 : *migrauit* ; XVII, 6 : *migratio* ; XVIII, 3 : *migrauit*.

²⁶⁶ V.Marc.Ebr. 15.

²⁶⁷ V.Patr. XVI, 4 : *emicuit*.

²⁶⁸ V.Hon. 32.

²⁶⁹ II V.Iust. 5 : *Atque illis iam extremis sanctae commigrantis animae flens et consternatus mente Viator adstaret, dicens: Cui me, Domine, relinquis? respondisse dicitur, Nec turbaretur, quasi destitutus solatio, quia breue se illo quoque sequeretur. Quam utique prophetiam ac reuelationem cito transitu sanctissimi iuuenis constat fuisse completam. // III V.Iust. 9.*

« Voyageur » suit donc rapidement Just dans son voyage.

Le but du voyage peut être, quant à lui, qualifié de *patria*²⁷⁰. On retrouve même dans la *Vie de Césaire* une métaphore biblique : sa mort est décrite par une référence au livre de l'Exode : « la sortie d'Israël hors de la terre d'Égypte²⁷¹ ». Cela inverse le regard classique sur la mort : il ne s'agit pas de quitter le monde auquel on appartient, mais de le rejoindre enfin, le saint étant avant tout un habitant du ciel en exil sur terre.

IV. 3. L'ouverture du paradis

Le choix des termes pour parler du moment précis de la mort laisse parfois transparaître explicitement le modèle évangélique du Christ : « il rendit l'esprit²⁷² », ce qui complète cette vision de la mort du saint relue dans une perspective chrétienne édifiante où la mort devient non pas une fin, mais un passage vers une réalité plus positive que la vie terrestre.

Plusieurs Vies, dès lors, donnent à voir l'ouverture du paradis pour accueillir les défunts. Dans la *Vie de Paul*, Jérôme ne fait pas assister Antoine à la mort de son prédécesseur, mais il nous le montre recevant une vision de l'événement :

Un autre jour avait commencé de briller et il restait encore trois heures de route quand il voit parmi des cohortes angéliques, parmi les chœurs des prophètes et des apôtres, Paul tout éclatant d'une blancheur de neige s'élever dans les hauteurs²⁷³.

Cette vision est au croisement d'un récit de transfiguration (la blancheur éclatante) et d'ascension (élévation) et place le saint immédiatement au paradis, au milieu des êtres qui le peuplent : anges, prophètes, apôtres. Cela permet de conforter l'idée que Paul, bien que non martyr, par sa vie ascétique et pieuse, entre directement dans le royaume de Dieu et que, donc, en tant que père des moines, il indique à ses successeurs qu'il est possible de faire de même.

²⁷⁰ V.Germ.Autiss. 41.

²⁷¹ V.Caes. I, 46: *exitus Israhel de terra Aegypti*.

²⁷² V.Caes. II, 48: *beatam animam laetus emisit ad Christum*; V.Amat. 31 : *fere diei hora tertia emisit spiritum*. ; V.Med. 9 : *spiritum requiem deprecatus emisit*.

²⁷³ V.Paul. 14: *Cumque iam dies inluxisset alia, et trium horarum spatium iter remaneret, uidet inter angelorum cateruas, inter prophetarum et apostolorum choros, niueo Paulum candore fulgentem in sublime conscendere*.

Cette vision, de surcroît, a tout d'un triomphe, où le saint avance, entouré de la foule et des « cohortes » célestes, fait de lui un véritable martyr victorieux.

Nous retrouvons des visions sur le même modèle dans des Vies ultérieures, toujours alternant entre transfiguration du corps terrestre et ascension dans un ciel qui s'ouvre. Martin se voit déjà dans le sein d'Abraham à l'instant de sa mort²⁷⁴. Ses compagnons moines témoignent d'une forme de transfiguration de son corps défunt en un corps ressuscité sous leurs yeux :

Et des assistants nous ont attesté qu'ils avaient vu son visage comme le visage d'un ange. Ses membres semblaient blancs comme neige, au point que l'on disait : « Qui croirait jamais qu'il était couvert d'un cilice et enveloppé de cendres ? ». En effet, son aspect était tel qu'il semblait se manifester en quelque sorte dans la gloire de la résurrection future et dans la nature d'une chair transfigurée²⁷⁵.

Son hagiographe, Sulpice Sévère, a lui aussi une vision d'une véritable montée au ciel du saint au moment de son décès, précédée d'une transfiguration, ainsi qu'il le rapporte dans sa deuxième épître :

Soudain il me semble voir le saint évêque Martin, revêtu d'une toge à la blancheur éclatante, le visage de flamme, les yeux étincelants comme des astres, la chevelure toute brillante. [...] ayant parcouru jusqu'à son extrémité l'immensité de cette atmosphère (nous avions beau le suivre du regard, tandis qu'un nuage rapide l'emportait), il fut recueilli dans les cieux entr'ouverts, et il fut impossible de le voir plus avant²⁷⁶.

Les deux passages proposent deux modalités de présentation de cette montée au paradis dont les Vies ultérieures se font alternativement échos. La première est de l'ordre

²⁷⁴ Epist. ad Bass., 16: *Abrahae me sinus recipit.* (Le sein d'Abraham me reçoit).

²⁷⁵ Epist. ad Bass., 17: *Testatique nobis sunt qui ibidem fuerunt uidisse se uultum eius tamquam uultum angeli ; membra autem eius candida tamquam nix uidebantur, ita ut dicerent : « Quis istum umquam cilicio tectum, quis in cineribus crederet inuolutum ? »* *Iam enim sic uidebatur, quasi in futurae resurrectionis gloria et natura demutatae carnis ostensus esset.*

²⁷⁶ Epist. ad Aurel.: *cum repente sanctum Martinum episcopum uidere mihi uideor, praetextum toga candida, uultu igneo, stellantibus oculis, crine purpureo. [...] donec, emensa aeris istius uastitate, cum tamen rapida nube subuectum acie sequeremur oculorum, patenti caelo receptus uideri ultra non potuit.*

du réel, appuyée par les impressions des témoins, la seconde appartient au merveilleux chrétien, étant un songe-vision, qui n'a pas, pour l'hagiographe, moins de valeur, semble-t-il.

Cette ascension de Martin s'inscrit dans la continuité de la littérature orientale (*Vie d'Antoine*²⁷⁷, *Vie de Paul*²⁷⁸) et, si l'entrée au ciel est sobre – il est emporté sur un nuage²⁷⁹ –, la description de son corps évoque le corps glorieux du Christ dans l'Apocalypse.

La même double modalité se retrouve dans la *Vie d'Honorat* d'Hilaire d'Arles. L'hagiographe commence par décrire ainsi le visage d'Honorat lors de ses derniers jours : « rayonnant vers le ciel²⁸⁰ ». Puis, plus loin, au moment de sa mort, comme Sulpice pour Martin, ses proches ont des visions de son entrée au paradis :

Pendant ce temps, beaucoup ont leur sommeil traversé par diverses visions qui pourtant représentent toutes la même chose : des cortèges de saints accourant à la rencontre de ce saint. Fait certain : sur-le-champ, au même instant du milieu de la nuit, la communauté des fidèles réunie emplît l'église, pour venir accueillir le corps de ce saint, au point que l'on ne pouvait l'estimer réveillée que par des messagers angéliques.²⁸¹

Le grand nombre vient ici servir de crédit à la vision. Fait intéressant, contrairement à la *Vie de Paul*²⁸² et aux Vies grecques, ce ne sont pas des cohortes d'anges, mais des « groupes de saints » qui accueillent Honorat, ce qui inclut les confesseurs, égaux des apôtres et des martyrs, déjà au paradis.

À l'inverse, c'est avant sa mort qu'Hilaire d'Arles se voit lui-même au paradis pendant que son successeur prend sa place sur terre et « s'avance pour célébrer les saints

²⁷⁷ Ath., V.Ant.92 : ἐξέλιπε.

²⁷⁸ Tradition qui continue en Orient après la *Vita Martini* : *Vie de Pacôme* 37 ; Rufin, *Histoire monastique*, 10, 168 B.

²⁷⁹ Sur le nuage comme convoyeur des âmes dans la littérature classique et véhicule du Christ lors de la Parousie, voir Amat, 1985, p. 376, n. 89.

²⁸⁰ V.Hon. 32: *emicante in caelum*.

²⁸¹ V.Hon. 34: *Multorum interea uariis uisionibus somnus incutitur, quarum tamen una omnium facies erat, quod scilicet sancto illi occurrerent officia sanctorum. Et uere illico in eodem mediae noctis puncto ecclesiam in occursum sancti corporis conuentus impleuit, ut non nisi angelicis nuntiis suscitatus putaretur.*

²⁸² Qu'Hilaire d'Arles peut tout à fait avoir lue puisqu'il connaît une autre Vie de Jérôme : la *Vie de Malchus*.

mystères²⁸³ ». À sa mort, de nouveau, des éléments du ciel sont perceptibles sur terre, cette fois sous la forme d'un chœur de voix qui évoque les anges : il est « conforté par l'approche d'innombrables chœurs sacrés²⁸⁴ » qui font écho aux voix des fidèles qui chantent les psaumes au même instant. Cette fusion du céleste et du terrestre donne une nouvelle lecture des rites pré-funéraires que l'Église met en place à cette époque : le chant des psaumes par les fidèles autour de l'agonisant est transition directe vers le chant des anges dans le monde d'en-haut. Un chœur semblable accueille Aignan à sa mort²⁸⁵. Comme Hilaire d'Arles, c'est avant leur mort qu'Oyend²⁸⁶ voit en songe son entrée au paradis, que Bracchion²⁸⁷ retrouve Isaïe et que Nizier de Trèves se voit accueilli par des saints, cette fois néo-testamentaires²⁸⁸, ce qui inscrit les héros de Vies dans la lignée de toutes les figures bibliques : prophètes et apôtres, tissant au ciel une continuité de l'histoire sainte. Sans rendre le phénomène visible, Venance Fortunat le présente comme une nécessité pour Germain de Paris : il « doit être élevé chez les martyrs, aux apôtres agrégé²⁸⁹ », avec un chiasme qui marque bien l'inscription dans la communauté des prédécesseurs.

La deuxième *Vie de Romain de Blaye* propose une variante du motif de l'ascension, en la rendant symbolique, développant ce qui figurait déjà dans la *Vita I*^{a290}. En effet, la mort du saint s'accompagne de la sortie d'une colombe qui peut être interprétée comme la représentation de la montée de son âme au paradis, soit, presque littéralement, il remet l'esprit :

Sous les yeux de tous les gens présents, sortant de la bouche du
saint homme une magnifique colombe, couverte de plumes blanches

²⁸³ V.Hil.Arel. 25: *uidet filium suum sanctum Rauennium applicari ad mysteria consecranda* (il voit son fils, saint Ravennius, s'approcher pour célébrer les mystères).

²⁸⁴ V.Hil.Arel. 27 : *securus innumeris sacris choris occurrentibus*.

²⁸⁵ V.Anian. 11 : *iustorum chori amoena laetantur*.

²⁸⁶ V.Patr.Iur. 176.

²⁸⁷ V.Patr. XII, 3.

²⁸⁸ V.Patr. XVII, 6 : *Vidi Paulum apostolum cum Iohanne baptista* (J'ai vu l'apôtre Paul avec Jean le Baptiste.)

²⁸⁹ V.Germ. Paris. 78 : *asciscendus martyribus, apostolis aggregandus*.

²⁹⁰ I V.Rom.Blau. p. 55 : *E cuius orae in conspectu omnium columba candida sicut nix exiliens alta conscendit*. (De sa bouche, sous les yeux de tous, une colombe blanche comme la neige sortit et s'éleva dans les airs).

comme la neige, belle d'aspect, brilla d'une lumière extraordinaire et, volant vers les hauteurs, elle entra dans les cieux avec bonheur²⁹¹.

L'hagiographe de la *Vie de Romain* s'inscrit ainsi dans une tradition littéraire déjà bien formée au moment de sa rédaction. La colombe biblique, symbole de l'Esprit saint, se couple de l'image classique et philosophique de l'âme ailée²⁹². On la retrouve comme représentation de l'âme d'Eulalie chez Prudence²⁹³, ce qui rapproche le saint confesseur du modèle martyrial.

Après cela, son hagiographe le présente directement sur place, accueilli par les saints²⁹⁴ et dans « le sein de notre patriarche », ce qui fait écho aux derniers mots de Martin qui entre « dans le sein d'Abraham ». Environ un siècle plus tard, Etienne rapporte un événement comparable au moment du décès d'Amâtre, son âme s'élevant sous la forme d'une colombe sous les yeux des fidèles²⁹⁵.

Une variante de ce motif apparaît dans la *Vie d'Eutrope*. Là aussi, il s'agit de la venue d'une colombe « blanche comme la neige²⁹⁶ » pendant la veillée funèbre du saint. La différence est que l'oiseau ne sort pas de la bouche du saint mais vole au-dessus de lui par trois fois²⁹⁷ avant de s'envoler dehors. La scène est donc moins imprégnée de merveilleux que celle des Vies de Romain ou d'Amâtre, mais le mouvement final d'élévation d'une image de l'âme est le même.

²⁹¹ II V.Rom.Blau. 13: *sub oculis omnium adstantium ex huius sancti uiri ore speciosa egrediens columba, ad instar niuis candidis contacta pennis, pulcra specie, candore eximio coruscabat ac uolatu alta conscendens caelos feliciter penetrauit.*

²⁹² Psyché représentée avec des ailes de papillon.

²⁹³ Prud. Peri. 3, 161-165 : *Emicat inde columba repens, /martyris os niue candidior /uisa relinquere et astra sequi, / spiritus hic erat Eulaliae / lacteolus, celer, innocens.* (De là, soudain, une colombe jaillit, on la voit quitter la bouche de la martyre, plus brillante que la neige, et s'élancer vers les astres, c'était l'âme d'Eulalie, blanche comme le lait, rapide, pure.)

²⁹⁴ II V.Rom.Blau. 13: *Tunc angelorum chorus occurrit, coelestis exercitus adpropinquat, sancti viri animam gaudentes excipiunt, patriarchae nostri sinu collocantur; martyres sancti laeti canentes, confessorum turba circumdatur, uirgineus chorus amplectitur, exultantes pariter atque gaudentes tanti uiri animam bonorum operum praeifulgentem.* (Alors arriva le chœur des anges, s'approcha l'armée céleste, se réjouissant, ils accueillirent l'âme du saint homme, la placèrent dans le sein de notre patriarche. Les saints martyrs, heureux, chantant, la foule des confesseurs l'entourèrent, le chœur des vierges l'embrassa, exultant et se réjouissant tout autant de l'âme d'un si grand homme brillante de bonnes œuvres.)

²⁹⁵ V.Amat. 31: *Cui continuo chorus Sanctorum, quod est ad dicendum mirabile, successit, & spiritum eius cum hymnis & laudibus in specie columbae uehebat ad caelum.* (Le chœur des saints vint à l'instant à lui, ce qui est admirable à dire, et emmena son esprit au ciel sous la forme d'une colombe avec des hymnes et des louanges).

²⁹⁶ V.Eut. : *columba candoris niuei.*

²⁹⁷ Peut-être une allusion trinitaire.

La mort d'Apollinaire de Valence s'accompagne elle aussi d'une entrée au paradis, rapportée à la troisième personne par son témoin, l'archidiacre Leubarède, dont l'hagiographe a recueilli le témoignage :

Alors que mes compagnons de charge étaient éloignés, dit-il, à cause du vœu de votre sollicitude, je me suis rendu à la cellule du seigneur Apollinaire. Comme je la voyais resplendir d'une lumière intense, désirant scruter l'ensemble de ce miracle du fait de l'instinct de l'amour, je m'enflammais du zèle de la dévotion. Et, quand je crus pouvoir tout voir, entre les portes ouvertes, alors que la lumière passait, bien que je fusse terrifié par cette grande clarté, autant la brillance grandissait, autant je savais avec plus d'évidence que c'était un miracle. En effet, notre patron et évêque, les deux mains étendues vers le ciel, les yeux ouverts et le visage tourné vers le haut, semblait de son corps suivre son esprit, de telle sorte que, avec une foi qui ne souffrirait d'aucun doute, on croirait voir, avec les yeux du corps, le royaume des cieux ouvert. Et il y avait, devant et derrière lui, deux colonnes, admirables à voir par leur hauteur, brillant d'une lumière ardente et portant vers le haut chacune des cierges²⁹⁸.

Cette fois, la transfiguration se transforme peu à peu en vision du ciel, assumée par un témoin présenté comme fiable, étant un archidiacre. Les deux colonnes de lumière qui encadrent le saint rappellent la colonne de feu qui guide Moïse et les Hébreux à leur sortie d'Égypte, ce qui s'accorde avec les visions de la mort comme fin de l'exil, déjà vues dans les Vies de Germain d'Auxerre et de Césaire d'Arles. L'adéquation entre le corps qui devient lumineux du saint et la brillance du ciel fait véritablement de lui un habitant du paradis.

²⁹⁸ V.Apol. 13 : *"Remotis", inquit, "officiorum sociis, sollicitudinis uoto ad cellulam domni Apollinaris accessi. Quam cum immenso lumine fulgere conspicerem, amoris instinctu integritatem ipsius cupiens inuestigare miraculi, studio deuotionis exarsi. Cumque inter patentes ianuas, inserto lumine, uidere cuncta posse me credidi, quamquam magna claritate terrerer, tamen quanto fulgor magis creuerat, tanto miraculum euidentius noscebatur. Nam noster patronus et pontifex, utrisque manibus ad caelum extensis, oculis apertis uultuque ad superna porrecto, mentem sequi corpore uidebatur, ut fide non dubia patentia regna celorum etiam corporalibus oculis inspicere crederetur. Erantque ante eum et post columnae duae mirabili proceritate conspicuae, ardenti lumine radiantibus cereisque singulos gemino gestantes in uertice.*

Plusieurs Vies, cependant, se contentent du récit d'une transfiguration, qui présuppose seulement l'ascension. L'on retrouve cette description du corps comme un corps qui anticipe sur la résurrection dans la *Vie de Grégoire de Langres*²⁹⁹. De manière notable, Grégoire de Tours propose le même type de recours à un témoin que l'hagiographe d'Apollinaire : « Un certain religieux affirmait en effet avoir vu, le jour de son ensevelissement, les cieux s'ouvrir³⁰⁰ », ce que Grégoire de Tours vient approuver par un raisonnement logique qui implique un parallèle entre terre et ciel : « on ne peut effectivement douter qu'à la suite de ses actions angéliques, il ait été admis dans les assemblées célestes³⁰¹ ». Cette affirmation est confortée par un dernier témoignage qui donne à voir l'incorruptibilité du corps de Grégoire de Langres lors du glissement du couvercle de son tombeau quand on veut le déplacer³⁰², ce que l'hagiographe explique autant par la présence du saint au paradis que par sa perfection morale terrestre, qui a empêché la décomposition de son corps. Il en va de même pour Bracchion³⁰³ et Séverin du Norique³⁰⁴. C'est alors également ainsi que Nizier de Lyon apparaît après sa mort, en compagnie de Just et Euchèr : « dans un vêtement resplendissant³⁰⁵ ».

²⁹⁹ V.Patr. VII, 3 : *cuius beata facies ita erat glorificata post transitum, ut rosis similis cerneretur. Haec enim apparebat rubea, reliquum uero corpus tanquam candens lilium refulgebat, ut aestimares eum jam tunc ad futurae resurrectionis gloriam praeparatum.* (Après son trépas, sa bienheureuse face était transfigurée par la gloire au point qu'elle semblait avoir la blancheur des roses : son teint en avait gardé la couleur, tandis que le reste de son corps resplendissait de la blancheur des lys, de telle sorte qu'il était prêt, aurait-on pu penser, pour la gloire de la résurrection future.)

³⁰⁰ V.Patr. VII, 4 : *Agebat enim quidam religiosus caelos se apertos in die eius sepulturae uidisse.*

³⁰¹ V.Patr. VII, 4 : *nec enim ambigitur quod post actus angelicos sidereis sit coetibus adgregatus.*

³⁰² V.Patr. VII, 4 : *Quod sepulchrum dum diligenter conponunt, subito et, ut credo, a Dei iussu operturium sarcophagi motum est in una parte. Et ecce apparuit beata facies eius ita integra et inlaesa, ut putares, eum non mortuum est, sed dormientem ; sed nec de ipso uestimento, quod cum eo positum fuit, aliquid ostensum est diminutum.* (Tandis qu'ils aménageaient avec soin ce sépulcre, tout à coup, par ordre de Dieu, je le crois, le couvercle du sarcophage glissa sur le côté : et voici qu'apparut sa bienheureuse face, si intacte et indemne qu'on aurait cru qu'il n'était pas mort mais endormi ; et le vêtement dans lequel il avait été déposé, à ce que l'on put en voir, n'était pas non plus abimé.)

³⁰³ V.Patr. XII, 3 : *Quo patefacto, repperit corpusculum inlaesum, ut putaretur ante diem alterum fuisse defunctum.* (Une fois [la sépulture] ouverte, il mit au jour le corps intact, au point qu'on aurait pu penser qu'il était mort la veille.)

³⁰⁴ V.Seu.Nor. 44: *Quo patefacto tantae suauitatis fragrantia omnes nos circumstantes accepit, ut prae nimio gaudio atque admiratione prosterneremur in terra. Deinde humaniter aestimantes ossa funeris inuenire disiuncta, nam annus sextus depositionis eius effluxerat, integram corporis compagem repperimus. Ob quod miraculum immensas gratias retulimus omnium conditori, quia cadauer sancti, in quo nulla aromata fuerant, nulla manus accesserat condientis, cum barba pariter et capillis usque ad illud tempus permansisset inlaesum.* (La tombe une fois ouverte, nous tous qui étions là, nous fûmes saisis d'une odeur si suave que, ne pouvant contenir notre joie et notre émerveillement, nous nous prosternâmes face contre terre. Humainement nous nous attendions alors à trouver les os disjoints de la dépouille - il s'était en effet écoulé six ans depuis son inhumation -, mais nous découvrîmes la totalité du corps intacte. Pour ce miracle nous rendîmes infiniment grâce au créateur de toute chose, car le cadavre du saint, qui n'avait pas reçu d'herbes aromatiques et qui n'avait pas été touché par la main de l'embaumeur, s'était conservé sans dommage jusqu'à ce jour avec la barbe et les cheveux).

³⁰⁵ V.Patr. VIII, 5 : *in ueste fulgenti.*

Ennode de Pavie, dans chacune de ses Vies, joue avec ce motif hagiographique de la transfiguration du corps du saint. Sa présentation du corps d'Épiphane, à la fin d'une Vie notablement non merveilleuse, joue avec la polysémie du mot *lumen*, entre sens propre, qui impliquerait une transfiguration, et sens figuré de « gloire » :

Cependant, je ne dois pas passer sous silence le fait que voici :
ses saintes reliques, jusqu'au troisième jour durant lequel elles ont été
enterrées avec la plus grande vénération, ont paru être enveloppées
d'une si grande *lumière* et d'une si grande beauté aux yeux de tous que
le visage du défunt signalait la splendeur de sa vie³⁰⁶.

Si le sens figuré est plus probable et fait écho au récit de la naissance d'Épiphane³⁰⁷ dans lequel ce vocabulaire était déjà mobilisé, Ennode joue clairement avec le motif hagiographique antérieur de la transfiguration, ce qui permet de faire de ce passage un récit d'accès au ciel également. De même, dans la *Vie d'Antoine de Lérins*, il use de ce registre de la lumière pour montrer l'arrivée d'Antoine au paradis³⁰⁸, opposant plus symboliquement en chiasme la « lumière du siècle présent » (*lucem praesentis saeculi*) à la « lumière éternelle » (*perpetui luminis*). L'hagiographe propose le même parallèle que dans la *Vie d'Épiphane* entre la clarté de la mort et celle de la vie.

À la fin du siècle, on retrouve plusieurs ascensions sans transfiguration. Benoît prédit que les moines absents verraient un signe de sa mort, et c'est ce qui arrive, sous la forme de la vision d'une ascension³⁰⁹. Le modèle biblique est particulièrement développé

³⁰⁶ V.Epif. 196 : *Illud namque silentio praeterire non debeo, quod eius sanctae reliquiae usque in diem tertium, quo cum summa ueneratione reconditae dinoscuntur, tanto lumine ac decore uestitiae cunctorum uisae sunt oculis ut splendorem uitae uultus signaret defuncti.*

³⁰⁷ V.Epif. 8 : *fulsisse eius cunabula superno lumine uidere complurimi.* (beaucoup virent son berceau briller d'une lumière céleste).

³⁰⁸ V.Ant. Lerin. 41 : *Ibi biennio se ipso potior mundi istius sarcinam deponens, uictor insidiarum, quas antiqui serpentis parat astutia, diem nostrum et lucem praesentis saeculi perpetui luminis adeptione commutauit. Taceo qualiter uitam ipsius mortis claritudo signauerit, ne uniuersa digerens non tam ueritatem narrasse quam praedicti laudibus uidear immoratus.* (Dans cet endroit, au bout de deux ans, triomphant de lui-même en déposant la charge de ce monde, vainqueur des pièges que prépare la ruse du vieux serpent, il échangea notre jour et la lueur du siècle présent contre l'acquisition de la lumière éternelle. Je tais de quelle façon la clarté de sa mort a témoigné de sa vie, de peur que, en racontant tout, je semble moins avoir dit la vérité que m'attarder sur les éloges de celui que j'ai nommé plus haut.)

³⁰⁹ Greg., Dial. II, 37 : *Qua scilicet die duobus de eo fratribus, uni in cella commoranti, alteri autem longius posito, reuelatio unius atque indissimilis uisionis apparuit. Viderunt namque quia strata palliis atque innumeris corusca lampadibus uia recto orientis tramite ab eius cella in caelum usque tendebatur. Cui uenerando habitu uir desuper clarus adsistens, cuius esset uia, quam cernerent, inquisiuit. Illi autem se nescire professi sunt. Quibus ipse ait : « Haec est uia, qua dilectus Domino caelum Benedictus ascendit. »* (Le même jour, deux frères, l'un demeurant au monastère, l'autre logeant au loin, eurent révélation de cela par une même et identique vision. Ils virent en effet un chemin jonché de tapis et brillant

puisque, comme dans les Actes des Apôtres, les moines témoins reçoivent l'explication de ce qui se passe de la bouche d'un être éclatant.

C'est ce que Grégoire suppose également pour Libert³¹⁰. Dans la *Vie d'Yrieix*, c'est une possédée, qui a ainsi la capacité de révéler des vérités cachées, comme dans les Évangiles, qui annonce la montée au ciel du saint où il retrouve ses prédécesseurs confesseurs et martyrs³¹¹. La mort d'Eptade d'Autun est même nommée « assomption³¹² », même si le processus de ravissement concerne en réalité l'âme³¹³.

Ainsi, on retrouve dans les Vies du IV^e au VI^e siècle des variations sur un même motif qui peut comprendre, selon les textes, tout d'abord, une transfiguration du corps qui laisse apparaître ce que sera le corps glorieux du saint ressuscité, ce qui fait de lui un habitant du ciel par avance. Les Vies de Grégoire de Langres et de Bracchion, qui donnent à voir l'incorruptibilité du corps après la mort, offrent ainsi une variante de ce thème qui a cependant la même visée.

d'innombrables lampes, du côté de l'Orient, qui partait de son monastère et s'élevait droit jusqu'au ciel. Au-dessus, un homme vénérable, tout resplendissant, leur demanda s'ils savaient quel était ce chemin qu'ils contemplaient. Ils avouèrent leur ignorance. Alors il leur dit : « C'est le chemin par lequel le bien-aimé du Seigneur, Benoît, monte au ciel »).

³¹⁰ V.Patr. XX, 4: *Vnde factum manifestum est eum ab angelis susceptum, qui hominem adesse noluit suum sacer heros ad transitum.* (Par conséquent, il est évident qu'il a été accueilli par les anges, lui, le saint héros, qui n'a pas voulu qu'un homme fût présent à son trépas).

³¹¹ Hist. Franc. 10, 29: *Currite ciues, exsilite populi, exite obviam martyribus confessoribusque, qui ad exsequium beati Aredii conueniunt. Ecce adest Iulianus a Briuate, Priuatus ex Mimate, Martinus a Turonis, Martialisque ab urbe propria. Adest Saturninus a Tolosa, Dionysius ab urbe Parisiaca, nonnulli et alii, quos coelum retinet, quos uos ut confessores et Dei martyres adoratis.* (Accourez, citoyens, bondissez, peuples, sortez au-devant des martyrs et des confesseurs qui se sont réunis pour le décès du bienheureux Yrieix. Voici que sont là Julien de Brioude, Privat de Mende, Martin de Tours et Martial de votre ville. Sont là Saturnin de Toulouse, Denis de la cité de Paris, et beaucoup d'autres que le ciel conserve, que vous adorez comme confesseurs et martyrs de Dieu).

³¹² V.Ept. 22.

³¹³ V.Ept. 22 : *Ante fere septem diebus assumptionis eius, cum iam incommodum habens, stratum suum fessus iacerit, cunctisque hominibus circumstantibus et flentibus, diebus ac noctibus peruigiliis insistentibus, qui erat illi familiaris, quem nominare necesse non est, peractis matutinarum officiis et paululum requiescente, subito in excessu mentis raptus uisus est ei quasi ae celo in nube candidissimam descendentem uolantium aquilarum et ante eius cellulam resedentem atque ei pariter supplicentem, ut secum pergerit, inuitantem. Tum pars illa uolantium cum ea multitudine super eius basilicam resederunt, atque eidem prius uale dicentes, in eas qua uenerant splendore iterum ad caelum euolauerunt. A quo grabato et incommodo ad ecclesiam uicinia tota turbantur; ad celebrabant transitum.* (Sept jours avant son assomption, déjà malade, il gisait, fatigué, sur son lit. Tous les gens qui lui étaient proches, qu'il n'est pas nécessaire de nommer, étaient autour de lui, pleuraient, le veillaient jours et nuits. Alors que l'office des matines était terminé et qu'il se reposait un peu, soudain, il lui sembla, dans une extase brutale de l'esprit, que, du ciel, descendait, dans un nuage, un groupe très blanc d'aigles volants, qu'ils s'installaient devant sa cellule, que, tous ensemble, le suppliaient et l'invitaient à aller avec eux. Alors, ce groupe d'êtres volants, avec une multitude d'autres, vint s'installer au-dessus de la basilique et, ayant fait le même appel qu'avant, repartit en volant vers le ciel de la splendeur duquel ils étaient venus. Tout le voisinage accourut en foule vers l'église où il était, grabataire et faible, et ils célébraient son départ.)

Quelques Vies proposent une version légèrement différente de ce motif du corps après la mort. En effet, la dépouille d'Hilarion, lors de son transport, est « comme s'il vivait encore³¹⁴ ». Le corps d'Honorat atteste avant tout de sa mort paisible et de sa vie parfaite : « Ayant toujours vécu de la vie de l'esprit, son corps, une fois mort, demeure plein de grâce ; car son visage que tous avaient plaisir à contempler conservait intacte la beauté de ses traits³¹⁵ ». Le corps d'Hilaire d'Arles est « vénérable et beau³¹⁶ ». De même, la conservation de la couleur du corps d'Achivus est attribuée à sa bonne constitution et apparaît comme un gage de sa vertu, mais l'hagiographe ne va pas jusqu'à proposer un début de transfiguration³¹⁷. De même, celui de Séverin n'a pas changé lors de son transport vers l'Italie, bien après sa mort³¹⁸. L'absence de rayonnement ou de lumière fait de ce phénomène plus une preuve de l'effet de la vertu terrestre sur le corps qu'un signe immédiat de résurrection.

Des Vies proposent également une montée au ciel de l'âme sous la forme d'une colombe ou bien du corps tout entier, sous la forme d'une ascension ou d'une assomption, ainsi qu'un accueil du saint au paradis par ses habitants : anges, apôtres et martyrs, saints confesseurs. Dès lors, le saint a le même pouvoir d'intercession que ces êtres célestes, ce qui va devenir visible après sa mort.

Cette intégration au sein de la société céleste est également une transformation chrétienne de l'apothéose des empereurs, accueillis au nombre des dieux, et de l'*occursus* qui arrive au terme de l'*aduentus* funèbre des saints : la rencontre, ici, avec les anges, les prophètes et apôtres, les saints antérieurs et le Christ, l'entrée, littéralement, « au sénat céleste³¹⁹ ».

Ces épisodes d'entrée au paradis, quelle que soit leur forme, reçoivent un soin de véracité particulier. Soit les hagiographes sont eux-mêmes témoins du phénomène, par un songe, soit c'est un témoin fidèle, incluant le saint, à qui on peut faire confiance, soit c'est

³¹⁴ V.Hilarion. 32 : *quasi adhuc uiuere.*

³¹⁵ V.Hon. 34 : *Relinquitur uegetatum semper spiritu, plenum gratiae corpus exanime; integrum siquidem uultus decorum facies omnibus grata seruabat.*

³¹⁶ V.Hil.Arel. 29: *uenerabile et decorum.*

³¹⁷ V.Abb.Acaun. 9: *Et cum fuisset mente robustus, uultu quoque rubicundus iugiter permanebat, cuius integritatem et mentis et corporis permanens, eo defuncto, in facie eius rubor roseus adsignauit, cum nulla exsanguis mors uultui eius pallidam intulerit foeditatem.* (Et du fait qu'il était d'esprit vigoureux, il restait durablement rouge de visage. À sa mort une rougeur de rose qui persistait sur son visage témoignait de la pureté et de son âme et de son corps, puisqu'aucune mort exsangue ne recouvrait son visage d'une pâle laideur.)

³¹⁸ V.Seu.Nor. 44.

³¹⁹ V.Pat. 14 : *in coelesti senatu, de terrenis pias animas miserunt ad Christum* (ils envoyèrent leurs pieuses âmes de la terre au Christ, dans le sénat céleste).

la foule, dont le nombre a valeur de preuve. Dans le cas de la *Vie d'Yrieix*, on retrouve le rôle de témoin de la foi des démons, qui a valeur évangélique de confirmation. Il s'agit d'assurer que le saint est bien au paradis et qu'il peut donc intercéder. La fiabilité apportée à l'information est d'autant plus forte qu'il s'agit de l'élément de merveilleux crucial des *Vitae* : plus que les miracles accomplis durant la vie, qui ne sont « que » la preuve de l'action de Dieu à travers les hommes de foi, l'entrée du saint au paradis est la motivation du culte.

V. La mort est le début du culte

La véritable mise en place du culte du saint commence au moment de sa mort. De fait, il s'agit de l'instant charnière où l'homme terrestre devient, littéralement, un habitant du paradis et peut intercéder pour ceux qui le prient, de manière personnelle ou à l'échelle d'une communauté (monastère, cité, pays).

V. 1. Le jour de la mort

Dès le début du genre, le moment du décès est évoqué, mais surtout à partir du VI^e siècle, les hagiographes se font de plus en plus précis quant au jour de la mort du saint : Geneviève a rendu l'âme le « troisième jour avant les nones de janvier³²⁰ », Séverin du Norique le « sixième jour avant les ides de janvier³²¹ », Lautein « le jour des calendes de novembre³²² », Fulgence « le jour des calendes de janvier³²³ », Marcellin d'Embrun « le jour des ides d'avril³²⁴ », Marcel « le jour des calendes de novembre³²⁵ », Germain de Paris « le cinquième jour avant les calendes de juin³²⁶ », Seurin « le douzième jour

³²⁰ V.Gen. 53 : *die III Non. Ian.*, soit le 3 janvier.

³²¹ V.Seu.Nor. 43 : *Sexta iduum Ianuariatum die*, soit le 8 janvier.

³²² V.Laut. 17 : *kalendis nouembris*, soit le 1^{er} novembre.

³²³ V.Fulg. 28: *Postremo die kalendarum Ianuariatum* (soit le 1er Janvier).

³²⁴ V.Marc.Ebr. 15: *cum transitus eius die Iduum Aprilium pro transmigracione ueraciter excolatur.* (13 avril)

³²⁵ V.Marc.Paris. 10 : *die Kalendarum Novembrium.* (1^{er} novembre).

³²⁶ Soit le 28 mai.

avant les calendes de novembre³²⁷ », Grégoire de Langres « le jour de l'Épiphanie³²⁸ », Amâtre le « quatrième jour des calendes de mai³²⁹ ».

Les hagiographes de la *Vie de Césaire* prennent même le soin de replacer le jour de leur héros dans un contexte hagiologique plus large : « Le troisième jour après la saint Genès, c'est-à-dire le six avant les calendes de septembre, la veille de l'anniversaire de la mort du saint évêque Augustin et le lendemain de celui de la dédicace de son monastère³³⁰ ».

Ce goût nouveau pour la précision peut être lié au développement du culte des saints, avec l'existence d'un jour consacré à la mémoire du saint et aux cérémonies particulières qui ont lieu en ce jour anniversaire de leur entrée au ciel, notamment la lecture de la Vie elle-même³³¹.

V. 2. Les funérailles, rite et première fête populaire du saint

Si les funérailles (et translations de corps) ne sont pas décrites dans toutes les Vies, celles qui le sont constituent un événement impressionnant. Elles prennent la forme d'un dernier triomphe et, surtout, elles rassemblent une foule qui correspond à toute la cité. Les hagiographes insistent sur le nombre de gens présents : « près de deux mille³³² » pour Martin en plus du reste de la foule présentée par Sulpice avec un élargissement géographique progressif : d'abord, toute la cité (*tota ciuitas*), puis les habitants des campagnes et bourgs dépendant de Tours (*cuncti ex agris atque uicis*), enfin les gens des villes voisines (*de uicinis etiam urbibus*), donnant ainsi une dimension universelle au cortège.

³²⁷ V.Seu.Bur. 5: *XII Kl. Nouembrium*, soit le 21 octobre.

³²⁸ V.Patr. VII, 3 : *ad diem sanctum epifanium*.

³²⁹ V.Amat. 31. Il s'agit du jour où il tombe malade, probablement, le quatrième jour avant les calendes de mai. Sa fête est néanmoins le 1^{er} mai. Le martyrologe hiéronymien indique que son enterrement est le 1^{er} mai, ce qui pourrait expliquer le décalage avec la date de la mort.

³³⁰ V.Caes. II, 48: *Tertio namque die post sancti Genesi, id est, sexto kalendarum Septembrium, ante diem depositionis sancti Agustini antistitis, et post diem dedicationis monasterii sui*.

³³¹ Cf. chapitre 4 (III. 3).

³³² Epist. ad Bass., 18 : *fere ad duo milia*.

Cette foule nombreuse³³³ se caractérise par la variété des sexes³³⁴, des âges³³⁵, des origines³³⁶, des classes sociales³³⁷, des statuts religieux³³⁸, de la moralité³³⁹ et, même, dans plusieurs Vies, des religions puisque les Juifs, voire les païens, sont là³⁴⁰. Cette diversité contribue à créer la figure du saint patron de sa cité, protégeant par son intercession toute cette foule réunie pour son départ du monde terrestre. En particulier, dans la *Vie d'Ambroise* et la *Vie de Césaire*, la présence des Juifs fait écho à des épisodes antérieurs d'opposition (Ambroise et l'affaire de la synagogue de Callinicum³⁴¹ ; Césaire lors de la trahison d'un gardien juif au moment de la prise d'Arles par les Ostrogoths³⁴²). Leur présence est signe de réconciliation et d'unité de véritablement toute la cité autour du corps du saint. La *Vie de Senoch* synthétise tout cela en désignant les gens présents comme « la foule de ceux qu'il a délivrés³⁴³ », ce qui facilite la transition entre protection humaine et protection céleste.

Venant au-devant de ce corps en tenue d'apparat, comme un général vainqueur, la foule qui, malgré ses pleurs³⁴⁴, l'acclame, dans sa diversité, reprend la mécanique de construction des scènes d'*aduentus*³⁴⁵ des empereurs, comme c'était déjà le cas pour l'arrivée des évêques vivants³⁴⁶ (et de Geneviève) dans les villes, ce qui trace une

³³³ V.Hilarion. 32 : *totis turbis* (des foules entières) ; V.Ambr. 48 : *turbæ innumerabiles* ; II V.Rom.Blau. 14 : *hominum incredibilis multitudo*.

³³⁴ V.Ambr. 48 : *turbæ [...] totius sexus* ; V.Epif. 197 : *quæcumque mater [...] uxor [...] soror [...] caelebs* ; V.Eut. : *indiscreto sexu* ;

³³⁵ Epist. ad Bass., 19 : *emertorum laborum senes aut iuratos Christi in sacramenta tirones* (veillards aux labours émérites ou jeunes recrues qui viennent de prêter serment au Christ) ; V.Ambr. 48 : *turbæ [...] omnium aetatum* ; V.Eut. : *confusa aetas* ;

³³⁶ V.Hon. 35 : *dissonis diuersarum linguarum choris* (des chœurs dissonants en diverses langues) ; V.Eut. : *per totum territorium Arausicae ciuitatis* (à travers tout le territoire de la cité d'Orange) ; V.Caes. II, 49 : *ciuis uel extraneus* (citoyen ou étranger).

³³⁷ V.Ambr. 48 : *turbæ [...] totius dignitatis*.

³³⁸ V.Hilarion. 32 : *totis monachorum et oppidorum turbis* (des foules entières de moines et de citadins).

³³⁹ V.Caes. II, 49 : *boni maliue, iusti et iniusti* (bons ou mauvais, justes et injustes).

³⁴⁰ V.Ambr. 48 : *non solum christianorum, sed etiam Iudaeorum et paganorum* (non seulement les chrétiens, mais aussi les Juifs et les païens) ; V.Hil.Arel. 29 : *Hebraeam concinentium linguam in exequiis honorandis audisse me recolo* (Je me souviens d'avoir entendu des chants en langue hébraïque durant la cérémonie des obsèques). -V.Caes. II, 49 : *christiani uel Iudaei* (chrétiens ou Juifs) ; V.Patr. VI, 7 : *ipsi quoque Iudaei* (jusqu'aux Juifs eux-mêmes).

³⁴¹ V.Ambr. 22. Les Juifs et les ariens sont également mis sur le même plan au chapitre 15.

³⁴² V.Caes. I, 31.

³⁴³ V.Patr. XV, 4 : *multitudo illa redemptorum*.

³⁴⁴ C'est à la fois un trait humain et un rappel des lamentations funèbres antiques.

³⁴⁵ Dufraigne, 1994. Dès l'introduction, il résume les grandes caractéristiques de la description littéraire de l'*aduentus* : présence d'une foule et complaisance pour la description des nombreuses catégories de personnes présentes, verbes de mouvement, simplicité des sentiments exprimés, sens du cérémonial.

³⁴⁶ Cf. chapitre 7 (II, 1).

continuité entre empereur, patron terrestre et patron céleste. Cette multitude humaine, dans toute sa diversité, fait aussi écho à la multitude céleste qui accueille le saint au ciel.

V. 3. L'importance du lieu

Du fait de ce rôle du saint, le lieu où il reposera n'est pas dépourvu d'importance.

V. 3. 1. Déplacements du corps et tensions

Si Antoine avait désiré que le lieu de son tombeau restât secret, ses successeurs ne parviennent pas à un tel résultat. Hilarion, malgré un désir intense de discrétion, fait l'objet de nombreuses visites avant son décès. Même s'il est enterré vite, sa mort engendre une rumeur immédiate. L'expression choisie par Jérôme : « on porta à la cité l'annonce de ses funérailles avant celle de sa mort³⁴⁷ », tout en marquant la rapidité des funérailles par imitation d'Antoine, pose une vision du monde qui place au centre le culte des saints. C'est également dans cette Vie qu'apparaît le premier vol de corps de saint pour un tombeau définitif dans le lieu où il a le plus vécu. De fait, le disciple d'Hilarion met en place toute une machination pour réussir à s'emparer du corps de son mentor malgré le désaccord des Chypriotes :

Quand en Palestine le saint homme Hésychius eut appris cette nouvelle, il se rendit à Chypre et, feignant de vouloir habiter dans le même jardinet pour ôter aux habitants les soupçons qui les conduisaient à une garde vigilante, dix mois après environ, au grand péril de sa vie, il déroba le corps d'Hilarion. Il le transporta à Maiouma et, suivi de foules entières de moines et de citadins, il l'ensevelit dans l'antique monastère ; sa tunique, sa capuche et son pauvre manteau n'étaient pas altérés et son corps tout entier était intact comme s'il vivait encore, exhalant de si douces odeurs qu'on l'aurait cru enduit de parfums³⁴⁸.

³⁴⁷ V.Hilarion. 32 : *ante urbi sepultum quam mortuum nuntiauerunt.*

³⁴⁸ V.Hilarion. 33 : *Quod postquam Palaestinae sanctus uir audiuit Hesyehius, perrexit ad Cyprum, et simulans se uelle habitare in eodem hortulo, ut diligentis custodiae suspicionem accolis tolleret, cum ingenti uitaе suae periculo post decem fere menses corpus eius furatus est. Quod Maiumam deferens, totis monachorum et oppidorum turbis prosequentibus, in antiquo monasterio condidit, illaesa tunica, cuculla et palliolo, et toto corpore, quasi adhuc uiueret integro, tantisque fragrante odoribus, ut delibutum unguentis putares.*

Martin voit également son corps rapatrié de Candes à Tours où il repose. Si Sulpice Sévère ne rapporte pas l'anecdote de la dispute entre les Poitevins et les Tourangeaux, Grégoire de Tours³⁴⁹ ne s'en prive pas quelques deux siècles plus tard, ce qui montre à quel point l'emplacement du tombeau prend une importance cruciale tout au long de notre période. Grégoire met dans la bouche des Poitevins et des Tourangeaux tous les arguments en faveur du déplacement des saints que l'on retrouve dans les *Vitae* des IV^e, V^e et VI^e siècles. Dans tous les cas, il s'agit de pouvoir « jouir des miracles » qui auront forcément lieu autour du corps. Grégoire en profite pour insister sur une règle, qui n'est pourtant pas toujours respectée dans sa *Vie des Pères* : « Si on respecte une coutume instituée de toute antiquité, c'est dans la ville où il a été ordonné que, selon le commandement de Dieu, il aura son sépulcre³⁵⁰ », affirmation ensuite appuyée par un miracle qui fait que les Poitevins s'endorment et non les Tourangeaux, permettant à ces derniers d'embarquer – littéralement - le corps.

Cette importance du lieu du tombeau se lit dans la *Vie de Just*, dont la version première est contemporaine de la *Vita Martini* et qui donne à voir une translation de corps. Les Lyonnais rapportent dans leur ville la dépouille de l'évêque qu'ils avaient chassé :

Mais, à propos de sa gloire, je ne pourrai pas taire le remerciement des habitants de Lyon parce que sa protection s'est étendue sur ses citoyens contre la peste australe, en échange du rapatriement de son corps saint. Avec entrain et vénération, ils ont

³⁴⁹ Grégoire de Tours, *Hist. Franc.* I, 48 : *Nam cum primitus sanctus Dei apud Condatensem, ut diximus, uicum aegrotare coepisset, Pictaui populi ad eius transitum sicut Turonici conuenerunt. Quo migrante, grandis altercatio in utrumque surrexit populum. [...] His ergo litigantibus, sole ruente nox clauditur, corpusque in medio positum, firmatis serra ostiis, ab utroque populo custoditur, futurum ut mane facto a Pictauiis per uolentiam auferretur: sed Deus omnipotens noluit urbem Turonicam a proprio frustrare patrono. Denique nocte media omnis Pictaui somno phalanga comprimitur, nec ullus superfuit qui ex hac multitudine uigilaret. Igitur ubi Turonici eos conspiciunt obdormisse, apprehensam sanctissimi corporis glebam, alii per fenestram ejiciunt, alii aforis suscipiunt, positumque in nauis cum omni populo per Vingennam fluuium descendunt. Ingressique Ligeris alueum, ad urbem Turonicam cum magnis laudibus psallentioque dirigunt copioso.* (Donc, comme le saint de Dieu avait commencé à être malade à Candes, ainsi que nous l'avons dit, les populations du Poitou comme celles de Touraine, s'y rendirent pour assister à son trépas. Lorsqu'il décéda, une grande altercation surgit entre les deux populations. [...] Tandis qu'ils discutaient, le soleil se couche et la nuit tombe ; les portes sont fermées avec une serrure et le corps, placé au milieu, est gardé par les deux populations, car il pouvait arriver que le matin il fût enlevé par les Poitevins. Mais le Dieu tout-puissant ne voulait pas que la ville de Tours fût frustrée de son propre patron. Car, finalement, vers minuit, toute la bande des Poitevins céda au sommeil et il ne resta personne dans le nombre pour veiller. Aussi, dès que les Tourangeaux les voient endormis, ils appréhendent le fardeau du corps très saint ; les uns le jettent par la fenêtre, les autres le recueillent du dehors, il est déposé sur un bateau et, avec toute la population, on descend le fleuve de la Vienne. Arrivé dans le lit de la Loire, on se dirige vers la ville de Tours en rendant de grandes actions de grâce accompagnées de chants).

³⁵⁰ Grégoire de Tours, *Hist. Franc.* I.

exposé les os vénérables du saint vieillard provenant d'une terre lointaine, les ont saisis avec des larmes de joie. Et ils ont œuvré à ce que, celui qui était déjà avec eux en esprit, le soit aussi par son corps³⁵¹.

Par la suite, Germain d'Auxerre accorde, selon son hagiographe, une importance particulière à l'endroit où son corps reposera et c'est l'objet de ses dernières volontés : « En particulier, il réclama et [l'impératrice] y consentit à contrecœur, que le limon de son corps fût remis à sa patrie³⁵² ». Elles seront respectées puisque les chapitres 44 à 46 de la *Vie* sont consacrés au rapatriement de sa dépouille de Ravenne à Auxerre.

Un même souci de répartition des corps dans toutes les abbayes et églises anime la *Vie des Pères du Jura*. À la fin de la *Vie de Lupicin*, Viventiole écrit ceci :

S'inspirant de la préférence naturelle que nous avons signalée, c'est au monastère de Laucone que ses chers fils ensevelirent sa chère dépouille : ainsi, puisque son frère illustre déjà le lieu de prière de La Balme, et puisque saint Oyend de son côté allait un jour illustrer celui de Condat, Lupicin, dont le gouvernement se situe entre les leurs, eut un tombeau situé entre leurs tombeaux, au monastère de Laucone³⁵³.

Cette présentation a posteriori, puisque Oyend est loin de mourir quand Lupicin décède (il est jeune et ne meurt qu'environ 35 ans plus tard), montre le souci de l'hagiographe de rendre sensible la dimension protectrice des saints dans le cadre de leur culte, en occupant tout l'espace par leurs tombeaux miraculeux³⁵⁴.

De manière intéressante, Grégoire de Tours se différencie totalement de la *Vie des Pères du Jura* pour la question du tombeau. Manquant sûrement d'informations, contrairement à Viventiole qui a vécu au monastère de Condat, il invente une conversation qui explicite totalement le choix du lieu du tombeau des saints. En effet, il fait dire à Romain : « Il est impossible que j'aie mon tombeau dans un monastère dont l'accès est

³⁵¹ II V.Iust. 6 : *Sed in gloria eius neque illam Lugdunensium gratiam tacitus praeterierim, quod in referendo sancto eius corpusculo usque in Australem plagam uenerabilium se ciuium cura porrexit: et illa reuerenda sancti senis ossa a remotis terrae partibus cum alacritate et religione exhibuerunt, cum lacrymis et gaudio susceperunt; atque laborauerunt, ut qui cum ipsii iam spiritu erat, cum ipsis etiam corpore esset.* / I V.Iust. 1. 98-104 ; III V.Iust. 10.

³⁵² V.Germ.Autiss. 42 : *Peculiariter sane petiit, quod illa inuita concessit, ut gleba corporis sui patriae redderetur.*

³⁵³ V.Patr.Iur. 117 : *Inspiratione igitur pietatis ingenitae, in ipso, ut diximus, Lauconnensi monasterio paternum filioli corpusculum inlustrabat ad Balmam, sanctus quoque Eugendus Condatensensem inlustraturus quandoque erat, interius hic interim Lauconnense monasterium [...].*

³⁵⁴ Sur le modelage de la géographie dans les Vies, voir plus précisément le chapitre 11 (I).

interdit aux femmes. [...] Nombreux sont ceux qui, par l'imposition de ma main et le pouvoir de la croix du Seigneur, ont été arrachés à diverses affections. Il y aura donc affluence à mon tombeau, quand j'aurai quitté la lumière de ce monde. C'est pourquoi je demande à reposer loin du monastère³⁵⁵ ». Grégoire fait donc du saint l'organisateur de son propre culte *post mortem*, ayant réfléchi à toutes les implications matérielles du processus.

Quant à Séverin du Norique, il prédit l'avenir des Romains de la province et formule des recommandations quant au devenir de son corps assez longtemps donc après le moment de sa mort :

Mais souvenez-vous du précepte du saint patriarche Joseph, dont moi, malgré mon indignité et ma petitesse, j'emprunte les mots pour m'adresser à vous : « Dieu vous visitera de sa visite, emportez mes os avec vous. » Et cela, vous le ferez non dans mon intérêt mais dans le vôtre. Car ces lieux aujourd'hui peuplés d'habitants seront transformés en une solitude si ravagée que l'ennemi, dans l'espoir de trouver de l'or, fouillera même les tombes des morts³⁵⁶.

Cet exposé laisse sentir l'importance du saint, et notamment du fondateur pour une communauté, puisque l'exil des vivants doit s'accompagner du transport du corps pour que le tombeau ne soit pas en lieu lointain, païen et inaccessible, mais avec ceux dont il assure la protection.

Chez Grégoire de Tours, le même processus de translation des corps se retrouve plusieurs fois. Illidius, mort en voyage, est lui aussi rapatrié à Clermont dont il est évêque pour y être enterré³⁵⁷.

³⁵⁵ V.Patr. I, 6 : *Non potest fieri ut ego in monasterio sepulcrum habeam, a quo mulierum accessus arcetur. Nosti enim quod mihi indigno et non merenti Dominus Deus meus gratiam tribuit curationum, multique per impositionem manus meae ac uirtutem crucis dominicae, a diuersis languoribus sunt erepti. Erit autem concursus ad tumulum meum, si ab hac luce migravero. Ideoque rogo, ut eminus a monasterio requiescam.*

³⁵⁶ V.Seu.Nor. 40 : *Sed mementote praecepti sancti Ioseph patriarchae, cuius uos ego indignus et infimus attestacione conuenio : ' uisitacione uisitabit uos deus : tollite ossa mea hinc uobiscum. ' Quod non mihi sed uobis est profuturum. Haec quippe loca nunc frequentata cultoribus in tam uastissimam solitudinem redigentur, ut hostes aestimantes auri se quippiam reperturos etiam mortuorum sepulturas effodiant.*

³⁵⁷ V.Patr. II, 1 : *a suisque delatus, in urbe sua sepultus est.* (et, transporté par les siens, il fut enseveli dans sa ville.)

Grégoire de Langres a, quant à lui, une exigence précise sur le lieu de son tombeau : il est enterré « au castrum de Dijon, où il avait demandé à être enseveli³⁵⁸ », de même que Bracchion qui parle ainsi à un abbé qu'il a institué : « Ce lieu proche de la rivière où je comptais faire un oratoire, est fort agréable. C'est pourquoi je te demande, pour exaucer mon vœu, de ne pas refuser d'y faire transporter mes os³⁵⁹ ». Quant à Venance, il a lui-même construit sa tombe : « il fut déposé dans le tombeau qu'il s'était taillé pour lui-même dans la cellule susdite³⁶⁰ ».

Le corps de Patrocle cependant fait l'objet d'une dispute, malgré les vœux du saint :

Après qu'on l'eut lavé, il fut placé sur un brancard pour être transporté dans son monastère où il avait enjoint de son vivant qu'on l'ensevelît. Mais alors, l'archiprêtre du village de Nérès, ayant réuni une cohorte de clercs, voulut enlever par la force la dépouille mortelle du saint pour l'ensevelir dans son village, celui dont ce dernier était parti³⁶¹.

Il faut alors un miracle (le vêtement du saint devient éclatant) pour que l'enterrement ait lieu à l'emplacement voulu, c'est-à-dire dans la communauté de moines, à Colombier.

Mais le cas le plus développé est celui de Lupicin, dont le débat autour du lieu du tombeau occupe un tiers de la Vie :

À la suite de son décès, dont nous venons de parler, se présenta une dame qui, après l'avoir fait laver et revêtir d'habits convenables, voulut le transporter au village de Trézelle, mais le peuple du canton de Lipidiaco s'y opposa en disant : « C'est notre sol qui l'a nourri, c'est à nous qu'est due la dépouille de son corps ». À cela, la dame répondait : « Vous m'objectez la nourriture nécessaire à sa vie ; mais moi aussi, je

³⁵⁸ V.Patr. VII, 3 : *ad castrum Diuionensi, ubi se iusserat tumulari.*

³⁵⁹ V.Patr. XII, 3 : *Locus ille secus fluuium, in quo oratorium facere computabam, iocundus est ualde. Ideo rogo, ut quod ego uolui, tu expleas atque ibi ossa mea transferre non abnuas.*

³⁶⁰ V.Patr. XX, 4 : *in sepulchro quod ipse sibi in antedictam cellula sculpsit, reconditus est.*

³⁶¹ V.Patr. IX, 3 : *Qui aquis ablutus, feretroque impositus ferebatur ad monasterium suum, ubi se uiuens sepeliri mandauerat. Tunc archipresbyter Nereensis uici, collecta clericorum cohorte, uoluit ui auferre glebam sancti corpusculi, uidelicet ut ad uicum suum unde egressus fuerat sepeliretur.*

lui ai envoyé bien souvent du blé et de l'orge qu'il a consommés lui-même ou distribués à d'autres ». Mais ceux-là répliquaient : « Cet homme est originaire de chez nous, il a bu l'eau de notre rivière et c'est depuis notre terre qu'il a été transporté au ciel. Est-il donc juste que toi, qui viens d'une autre terre, tu l'arraches à nos mains ? Sache qu'aucun de nous ne le tolérera et qu'il sera enseveli ici ». La dame répondit : « Vous recherchez l'origine de sa lignée ? Il est venu ici de régions étrangères. Si vous l'avez abreuvé de l'eau de votre rivière, celle-ci a moins apaisé sa soif que celle émanant de la source céleste ne l'a étanchée ». Comme ils échangeaient ces paroles et d'autres du même genre, les habitants de Lipidiaco, après avoir creusé une tombe et après l'avoir déposé dans un sarcophage, s'activaient pour l'y ensevelir ; alors la dame, ayant appelé des renforts qui mirent en fuite les paysans, enleva de force le saint corps qu'elle entreprit de transporter sur un brancard funéraire jusqu'au village de Trézelle, par un chemin le long duquel elle avait disposé une foule de gens psalmodiant, avec croix et cierges, dans l'odeur des parfums d'encens. À cette vue, ceux-là, mus par le repentir, envoyèrent dire à la dame ceci : « Nous avons péché en te résistant, car nous reconnaissons vraiment que la demande du Seigneur est qu'il en soit ainsi. Nous te demandons maintenant à ne pas être exclus de cet hommage funèbre mais à participer à l'office ». Elle leur permit de suivre le convoi et ainsi les deux populations réunies se rendirent ensemble au village de Trézelle et, après la célébration de la messe, ensevelirent, en grand honneur et en grande liesse, le corps bienheureux dans ce village où le très saint bienheureux s'est souvent manifesté par ses miracles³⁶².

³⁶² V.Patr. XIII, 3 : *Denique hoc, ut diximus, defuncto, adfuit quaedam matrona, quae ablutum dignis induit uestimentis, et cum eum ad uicum Transalicensem inferre uellet, restitit ei populus pagi Lipidiacensis, dicens: Nostrum hunc solum fouit, nobis corporis eius gleba debetur. Matrona autem respondebat ad haec: Si aliqua de uictus eius exprobratis necessitate, saepius ei ego et triticum misi, et hordeum, quod uel ille sumeret, uel aliis ministraret. At illi dicebant: Nostri generis homo effectus est, nostri fluminis aquas hausit, nostra eum terra coelo transmisit. Aequumne ergo est ut tu de terra aliena ueniens rapias eum de manu nostra? Noueris enim quia non hoc sustinebit quisquam nostrum, sed hic sepelietur. Matrona respondit: Si germen stirpis eius inquiritis, ex aliis hic regionibus aduentauit, si aquas fluminis ingeritis, parum sitim ejus mollierunt, quam potius e coelo manans fons ille restinxit. Cumque haec et huiusmodi inter se uerba proferrent, et Lipidiacenses effossa humo, et deposito sarcophago eum sepelire niterentur, conuocatis matrona solatiis auxiliis fugatis pagensibus, rapuit sanctum corpus, ac ferre coepit in feretro ad uicum Transalicensem, dispositis in itinere psallentium turmis cum crucibus,*

Si Grégoire fait porter le débat sur la vraie terre d'appartenance du saint, à coup de questions-réponses thématiquement liées (nourriture/eau), pour finir par une allusion évangélique, il paraît évident que la femme qui vient chercher le corps est riche et puissante : elle est qualifiée de *matrona*, elle a envoyé du blé, elle a les moyens d'organiser le transport, de rassembler des gens pour mettre en fuite les paysans puis les pour placer sur le cortège, et elle l'emporte sur les habitants du petit village qui s'excusent. Elle opère une véritable mise en scène autour de la dépouille du saint, que ce soit dans la toilette mortuaire ou la procession. Cela montre l'importance d'avoir le corps d'un saint enterré dans sa ville, non seulement d'un point de vue religieux, mais aussi d'un point de vue social³⁶³, ce que Grégoire camoufle ici légèrement en insistant sur l'égalité finale des deux lieux : « Mais également à Lipidiaco, dont nous avons parlé plus haut, il s'est aussi, à de nombreuses reprises, montré saintement à l'œuvre. Car l'un et l'autre endroit bénéficient de la protection du seul et même saint³⁶⁴ ». La préséance du lieu d'exercice sur le lieu d'origine exprimée dans l'*Histoire des Francs* à propos de Martin n'apparaît aucunement.

Les habitants de Bordeaux réussissent le phénomène inverse à la mort de Seurin, selon Venance Fortunat : l'évêque est enterré dans une « crypte secrète³⁶⁵ » pour éviter que les habitants de Trèves, sa ville d'origine, ne l'emportent.

V. 3. 2. Une grande précision pour indiquer le lieu du tombeau

Plus largement, même quand le lieu ne fait l'objet d'aucune discussion, l'emplacement du tombeau du saint est indiqué dans la *Vita* : Honorat est enterré « ici³⁶⁶ », c'est-à-dire en Arles, Hilaire d'Arles « dans la basilique du bienheureux Genès³⁶⁷ »,

cereisque, atque odore fragrantis thymiamatis. Quod illi cernentes, poenitentia moti, miserunt post matronam, dicentes: Peccauimus resistendo tibi, profecto enim cognoscimus in hoc esse Domini uoluntatem; nunc autem petimus ut non abiiciamur ab huius funeris obsequiis, sed admittamur officii eius. Illa quoque permittente ut sequerentur, coniunctus est uterque populus; et sic pariter usque ad Transaliacensem uicum uenientes, celebratis missis, beatum corpus cum summo honore gaudioque sepelierunt. In quo uico saepius se beatissimus in uirtutibus declarauit.

³⁶³ Cf. chapitre 11 (I. 1).

³⁶⁴ V.Patr. XIII, 3 : *Sed et Lipidiaco, ut supra praefati sumus, plerumque opus eius sanctum ostenditur. Uterque tamen locus unius sancti praesidiis commonitur.*

³⁶⁵ V.Seu.Bud. 5: *Quem beatus Amandus metuens ciues Treuericus, ne sibi sanctum furarent, occultae cripta condeta gloriose tradedit sepulture.* (Le bienheureux Amand, craignant que les citoyens de Trèves ne volent le saint, confia en secret le dépôt de sa glorieuse sépulture à une crypte).

³⁶⁶ V.Hon. 35: *cuius hic ossa condidimus* (celui dont nous avons établi les os ici).

³⁶⁷ V.Hil.Arel.29: *antequam beati Genesis basilicae sanctum corpus inferrent* (avant qu'on ne transportât son saint corps à la basilique du bienheureux Genès).

Eutrope « dans la basilique de saint Julien³⁶⁸ », Césaire « dans la basilique Sainte-Marie³⁶⁹ », Abraham « dans son monastère³⁷⁰ », Gall « dans la basilique Saint-Laurent³⁷¹ », Nizier de Trèves dans « la basilique du saint évêque Maximin³⁷² », Leubais « là³⁷³ », c'est-à-dire à Sennevières, Monégonde « dans sa cellule³⁷⁴ » à Tours, Lubin « dans la basilique saint Martin³⁷⁵ », Benoît « dans l'oratoire Saint-Jean-Baptiste³⁷⁶ », Amâtre dans un « lieu qu'on appelle Altricus³⁷⁷ ».

Dans la *Vie de Quintien*, Grégoire se montre même d'une extrême précision : le saint est enterré « dans la Basilique Saint-Etienne, à gauche de l'autel³⁷⁸ ». Quant à Nizier, il dit en songe à ses contestateurs que ce qu'il pouvait léguer de mieux à sa basilique était « la poussière de son corps³⁷⁹ ».

Cet intérêt pour l'emplacement du corps du saint, pour un enterrement dans sa cité ou son monastère, voire dans l'église qu'il a fait construire, pour le lieu précis de son tombeau, permet de définir précisément là où son pouvoir, essentiellement thaumaturgique³⁸⁰, pourra bénéficier à des visiteurs. Cela trace également une route pour des pèlerinages à venir. En cela, le genre de la Vie est l'acteur d'une propagande en faveur du culte des saints autour de leur lieu de repos³⁸¹.

V. 4. Les miracles de seuil

Entre l'agonie et la fin des funérailles se déroulent souvent des miracles autour du corps du saint. Le dernier miracle, sur le lit de mort, comme le premier miracle après la mort, véritables miracles de seuil, interviennent dans l'économie du récit comme des

³⁶⁸ V.Eut.: *ad basilicam sancti Iuliani*.

³⁶⁹ V.Caes. II, 50: *in basilica sanctae Mariae*.

³⁷⁰ V.Patr. III, 1: *in quo monasterio*

³⁷¹ V.Patr. VI, 7 : *in sancti Laurenti basilicam*.

³⁷² V.Patr. XVII, 6: *in basilicam sancti Maximini antestitis*.

³⁷³ V.Patr. XVIII, 3: *ibique*. C'est-à-dire Seniparia.

³⁷⁴ V.Patr. XIX, 4 : *in ipsa cellula*.

³⁷⁵ V.Leob. 26: *in basilicam S. Martini in feretro positus portaretur humanus*.

³⁷⁶ Greg., Dial. II, 37: *in oratorio beati Baptistae Iohannis*

³⁷⁷ V.Amat. 32: *ad locum, qui appellatur Altricus*.

³⁷⁸ V.Patr. IV, 5 : *in basilica sancti Stephani ad leuam altaris*.

³⁷⁹ V.Patr. VIII, 5: *glebam corporis mei*.

³⁸⁰ V.Patr. XVI, 4 : [...] *cuius beatum sepulchrum miraculorum inlustrum effectu plerumque redditur gloriosum*. (Lui dont le bienheureux sépulcre est souvent glorifié par les éclatants miracles qui s'y produisent.) – V.Patr. XVIII, 3 : *Ad cuius tumulum postea et inergumini sanati et caeci inluminati sunt*. (À son tombeau, ensuite, des énergumènes ont été purifiés et des aveugles ont retrouvé la lumière.)

³⁸¹ Cf. chapitre 11 (I, 1).

moyens de prouver que le saint s'apprête bien à entrer au ciel ou y est déjà et peut intercéder auprès de Dieu. En cela, le dernier miracle thaumaturgique d'Augustin, au chapitre 29 de sa *Vita*³⁸², joue totalement ce rôle, puisqu'il est également le premier du saint et que Possidius, jusque-là, n'avait pas semblé trouver nécessaire de développer cet aspect de la *Vie d'Augustin*.

Plus souvent, ce sont des miracles entre la mort et les funérailles. C'est le cas pour Germain d'Auxerre : juste après son décès, pendant le cortège qui rapporte son corps de Ravenne, lors d'un arrêt à Plaisance, une paralysée se fait placer sous le brancard du saint et guérit³⁸³. De même, un miracle survient pendant les funérailles de Lubin de Chartres³⁸⁴ et celles de Médard de Noyon³⁸⁵.

On retrouve plusieurs de ces miracles de seuil chez Grégoire de Tours. Dans la *Vie de Gall*, le saint mort se retourne sur son brancard³⁸⁶. Le passage fait l'objet de toute une petite scène construite sur un modèle biblique dans la *Vie de Grégoire de Langres*. Le miracle prend place lors de la *translatio* du corps du saint de Langres à Dijon, conduit par des porteurs. Les deux pauses de ces derniers, à cause du poids du corps³⁸⁷, peuvent évoquer les chutes du Christ avant la crucifixion. Le passage devant la prison, ce qui

³⁸² V. Aug. 29.

³⁸³ V. Germ. Autiss. 45.

³⁸⁴ V. Leob. 26 : *Denique cum in basilicam S. Martini in feretro positus portaretur humanus, quidam de circumstantibus dum uirga gestatoria frequentiam irrumpentis populi prohiberet, contigit ut crucem cum lampadibus oleo plenis pendentem ad terram prosterneret. Mox ipsa crux, mirabile dictu! funiculo, unde ceciderat, cum omni integritate lampadarum, et sine olei detrimento, nemine subleuante, sese innexuit et permanere in oculis omnium, ut ante consueuerat, coepit.* (Enfin, comme il était porté dans la basilique Saint Martin, placé sur un brancard, alors que l'une des personnes stoppait l'affluence du peuple qui se ruait vers lui à l'aide d'une perche du brancard, il arriva qu'une croix pendante avec des lampes pleines d'huile tombât à terre. Bientôt, cette croix – fait admirable à dire ! – se rattacha elle-même au fil dont elle était tombée avec toutes les lampes intactes et sans dégât d'huile, alors que personne ne l'avait relevée, et elle entreprit de rester là, sous les yeux de tous, comme elle en avait l'habitude).

³⁸⁵ V. Med. 10 : *Sed cum omnium populorum fides solemnibus, grauissimo feretro, tradenda sepulturae membra conueheret, et unanimitate uel amore gestandi onus leue sentiret, tunc obuiam sanctum habuit, damnatis aurium dudum aditibus, surdus quidam occurrens; et pretiosi uelaminis peplum osculans, psallentium illico stupens melos audiuit, et fraudati sensus usum recipere mundatus fide promeruit.* (Mais, alors que la foi de tout le peuple, en pompe solennelle, entourait les membres destinés à la sépulture, placés sur un très lourd brancard, et qu'elle trouvait le poids léger grâce à l'union de tous ou de l'amour de la tâche, un sourd à qui l'accès avait été interdit jusque-là à cause de ses oreilles, soudain arriva, se jeta sur le chemin du saint. Et, embrassant le vêtement fait d'un voile précieux, aussitôt, stupéfait, il entendit le chant des psaumes et, récompensé pour sa foi, il mérita de recouvrer l'usage du sens défectueux).

³⁸⁶ V. Patr. VI, 7 : *Magnum enim ibi miraculum ostensum populis fuit, quod sanctus Dei, adtracto dextro pede in feretro, se in aliud latus, quod erat uersus altari, contulit.* (Là, il y eut un grand miracle devant les yeux du peuple : le saint de Dieu, prenant appui de son pied droit sur le brancard, se retourna de l'autre côté qui était celui de l'autel).

³⁸⁷ V. Patr. VII, 3 : *gestatores non sustententes feretrum solo deposuerunt* (les porteurs, ne pouvant plus supporter le poids du brancard funéraire) puis *adgrauatum est corpus ita ut eum penitus sustenere non possent* (le corps s'alourdit tant qu'ils ne pouvaient plus du tout le soutenir).

permet la libération des enchaînés, reconnus ensuite innocents³⁸⁸, fait écho à la tradition, entièrement répandue dans l'Église au moment de la rédaction, du Christ descendu aux Enfers qui y libère les justes. Le même miracle a lieu dans la *Vie d'Amâtre*³⁸⁹.

Dans la *Vie de Nizier de Lyon*, le récit est presque identique à celui de la *Vie de Germain d'Auxerre* : réclamant d'être placé sous le brancard, un aveugle retrouve la vue³⁹⁰. Et Grégoire de Tours de commenter : « Ainsi, la bonté divine ne différa pas de glorifier par des signes le bienheureux corps de celui dont elle accueillait l'âme dans les astres, au milieu des chœurs des anges. » Dans la *Vie de Maxime de Riez*, plus encore, c'est en étant placée également sous le brancard qu'une adolescente revient à la vie³⁹¹.

Dans la *Vie de Senoch*, un miracle survient au « trentième jour après son décès³⁹² », ce qui correspond à un des cycles de célébration de la mémoire³⁹³.

Yrieix accomplit également un miracle thaumaturgique juste au moment de sa mort, confirmant son entrée au paradis³⁹⁴.

³⁸⁸ V.Patr. VII, 3 : *Subito reseratis carceris ostiis, trabis illa qua uinctorum pedes coarbantur, repulsis obicibus, scinditur media, confractisque catenis, omnes pariter dissoluuntur et ad beatum corpus, nemine retenente, perueniunt. Dehinc eleuantes feretrum gestatores, hi inter reliquos obsequuntur, qui etiam iudice postea sine damno aliquo sunt dimissi.* (Tout d'un coup, les portes de la prison s'ouvrent, la poutre à laquelle les pieds des enchaînés étaient rattachés se fend en deux, les chaînes se brisent, tous ensemble sont libérés et, sans que personne n'y fasse obstacle, parviennent au corps bienheureux. Ensuite, quand les porteurs soulèvent le corps, ils le suivent, avec tous les autres, eux qui, par la suite, ont été libérés par le juge sans subir la moindre peine).

³⁸⁹ V.Amat. 32 : *Erat autem in itinere, per quod corpus fuerat transiturum, teterrimus carcer, ubi uincti non pauci pro suo admissio scelere tenebantur. Ante quod ergastulum cum feretrum, in quo corpus baiulabatur, ueniret, illico arctamenta claustrorum franguntur, catenae a corporibus obnoxiorum dissiliunt, & uinculorum omnium genera relaxantur. Tunc hi qui carceris pedoribus ac vinculis coercebantur, prodeuntes, feretro se quo corpus uehebatur subiiciunt. Ex ea scilicet hora nullus est iam ausus custodum uel Iudicum reis manus iniicere; sed libertatem, quam uiui corporis sui facinore amiserant, Amatoris uiri sanctissimi defuncto corpore receperunt.*

³⁹⁰ V.Patr. VIII, 5 : *Qui dum ferretur ad sepeliendum, caecus quidam se sub feretro flagitauit adduci, statimque ingressus, uultus diu lumine uiduatus reseratis oculis adornatur.* (Tandis qu'on le portait en terre, un aveugle demanda à être placé sous le brancard funéraire et, à peine fut-il installé, que son visage longtemps privé de la lumière se pare d'yeux enfin dessillés).

³⁹¹ V.Max. 19.

³⁹² V.Patr. XV, 4 : *trigesimo ab obitu die.*

³⁹³ Gounelle, 2000.

³⁹⁴ Hist. Franc. 10, 29 : *Sexta quoque aegrotationis eius die, mulier quae ab spiritu immundo saepius uexata, a sancto emundari non poterat, ligatis per se a tergo manibus, clamare coepit ac dicere : Currite ciues, exsilite populi, exite obviam martyribus confessoribusque, qui ad exsequium beati Aredii conueniunt. Ecce adest Iulianus a Brivate, Privatus ex Mimate, Martinus a Turonis, Martialisque ab urbe propria. Adest Saturninus a Tolosa, Dionysius ab urbe Parisiaca, nonnulli et alii, quos coelum retinet, quos uos ut confessores et Dei martyres adoratis. Haec cum in exordio noctis clamare coepisset, a domino suo reuincta est. Sed nequaquam potuit contineri : quae rumpens uincula, ad monasterium cum his uocibus properare coepit. Moxque beatus uir spiritum tradidit, non sine testimonio ueritatis, quod sit susceptus ab angelis.* (Six jours après le début de sa maladie, une femme très souvent troublée par un esprit immonde qui n'avait pas pu être purifiée par le saint, les mains liées dans le dos, commença à crier et à dire : « Accourez, citoyens, bondissez, peuple, sortez à la rencontre des martyrs et des confesseurs qui viennent pour les obsèques du bienheureux Yrieix. Voici qui viennent Julien de Brioude, Privat de Mende, Martin de Tours, Martial de sa ville. Voici Saturnin de Toulouse, Denis de Paris, et bien d'autres qui résident au ciel, que vous adorez comme confesseurs et martyrs de Dieu ». Comme elle avait commencé à crier au

On retrouve une légère variante dans la *Vie de Séverin du Norique* : les miracles n'ayant pas lieu avant ou pendant ses premières funérailles, mais pendant la translation de son corps du Norique à l'Italie.

Ces miracles sont tous des miracles de guérisons (de maladie ou de possession), ce qui prépare ce qui se passe ensuite sur le tombeau. Quatre exceptions, cependant : des lions aident Antoine pour les funérailles de Paul³⁹⁵, ce qui fait de l'état monastique le paradis terrestre puisque les prédateurs sont doux, Ambroise apparaît le jour de sa mort, selon un modèle christique³⁹⁶, et deux miracles de circonstances : Gall se retourne sur son brancard funéraire pour faire face à l'autel en attendant ses funérailles³⁹⁷, l'incendie qu'aurait pu causer la chute de lampes à huile est évité pour Lubin.

V. 5. L'odeur de sainteté

Phénomène miraculeux, abordé de façon littérale, mais parfois symbolique, l'odeur de sainteté est souvent mentionnée au moment de la mort et des funérailles, probablement car elle fait contrepoids au phénomène naturel malodorant de la

début de la nuit, elle fut enchaînée par son maître. Mais il ne put plus la contenir : rompant ses liens, elle commença à se hâter vers le monastère en prononçant ces mots. Et bientôt, le bienheureux homme rendit l'esprit, non sans un témoignage véridique qu'il était accueilli au ciel par les anges).

³⁹⁵ V.Paul. 16 : *Talia eo animo uolente, ecce duo leones ex interioris eremi parte currentes, uolantibus per colla iubis, ferebantur ; quibus aspectis primo exhorruit, rursusque ad Deum mentem referens, quasi columbas uideret, mansit intrepidus. Et illi quidem directo cursu ad cadauer beati senis substiterunt, adulantibusque caudis circa eius pedes accubere, fremitu ingenti rugientes, prorsus ut intellegeres eos plangere, quo modo poterant. Deinde haud procul coeperunt humum pedibus scalpere, harenamque certatim egerentes, unius hominis capacem locum effodere. Et statim quasi mercedem pro opere postulaturi, cum motu aurium, ceruice deiecta, ad Antonium perrexerunt, manus eius pedesque lingentes, ut ille animaduertet benedictionem eos a se deprecari.* (Comme il agitait ces pensées en son cœur, voici que soudain deux lions accoururent du fond du désert en laissant flotter leur longue crinière sur leur cou. À cet aspect, tout d'abord, il frémit d'horreur mais, tournant son âme vers Dieu, il demeura aussi intrépide que s'il avait sous les yeux des colombes. Les lions, quant à eux, se dirigèrent directement vers le cadavre du bienheureux vieillard et s'arrêtèrent. En remuant la queue, ils se couchèrent à ses pieds, poussant d'énormes rugissements, assurément pour faire entendre qu'ils se plaignaient à leur manière. Ils se mirent ensuite à gratter la terre avec leurs pattes non loin de là et, rejetant le sable à qui mieux mieux, ils creusèrent une fosse de la taille d'un homme. Aussitôt après, comme pour demander le salaire de leur travail, ils vinrent, en remuant les oreilles et en inclinant la tête vers Antoine, lui lécher les mains et les pieds, pour lui faire comprendre qu'ils lui demandaient sa bénédiction).

³⁹⁶ V.Ambr. 49 : *Eadem uero qua obiit die [...] quibusdam sanctis uiris apparuit, orans cum illis, et imponens illis manus.* (Le jour même de sa mort, il apparut à quelques saints hommes, priant avec eux et leur imposant les mains). On retrouve ici le modèle de la Passion avec les Justes qui apparaissent lors de la mort.

³⁹⁷ V.Patr. VI, 7.

décomposition. Si l'expression apparaît à propos du succès des monastères du Jura, dans la *Vie des Pères du Jura*³⁹⁸, elle est appliquée au corps des saints dans tout les autres cas.

C'est ce qui arrive à la dépouille d'Hilarion quand Hésychius la déplace en Palestine³⁹⁹ et de celle d'Eutrope qui se propage dans toute la ville d'Orange⁴⁰⁰. Romain de Blaye exhale, lui aussi, une bonne odeur après sa mort car des fleurs poussent sur son tombeau⁴⁰¹. Le corps de Séverin répand un doux parfum, bien que sa mort soit déjà lointaine, lors du transport vers l'Italie. Eugippe tient à souligner le caractère miraculeux du fait, en rappelant qu'il n'avait été enseveli avec aucun aromate⁴⁰². De même, Maxime de Riez⁴⁰³, Seurin de Bordeaux⁴⁰⁴ et Friard⁴⁰⁵ sont enveloppés d'un parfum merveilleux après leur décès. Cette image olfactive⁴⁰⁶ peut se rattacher à la fois à toute l'imagerie biblique de la bonne odeur de Dieu, à la description de la bonne odeur des martyrs, déjà revêtus des aromates de leur mort prochaine ou du parfum des bonnes vertus, venant du

³⁹⁸ V.Patr.Iur. 14: *Interea ita longe lateque sanctorum sese fama diffuderat, ut fragrans bonae opinionis odor, horrorem nidoremque saeculi detestando, credentium turbas persuaderet effugere, abrenuntiationis scilicet et perfectionis gratiam Domino seruaturas.* (Entre-temps, la renommée des saints s'était répandue si loin, de tous côtés, que la suave odeur de leurs mérites faisait maudire les horreurs et la puanteur du siècle à des foules de croyants, et les déterminait à fuir le monde afin de suivre, pour le Seigneur, la vocation du renoncement et de la perfection.) ; V.Patr.Iur. 111 : *Florebat namque eodem tempore, immo fraglabat ubique bonus odor seruorum Domini nostri Iesu Christi* (Partout fleurissait à cette époque, ou plutôt partout fleurait la bonne odeur des serviteurs de notre Seigneur Jésus-Christ) ; V.Patr.Iur. 141 : *Dum haec odorifera fama geruntur* (Pendant que la bonne odeur de leur réputation se répandait).

³⁹⁹ V.Hilarion. 32 : *et toto corpore, quasi adhuc uiueret integro, tantisque fragrante odoribus, ut delibutum unguentis putares.* (son corps tout entier était intact comme s'il vivait encore, exhalant de si douces odeurs qu'on l'aurait cru enduit de parfums.)

⁴⁰⁰ V.Eut. : *Subito balsami odor non solum cellam in qua erat sed partem ciuitatis impleuit.* (Soudain, une odeur de baume remplit non seulement la cellule dans laquelle il était, mais aussi une partie de la ville).

⁴⁰¹ II V.Rom.Blau. 15 : *Sancti huius choruscantes praeclara miracula ad crescunt admirationem summi sacerdotis, in tantum ut anni circuli reuolutione supra omne pauimento tumuli sancti ad instar niuis quasi flores magnae mirabiliter orientur, odore suauissimo redolentes ibidem reperiuntur.* (La brillance des nombreux miracles de ce saint augmente l'admiration que reçoit ce très grand prêtre, tant que, chaque année, sur tout le sol de son saint tombeau, comme de la neige, naissent des fleurs d'une grande magnificence, on les trouve là-bas, exhalant une odeur très suave.) / I V.Rom.Blau. p. 55.

⁴⁰² V.Seu.Nor. 44: *Quo patefacto tantae suauitatis fragrantia omnes nos circumstantes accepit, ut prae nimio gaudio atque admiratione prosterneremur in terra.* (Une fois la tombe ouverte, nous tous qui étions là, nous fûmes saisis d'une odeur si suave que, ne pouvant contenir notre joie et notre émerveillement, nous nous prosternâmes face contre terre).

⁴⁰³ V.Max. 18 : *In quo loco eadem hora tam suauissimi odoris copia conflagrauit, ueluti si uniuersos uerni temporis flores in unum diuina prouisio congragasset.* (À cet endroit, à la même heure, on sentit un flot de parfums absolument délicieux, comme si la providence divine avait rassemblé en un seul point toutes les fleurs du printemps).

⁴⁰⁴ V.Seu.Bur. 8 : *Ad cuius tomolo salubre frequenter populum orantem replet odor de crismate.* (À son tombeau utile à la santé, une odeur de chrême remplit souvent le peuple en prière).

⁴⁰⁵ V.Patr. X, 4 : *Quo emisso, mox omnis cellula ab odore suauitatis repleta tota contremuit ; unde indubitatum est, angelicam ibidem adfuisse uirtutem, quae sancti meritum signans, cellulam diuinis faceret aromatibus efflagrare.* (Dès qu'il eut rendu son âme, toute la cellule, remplie d'une odeur suave, se mit à trembler ; par conséquent, on ne peut douter qu'un miracle angélique a eu lieu à cet endroit, qui, attestant du mérite du saint, a embaumé sa cellule de parfums divins).

⁴⁰⁶ Roch, 2009.

sacrifice juif. Dynamius l'explique ainsi : « Que faut-il en conclure, sinon que c'est le charme du paradis qui s'est exhalé pour honorer sa mort ?⁴⁰⁷ ».

V. 5. La constitution de reliques

Les scènes de mort et de funérailles des Vies nous donnent à voir également les premiers gestes de constitutions de reliques⁴⁰⁸, brossant un portrait des premiers instants du culte. À partir de la *Vie d'Honorat*, les textes proposent des instants de véritable frénésie de la foule pour obtenir la moindre relique du saint. Hilaire d'Arles qualifie le geste de la foule qui vient dénuder le corps du saint qui avait été soigneusement vêtu pour l'occasion de « rivalité de foi⁴⁰⁹ ».

L'effervescence des citoyens est encore plus grande dans la *Vie d'Hilaire d'Arles* : « Le peuple, enflammé par l'ardeur excessive de sa foi, mit presque en pièces le saint corps en voulant le toucher⁴¹⁰ ». Le désir de toucher le saint ou de se procurer une relique est si grand qu'un prêtre est contraint de recourir à une ruse quasi animalière pour tenir la foule à l'écart et l'enterrement doit avoir lieu à la dérobée pour éviter l'émeute :

Là-dessus, une nouvelle flambée d'une affection plus intense en sa plainte s'empare des cœurs, chacun cherchant à arracher un lambeau d'étoffe et à toucher le corps. Saint Basile, alors prêtre et maintenant pontife suprême, trouva cette solution ingénieuse : il déchira à deux mains le drap qui couvrait le corps, se saisit de la partie la plus grande et, s'éloignant à quelque distance, il en fit des morceaux et les distribua aux gens. Tandis que, s'employant à ce partage, il les réjouit par un tel présent, les voilà qui s'écartent quelque peu. Ce corps vénérable et beau, au visage angélique, de crainte qu'il ne fût endommagé par de nouvelles démonstrations de piété, fut déposé à la dérobée dans le sépulcre⁴¹¹.

⁴⁰⁷ V.Max. 18: *Unde quid aliud censendum est nisi amoenitatem paradisi ad cultum ipsius funeris respirasse ?*

⁴⁰⁸ Sur le culte des reliques, voir Bonser, 1962 ; Herrmann-Mascard, 1975 ; Wiśniewski, 2019.

⁴⁰⁹ V.Hon. 35 : *fidei ambitione*.

⁴¹⁰ V.Hil.Arel. 29: *Fidei populus nimio ardore succensus, membra sancta, dum uult contingere, paene discerpit.*

⁴¹¹ V.Hil.Arel. 29: *Hic iterum noua dilectio, grauior in fletu, corda succendit, dum singuli cupiunt fimbriam decerpere corpusque contingere. Sancti Basilii tum presbyteri, nunc pontificis summi, inuenit industria, ut maximam partem coopertorii utraque manu discerptam, qua corpus eius tegebatur, arriperet,*

Chapitre 9

Toujours en Arles, nous avons une scène comparable dans la *Vie de Césaire*, ce que les hagiographes qualifient de « pieuse violence⁴¹² ». L'oxymore rend bien compte de l'attitude paradoxale des hagiographes face à ces phénomènes de foules.

En effet, comme dans les Vies arlésiennes précédentes, le clergé présent essaie de tempérer les ardeurs des fidèles⁴¹³, mais, dans le même temps, le geste est attribué à la piété des gens et le récit continue immédiatement par l'évocation de guérisons *post mortem*⁴¹⁴, ce qui valide l'émeute.

Une agitation relativement semblable anime les témoins de la mort de Lupicin d'Auvergne⁴¹⁵, non pas avec ses vêtements, mais avec les traces de ses crachats sur les murs de sa cellule de reclus. Grégoire de Tours présente ce prélèvement comme un combat (*certantes*): « D'autres rivalisaient entre eux pour recueillir sur le mur le bienheureux sang qui avait été projeté de sa bouche⁴¹⁶ ».

Les religieuses de Monégonde anticipent même sa mort en obtenant de sa part – paradoxalement donc - la création active de reliques *ante mortem* :

Cependant, elles l'interrogeaient, en disant : « De nombreux malades viendront à nous, réclamant de recevoir ta bénédiction ; et que ferons-nous lorsqu'ils verront que tu n'es plus ? Toutes confuses, nous les jetterons dehors, lorsque nous ne contemplerons plus ton visage. Nous te demandons donc à tout le moins, pour le temps où celui-ci sera caché à nos yeux, de daigner bénir de l'huile et du sel, pour que nous puissions en administrer aux malades implorant une bénédiction ».

et longius recedens dividendo populis erogaret. Dum impertiendi studio laetificat eos tanto munere, paululum retrahuntur. Angelico uultu corpus illud uenerabile atque decorum, ne iterum deuotis laederetur obsequiis, clam est depositum in sepulchrum.

⁴¹² V.Caes. II, 49 : *pia uiolentia*.

⁴¹³ V.Caes. II, 49 : *adsistentibus nobis presbyteris ministrisque uix potuerint uel ad suscipiendarum reliquiarum patientiam reuocari*. (Il fut à peine possible à nous, prêtres et ministres, qui nous tenions près de lui, d'au moins faire prendre patience à ceux qui se jetaient sur les reliques).

⁴¹⁴ V.Caes. II, 49 : *De quibus iugiter, Deo praestante, sicut superius dixi, infirmorum curationes creberrime celebrantur*. (Avec l'aide de Dieu, comme je l'ai dit plus haut, on célèbre chaque jour et sans cesse la guérison de malades par leur biais).

⁴¹⁵ V.Patr. XIV, 2 : *Alii plantas osculant, alii fimbrias uestimenti deripiunt, alii de pariete beatum sanguinem, quod ab eius fuerat ore proiectum, inter se certantes excudunt*. (Les uns lui embrassent les pieds, d'autres arrachent des fibres de son vêtement, d'autres rivalisent pour recueillir sur le mur le bienheureux sang projeté par sa bouche).

⁴¹⁶ V.Patr. XIII, 2 : *alii de pariete beatum sanguinem, quod ab eius fuerat ore proiectum, inter se certantes excudunt*.

Alors, elle leur remit de l'huile et du sel bénis qu'elles reçurent et conservèrent avec le plus grand soin⁴¹⁷.

Tous ces éléments qui entourent les funérailles (précision du jour, précision du lieu du tombeau, création de reliques) mettent en place les éléments concrets du culte des saints qui commence au moment de la mort. Les hagiographes précisent le jour de la fête, le lieu de la fête, les objets utiles, le public visé et les résultats attendus : miracles thaumaturgiques, protection communautaire.

De là, la suite des *Vitae*, pour celles qui continuent après le récit de la mort, est une extension de tous ces éléments à vocation cultuelle. Les événements *post-mortem* opèrent une transition entre le moment de la vie du saint et le moment de la réception du texte, une actualisation des événements du passé dans le temps de l'écriture et une invitation à poursuivre ce récit jusqu'au moment de la lecture avec, notamment, le recours au *topos* rhétorique de la surabondance des miracles.

Le choix des miracles *post-mortem* racontés, leur nombre, leurs destinataires définit la manière dont les hagiographes veulent présenter le culte des saints en général, ce pourquoi nous les étudierons dans la partie suivante.

Le lieu littéraire de la mort et de son immédiat après est donc traité avec une grande complexité dans les Vies de notre corpus. Hérité, au moins jusqu'aux funérailles, de la biographie et de l'éloge classique, le motif, retravaillé dans les *Vitae*, en conserve beaucoup de traits (aspects sociaux, durée de règne, dimension publique) qui inscrivent les saints, et particulièrement les évêques, dans la lignée des dirigeants, opérant une transposition littéraire de ce qui fait le pouvoir, entre puissance terrestre et puissance céleste.

La constance du saint au moment de sa mort appartient plutôt à une appropriation des thèmes philosophiques, visant à présenter un saint qui, tout en adoptant l'attitude

⁴¹⁷ V.Patr. XIX, 4 : *At illae rogabant dicentes: Venturi sunt multi infirmi ad nos, flagitantes benedictionem a te accipere; et quid faciemus cum te non uiderint esse superstitem? confusae enim eos foris emitemus, cum tuam faciem non contemplantur. Rogamus autem ut, quia haec ab oculis nostris absconditur, saltem digneris oleum salemque benedicere, de quo possimus aegrotis benedictionem flagitantibus ministrare. Tunc illa benedicto oleo ac sale tradidit eis, quae suscipientes diligentissime seruauerunt.*

préconisée par les penseurs de l'Antiquité, dépasse leurs conceptions de la vie et de la mort.

De fait, malgré ces remplois païens, le moment du décès est l'instant crucial d'une vie chrétienne. La mort n'est plus une fin, mais un voyage vers le ciel où le saint, par sa vie parfaite en martyr de cœur, par la grâce divine, est attendu et accueilli. Les miracles de seuil viennent alors prouver que le héros de la *Vita* est bien au paradis auprès de Dieu, qu'il peut donc intercéder pour ceux qui le prient et les protéger. L'instant de la mort, donc, dans une Vie de saint, vient proposer le passage du patronage terrestre au patronage céleste et justifie la logique de rendre un culte au saint. Dès lors, tous les éléments descriptifs de ses funérailles – date, lieu, reliques – apparaissent comme des outils de mise en place du culte du saint, appelant à une actualisation lors de la lecture de la Vie.

VI. Après la mort

La part croissante du *post-mortem* dans les *Vitae* de notre corpus est révélatrice du fondement de la pensée chrétienne : ce qui se passe après le décès est plus important que ce qui se passe avant. C'est d'ailleurs ce que Grégoire de Tours dit dans la *Vie d'Illidius* : « la vertu miraculeuse émanant du tombeau mérite davantage l'éloge que les actions faites dans le monde par quelqu'un de son vivant⁴¹⁸ ».

Faute de pouvoir en savoir plus sur le saint au paradis, les hagiographes rapportent ce qui se passe sur terre après la mort des bienheureux, c'est-à-dire de nouveaux miracles et le développement de tous les « outils » du culte du saint.

Toutes les Vies ne parlent pas de ce qui suit les obsèques du saint. Cela peut s'expliquer de plusieurs manières. La raison peut être purement pragmatique : certaines Vies sont écrites immédiatement après la mort du saint. Les Vies sans merveilleux avant la mort n'en rapportent jamais après la mort, d'où la disparition de ce *topos* rhétorique potentiel. Ce choix littéraire les rapproche des biographies classiques et leur héros des modèles païens du grand homme ou de l'écrivain. Dans la *Vie des Abbés d'Agaune*, la raison de l'absence du motif semble différente : il s'agit d'une continuité entre les différents hommes à la tête du monastère. La suite de l'action de Dieu semble donc davantage passer par la vie du successeur abbé que par des miracles *post mortem*.

⁴¹⁸ V.Patr. II, 2 : *magis proficit ad laudem uirtus egressa de tumulo qua mea quae quisquam uiuens gessit in mundo.*

Le développement qui va suivre s'applique donc à celles des *Vitae* qui comportent cette brique narrative des miracles *post mortem*.

VI. 1. Les miracles post mortem

La plupart des événements après la mort sont des miracles. Ceux-ci se passent essentiellement sur le tombeau et sont souvent évoqués en bloc⁴¹⁹. Les hagiographes

⁴¹⁹ V.Germ.Autiss. 46 : *redditur ciuitati ubi sepultus corpore cotidianis miraculis uiuit et gloria* (il est rendu à sa cité où, enterré, il vit dans son corps par ses miracles quotidiens et sa gloire) ; II V.Rom.Blau. 15 : *In quo loco usque in praesens eximiae in tumulum uirtutes exuberant.* (Dans ce lieu, jusqu'à présent, de manière extraordinaire, des miracles abondent sur le tombeau.) ; V.Seu.Nor. 46 : *Monasterium igitur eodem loco constructum ad memoriam beati uiri hactenus perseuerat, cuius meritis multi obsessi a daemonibus sunt curati et diuersis obstricti langoribus receperunt ac recipiunt operante dei gratia sanitatem.* (Le monastère construit en ce lieu à la mémoire du bienheureux homme existe encore aujourd'hui ; par ses mérites, nombreux sont les possédés du démon qui ont été guéris et les victimes de diverses maladies qui ont recouvré et recouvrent encore aujourd'hui, avec l'aide de Dieu, la santé.) ; V.Patr.Iur. 61 : *Qui uenerabilis locus, meritorum ipsius testimonio, signorum quoque uirtutumque florente successu, diebus momentisque singulis comptius pro filiorum gloria decoratur.* (Ce lieu vénérable porte témoignage des mérites du saint : théâtre d'une brillante succession de miracles et de prodiges, il se pare chaque jour, à chaque moment, d'une nouvelle splendeur, pour la gloire des enfants de Romain.) ; V.Patr.Iur. 117 : *interius hic interim Lauconnense monasterium uirtutibus instrueret, inbueret exemplis, ornaret patrociniis, orationibus iugiter adiuuaret.* (Lupicin, dont le gouvernement se situe entre les leurs, eut un tombeau situé entre leurs tombeaux, au monastère de Laucone, qu'il orne de ses miracles, pénètre de ses exemples, comble de ses protections, assiste continuellement de ses prières.) – V.Eut. : *ubi et sancti Eutropii corpus est tumulatum, quisquis fideliter poscit, efficaciter obtinet* (là où le corps de saint Eutrope est enseveli, quiconque fait une demande avec foi est exaucé avec efficacité) ; V.Viu. 9 : *Vbi multa beneficia declarantur* (Là sont arrivés de nombreux miracles) ; V.Alb. 7, 20 : *His et consequentibus infinitis miraculis, et si summi pontificis membra recubant in sepulcris, attamen per Creatoris gratiam in aeterna saecula uiuunt merita confessoris.* (Par ces miracles et les nombreux autres qui ont suivi, même si les membres de l'évêque reposent au tombeau, cependant par la grâce du Créateur les mérites du confesseur vivent pour toujours) ; V.Seu.Bur. 5 : *quo pro laude sui fidelis Dominus instanter operatur uirtutes* (où, pour la gloire de son fidèle, le Seigneur opère vivement des miracles) ; V.Patr. I, 6 : *Multae enim uirtutes ibi in Dei nomine nunc ostenditur.* (Nombreux, en effet, sont les miracles qui, au nom de Dieu, s'y manifestent maintenant) ; V.Patr. II, 5 : *Nam ad hoc tumulum caeci inluminantur, daemones effugantur, surdi auditum et clodi recipiunt gressum.* (Maintenant, sur son tombeau, les aveugles retrouvent la vue, les démons fuient, les sourds entendent et les boiteux remarchent) ; V.Patr. III, 1 : *Ad huius enim beati Abrahae sepulchrum plerumque frigoritici decubantes, medicinae caelestis praesidio subleuantur.* (En effet, sur le tombeau du bienheureux Abraham, se couchant, de nombreux fiévreux furent soulagés grâce au secours de la médecine céleste) ; V.Patr. IV, 5 : *Ad cuius nunc tumulum plerumque quartanorum febris, melancolia conpraessa, restinguitur.* (De nos jours, souvent, à son tombeau, la fièvre quarte s'apaise et l'humeur noire se dissipe) ; V.Patr. V, 3 : *cuius nunc tumulum saepius diuinis glorificatur uirtutibus.* (lui dont le tombeau est très souvent glorifié par des miracles divins) ; V.Patr. VI, 7 : *Denique ad sepulchrum eius multae uirtutes ostensae sunt.* (Au sépulcre du saint, de nombreux miracles se sont manifestés) ; V.Patr. IX, 3 : *Et cotidie ibidem ad corroborandam fidem gentium operatur Dominus, qui perpetualiter glorificat sanctos suos.* (Et là, tous les jours, le Seigneur qui glorifie perpétuellement ses saints est à l'œuvre pour confirmer la foi des peuples) ; V.Patr. XIII, 3 : *in quo uico saepius se beatissimus in uirtutibus declarauit.* (dans ce village le très bienheureux s'est très souvent signalé par ses vertus) ; V.Patr. XIV, 4 : *Quod autem beatum eius tumulum diuinis uirtutibus inlustretur, ipsa quae adsistit caterua poterit contestare.* (Que son bienheureux tombeau est illustré par des miracles divins, la foule elle-même qui s'y présente pourra en attester) ; V.Patr. XV, 4 : *Post haec sepulturae locatus, saepius se manifestis uirtutibus declarauit.* (Par la suite, sur le lieu de sa sépulture, il se manifesta bien souvent par d'évidents miracles) ; V.Patr. XVI, 4 : *cuius beatum sepulchrum miraculorum inlustrium effectum plerumque redditur gloriosum* (lui dont le

recourent alors au *topos* rhétorique du désir de brièveté ou de l'innombrable qui est dès lors ineffable. D'autres Vies développent le récit de quelques miracles, allant jusqu'à 10 miracles détaillés et nombre d'autres évoqués en masse dans la *Vie de Martin* par Paulin de Périgueux⁴²⁰. Venance Fortunat rédige même une *Vie d'Hilaire de Poitiers* en deux volets : la première partie est la *Vita* à proprement parler, jusqu'à la mort du saint, la deuxième appartient plus au genre du recueil de miracles.

Après la présence au tombeau, c'est le contact avec des reliques qui permet le plus de miracles. Ces reliques ne sont pas uniquement des morceaux de corps, mais également des tissus ayant touché le saint⁴²¹, de l'huile⁴²² ou de la cire⁴²³ conservée près de son tombeau, tout objet qui a touché le saint et sa tombe⁴²⁴ ou même qui parle du saint⁴²⁵. Ces derniers éléments pouvaient déjà être l'instrument de miracles avant la mort du saint.

Le reste des miracles a lieu dans un endroit où le saint a longtemps vécu, qui sert de redoublement au lieu où il repose actuellement (Chypre pour Hilarion⁴²⁶, son lit pour

bienheureux sépulcre est souvent glorifié par les éclatants miracles qui s'y produisent) ; V.Patr. XVII, 6 : *cuius nunc tumulum plerumque diuinis uirtutibus inlustrantur*. (Maintenant, son tombeau est souvent illustré par des miracles divins) ; V.Patr. XVIII, 3 : *Ad cuius tumulum postea et inergumini sanati et caeci inluminati sunt*. (À son tombeau par la suite, des évergumènes ont été purifiés et des aveugles ont retrouvé la lumière) ; V.Patr. XIX, 4 : *multis se in posterum uirtutibus repraesentans* (s'illustrant par la suite par de nombreux miracles) ; I V.Rad. 39 : *et ad ipsam post obitum gloriosi transitus mirabilia prosequantur* (après sa mort d'un glorieux décès, ses miracles la suivirent) ; V.Auit. 13 : *Datur salus integra regioni et per omnium infirmitates uelox medicina percurrit*. (La bonne santé recouvrée est donnée à la région et, pour les maladies de tous, une médecine rapide accourt).

⁴²⁰ Labarre, 2016, p. 88-90 (Plan du chant VI).

⁴²¹ V.Hon. 35 (des franges arrachées à ses vêtements) ; V.Hil.Arel. 29 (lambeaux de vêtements lors des funérailles) ; V.Caes. II, 49 (vêtements du saint) ; V.Patr. VIII, 6 ; V.Patr. VIII, 8 (un mouchoir qui avait couvert la tête du saint lors de son décès) et 12 (pallium du saint) ; V.Patr. XV, 4 (pièce d'étoffe sur le tombeau) ; V.Patr. XIX, 4 (étoffe qui recouvre le tombeau) ;

⁴²² II V.Mart. VI, 295-319 ; V.Nic. 12 ; V.Patr. IX, 3 ; V.Patr. XIX, 4 ;

⁴²³ II V.Mart. VI, 320-336 et 467-499 ; V.Hil.Pict. II, 11 ; V.Patr. VIII, 6 ;

⁴²⁴ II V.Rom.Blau. 15 : *supra omne pauimento tumuli sancti ad instar niuis quasi flores magnae* (sur tout le sol de son tombeau, des fleurs de grande taille, presque semblables à de neige) ; V.Hil.Pict. II, 4 : *puluerem, qui ab eius sepulcro abstergebatur* (de la poussière qui avait été balayée de son tombeau) ; V.Nic. 10 : *puluerem ab eius tumulo* (poussière de sa tombe) ; V.Patr. VI, 7 : *cespitem* (du gazon [qui a été placé sur le corps pour retarder la décomposition]) ; V.Patr. VII, 5 : *uirgula* (bâton [pastoral]) ; V.Patr. VIII, 6 : *pulueris* (de la poussière [du tombeau]) et *herbulis* (des brins d'herbe) ; V.Patr. XIX, 4 : *sale* (du sel).

⁴²⁵ V.Patr. VIII, 8 : la première Vie du saint, la signature du saint en bas d'une lettre.

⁴²⁶ V.Hilarion. 33 : *Et tamen in utrisque locis magna quotidie signa fiunt, sed magis in hortulo Cypri, foristam quia plus illum locum dilexerit*. (Et pourtant de grands miracles ont lieu chaque jour dans ces deux contrées, mais surtout dans le petit jardin de Chypre, sans doute parce qu'il fut pour le saint l'objet d'une affection plus grande.)

Nizier⁴²⁷, son village de Lipidiaco pour Lupicin⁴²⁸, la grotte de Subiaco pour Benoît⁴²⁹), ou par l'invocation du saint n'importe où⁴³⁰, ce qui reste le type de miracles le plus rare.

Grégoire le Grand donne une justification théologique à l'existence de ces miracles loin du tombeau ou des reliques qui pourraient paraître paradoxaux. Il part de ce qu'il présente comme la connaissance générale, ce qui prouve que le culte des saints est totalement religieusement institutionnalisé à la fin du VI^e siècle : « Où gisent les corps des saints martyrs, il n'est pas douteux, Pierre, qu'ils peuvent opérer bien des prodiges, comme ils le font en accordant d'innombrables miracles à ceux qui cherchent avec une âme pure⁴³¹ ». Cette dernière catégorie de personnes, ceux qui ont une âme pure (*pura mente*), est opposée à ceux qui ont des âmes faibles (*infirmis mentibus*) et qui doutent des miracles sur le tombeau. Les miracles en d'autres lieux existent donc, selon Grégoire, afin de prouver encore plus largement que les saints sont bien auprès de Dieu :

Mais comme des âmes faibles peuvent douter qu'ils soient présents pour les exaucer là où l'on sait qu'ils ne sont pas présents corporellement, il est nécessaire que les plus grands miracles se produisent là où une âme faible peut douter de leur présence. Quant à ceux qui ont l'âme fixée en Dieu, leur foi est d'autant plus méritoire que tout en sachant que les martyrs ne gisent pas là corporellement, elle tient cependant qu'ils ne se font pas faute d'exaucer⁴³².

Cette explication est justifiée par une comparaison avec le Christ présent en chair et l'Esprit Saint, citant l'Évangile de Jean (Jn 16, 7) : « Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne vient pas à vous⁴³³ ». Cela explique que la vraie présence spirituelle ne peut se concevoir qu'en l'absence physique. En conséquence, la vision des miracles *post mortem*

⁴²⁷ V.Patr. VIII, 8 : *Igitur lectulus quo sanctus quiescere erat solitus saepius miraculis adornatur inlustribus*. (Donc le petit lit dans lequel le saint avait l'habitude de se reposer est orné de miracles illustres).

⁴²⁸ V.Patr. XIII, 3 : *Uterque tamen locus unius sancti praesidiis commonitur*. (L'un et l'autre endroit bénéficie de la protection du même saint).

⁴²⁹ Greg., Dial. II, 38 : *Qui et in eo specu, in quo Sublacu habitavit, nunc usque, si petentium fides exigat, miraculis coruscat*. (Même dans la grotte de Subiaco, où il habita d'abord, il fait d'éclatants miracles aujourd'hui encore, si la foi de ceux qui demandent le requiert).

⁴³⁰ II V.Mart. VI, 416-460 ; I V.Rom.Blau. p. 55 ; II V.Rom.Blau. 15 (en mer) ; V.Nic. 13 (depuis sa prison).

⁴³¹ Greg., Dial. II, 38 : *Vbi sunt corporibus sancti martyres iacent, dubium, Petre, non est quod multa ualeant signa monstrare, sicut et faciunt, et pura mente quaerentibus innumera miracula ostendunt*.

⁴³² Greg., Dial. II, 38 : *Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari, utrumne ad exaudiendum ibi praesentes sint, ubi constat quia in suis corporibus non sint, ibi eos necesse est maiora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma dubitare. Quorum uero mens in Deo fixa est, tanto magis habet fidei meritum, quanto illic eos nouit et non iacere corpore, et tamen non deesse ab exauditione*.

⁴³³ Greg., Dial. II, 38 : *Si non abiero, Paraclitus non uenit ad uos*.

de Grégoire est complexe. S'ils ont lieu près du tombeau, qui est l'endroit qui garde le souvenir, il ne faut pas accorder trop d'importance à la présence corporelle, qui doit être dépassée.

Ces miracles peuvent être classés en quelques grandes catégories.

Il y a, tout d'abord, des miracles de vengeance. Ils interviennent dans le cas de saints contestés par ailleurs, dont la Vie possède également une visée polémique, comme une menace pour les contestataires éventuels. C'est le cas dans la *Vie d'Ambroise* : des évêques qui mettent en doute les hauts faits d'Ambroise meurent subitement⁴³⁴. Dans la *Vie de Nizier de Lyon*, un prêtre qui a critiqué l'héritage de Nizier se retrouve pris d'un tel mal de gorge qu'il ne guérit qu'en invoquant le nom du saint⁴³⁵.

Certains miracles punitifs sont une conséquence d'un irrespect pour le tombeau. C'est ce que l'on retrouve dans la *Vie de Martin* par Paulin⁴³⁶. Ces récits servent d'avertissement à qui voudrait mépriser un tombeau de saint et participent à la consécration du lieu, inviolable, intouchable à la violence. Le dernier miracle-châtiment de la *Vie de Martin* de Paulin est contre un homme qui veut s'opposer à l'embellissement de la basilique Saint-Martin, donc atténuer le développement visuel et social du culte du saint. De même, dans la *Vie de Nizier de Lyon* de Grégoire, un homme qui, alors qu'il l'avait promis, refuse de porter deux calices au tombeau du saint voit ce dernier lui apparaître pour lui donner l'ordre de le faire⁴³⁷. De même, le frère de cet homme meurt pour ne pas être allé à la vigile en l'honneur de Nizier⁴³⁸. Le diacre Cariatto, dans la *Vie de Maxime*, quant à lui, après avoir été guéri, meurt pour ne pas avoir respecté l'interdit que le saint lui avait imposé en songe⁴³⁹. Il s'agit également de respecter les reliques : un

⁴³⁴ V.Ambr. 54 : *Igitur Donatus quidam [...], cum [...] detraheret memoriae Sacerdotis, [...] subito uulnere percussus graui, de eodem loco in quo iacebat, alienis manibus sublatus, in lectulum positus est, atque inde ad sepulcrum usque perductus. [...] Murano episcopo detrahenti Sancto uiro retuli exitum presbyteri superius memorati: quod ille de alio dictum, de se oraculum maturo sui exitu comprobauit. Nam de eodem loco in quo iacebat, cum subito uulnere ingenti esset percussus, alienis manibus ad lectum usque portatus est, atque inde ad domum in qua hospitabatur deductus, diem clausit extremum.* (C'est ainsi qu'un certain Donatus, alors qu'il faussait la mémoire de l'évêque, frappé soudain d'une blessure grave, fut enlevé du lieu où il se tenait par une main étrangère et posé dans un petit lit et, de là, conduit jusqu'au tombeau. [...] À l'évêque Muranus qui faussait l'image du saint homme, je rapportai la fin du prêtre mentionné plus haut. Et il prouva ce qui était dit d'un autre, s'en faisant un oracle par sa mort prompte. En effet, sur le lieu même où il se tenait, comme il fut frappé soudain d'une blessure immense, il fut porté par une main étrangère dans son lit et, de là, conduit dans la maison dans laquelle il était logé, ce fut son dernier jour).

⁴³⁵ V.Patr. VIII, 5.

⁴³⁶ II V.Mart. VI, 218-249 : Un Hun arrache une couronne du tombeau de Martin. Il devient aveugle.

⁴³⁷ V.Patr. VIII, 10.

⁴³⁸ V.Patr. VIII, 10.

⁴³⁹ V.Max. 20.

diacre qui coupe en morceaux la chasuble de Nizier malgré les avertissements meurt, possédé par le démon⁴⁴⁰.

D'autres miracles de punition s'opèrent contre ceux qui voudraient détourner le culte du saint à leur avantage, c'est-à-dire user de la valeur de garant du saint pour mener leurs exactions. Cela se produit dans la *Vie de Nizier* quand un menteur qui jurait devant le tombeau du saint se trouve confondu⁴⁴¹. De même, dans la *Vie d'Hilaire de Poitiers*, un marchand qui, contrairement à son ami, ne voulait pas offrir de cire au tombeau voit son offrande non sincère rejetée⁴⁴².

La *Vie de Grégoire de Langres* propose, de manière originale, un miracle normatif : une jeune fille qui s'est coiffée le jour du Seigneur se retrouve avec son peigne fiché dans la main et devra se repentir sur le tombeau du saint pour être guérie⁴⁴³.

Plus nombreux sont les miracles de protection. Il s'agit, par l'invocation du saint, d'obtenir un secours personnel ou collectif. À l'échelle de la communauté, ces miracles prennent la forme d'une protection contre les épidémies (*Vie de Just*⁴⁴⁴), contre les envahisseurs (*Vie de Seurin de Bordeaux*⁴⁴⁵, *Vie de Marcellin d'Embrun*⁴⁴⁶), contre les incendies (*Vie de Martin*⁴⁴⁷), contre les problèmes météorologiques (*Vie de Martin*⁴⁴⁸, *Vie de Seurin*⁴⁴⁹, de *Nizier*⁴⁵⁰). Dans la lignée des libérations de captifs du vivant des saints, quelques miracles *post mortem* sont des libérations de prisonniers⁴⁵¹.

⁴⁴⁰ V.Patr. VIII, 5.

⁴⁴¹ V.Nic. 11 : *Aliquis itaque decem solidos ad quodam creditore absque cunctatione, fiducia karitatis interueniente, susceperat, quos cum perfidie uellet causa negare, ad sepulcrum beatissimi antestitis, quod eos non suscepisset, perierare disposuit. Ubi statim omnium membrorum uigore deceptus, sicut corde cecus uenerat, ita oculis cecatus stabat. Tunc infelix poenitentia sera confusus quae mutuauerat coepit offerre, orationem cum lacrimis fundens, ut uisum reciperet. Ille uero sacratissimus pastor, qui meritis et pietate uiuebat, cum reliquo robore corporis uisum reddidit deprecanti, et sicut pro iustitia terruit perfidum, ita pro misericordia exaudiuit afflictum.*

⁴⁴² V.Hil.Pict. II, 11.

⁴⁴³ V.Patr. VII, 5.

⁴⁴⁴ II V.Iust. 6 : *Sed in gloria eius neque illam Lugdunensium gratiam tacitus praeterierim, quod in referendo sancto eius corpusculo usque in Australem plagam uenerabilium se ciuium cura porrexit.* (Mais, au sujet de sa gloire, je n'aurais pas pu passer sous silence le remerciement des Lyonnais parce que, quand ils ont rapporté son saint corps, son souci de protéger les vénérables citoyens s'est étendu à une protection contre la peste méridionale).

⁴⁴⁵ V.Seu.Bur. 6.

⁴⁴⁶ V.Marc.Ebr. 17.

⁴⁴⁷ II V.Mart. VI 467-499.

⁴⁴⁸ II V.Mart. VI 320-336.

⁴⁴⁹ V.Seu.Bur. 8 et 9.

⁴⁵⁰ V.Nic. 9.

⁴⁵¹ V.Patr. VIII, 6, 7, 10 ; V.Med. 14.

Quelques miracles sont des protections des reliques des saints elles-mêmes. Ainsi, les reliques d'Allyre ne brûlent pas alors qu'elles tombent accidentellement dans le feu⁴⁵². De même, quand une bougie tombe sur le pallium présent sur la tombe d'Hilaire de Poitiers, celui-ci ne brûle pas⁴⁵³.

Mais la plupart des miracles sont des miracles thaumaturgiques : des guérisons⁴⁵⁴ et des exorcismes⁴⁵⁵, même une résurrection⁴⁵⁶, c'est-à-dire des miracles qui, en plus d'être exceptionnels, ont une conséquence concrète sur la vie du bénéficiaire. Cette quête d'une santé physique ou mentale, parfois associée à un processus de conversion, est la principale raison qui peut motiver des gens à se déplacer jusqu'au tombeau pour espérer une guérison d'eux-mêmes ou des leurs. Parmi ces miracles, les plus impressionnants pour les lecteurs sont sûrement ceux dont les hagiographes eux-mêmes ont bénéficié. C'est le cas dans la *Vie d'Allyre*, quand Grégoire raconte sa guérison d'une maladie qui semblait mortelle à sa mère alors qu'il était encore enfant. Ce récit de miracle est très détaillé et contextualisé, et il montre une foi absolue dans l'intercession d'Allyre⁴⁵⁷.

⁴⁵² V.Patr. II, 3.

⁴⁵³ V.Hil.Pict. II, 12.

⁴⁵⁴ V.Gen. 54 et 55 (guérison d'un enfant atteint de calculs rénaux ; d'un goth aux mains percluses) ; V.Hil.Pict. II, 3 (guérison de Probianus), 4 (de deux lépreux), 5 (de la main paralysée d'une jeune fille), 7 (d'un aveugle), 9 (de la main paralysée d'une femme), 10 (d'une paralysée) ; V.Patr. II, 4 (guérison de l'arrière-petit-fils du saint d'une fièvre) ; V.Patr. VI, 7 (guérison du chantre Valentinien d'une fièvre) ; V.Patr. VIII, 6 (guérison de fiévreux, d'aveugles, d'un boiteux) et 8 (un aveugle, un épileptique) ; V.Patr. IX, 3 (deux aveugles) ; V.Patr. XV, 4 (guérison d'un homme atteint de contracture) ; V.Patr. XVI, 4 (deux fiévreuses) ; V.Patr. XIX, 4 (guérison d'un diacre au pied enflé, d'un aveugle, de deux muets, d'un fiévreux, d'un paralysé) ; V.Med. 13 (guérison d'un paralysé), 15 (d'aveugles) ; V.Marc.Ebr. 19, 20, 21 (guérison de malades contagieux, d'un enfant).

⁴⁵⁵ II V.Mart. VI 71-105 ; V.Patr. VIII, 10 ; V.Patr. IX, 3 ; V.Patr. XVI, 4 ; V.Patr. XIX, 4.

⁴⁵⁶ V.Patr. XIX, 4 (résurrection d'un petit garçon).

⁴⁵⁷ V.Patr. II, 2 : *Tempore, quo Gallus episcopus Aruernam regebat ecclesiam, horum scriptor in adolescentia degens grauius aegrotabat, et ab eo plerumque dilectione unica uisitabatur, eo quod patrius eius esset ; erat enim ualitudo cum nimia stomachi pituita ac febre ualida. Interea aduenit paruulo desiderium, et, credo, inspirante Deo, ut ad beati Illidii basilicam deportaretur; inlatusque manibus puerorum ad eius tumulum, fusa oratione cum lacrimis, leuiorem se sensit esse quam uenerat. Reuersusque ad domum, iterum a febre corripitur. Quadam uero die cum grauius agere coepisset, eumque febris asperior solito adgrauaret, et utrum euaderet, dubia sorte iaceret, accedens genitrix eius, ait ad eum: "Maestum hodie, dulcis nate, sum habitura diem, cum te talis attenet febris". Et ille: "Nihil", inquit, "prorsus, obsecro, contristeris, sed ad sepulchrum [tu] me remitte beati Illidii pontificis. Credo enim, et fides mea est, quod uirtus eius et tibi laetitiam et mihi tribuat sospitatem". Tunc sancti deportatus ad tumulum, orationem ad Dominum fudit, spondens prostratus sponte, quod si eum obtentu antestitis sui ab hoc contagio liberaret, clericum se futurum; nec prorsus moraretur, si deprecatio obtineret effectum". Haec effatus, sensit protinus discedere febrem, uocatoque puero, domui se reportari deposcit.* (À l'époque où l'évêque Gall gouvernait l'Église arverne, l'auteur de ces écrits, alors adolescent, était gravement malade et il recevait souvent la visite de celui-ci, lequel l'aimait particulièrement parce qu'il était son oncle paternel. Voici donc l'état de sa santé : une excessive quantité d'humeurs dans l'estomac et une forte fièvre. Il vint alors à l'enfant le désir – inspiré par Dieu, je le crois – d'être transporté à la basilique du bienheureux Illidius ; porté aux bras de serviteurs jusqu'au tombeau de celui-ci, après qu'en larmes il se fut livré à la prière, il se sentit un peu mieux qu'au moment de sa venue. Mais, de retour à la maison, il est de nouveau

De même, Venance Fortunat donne le témoignage de sa guérison :

Cherche l'autel de Martin, le petit sanctuaire grâce auquel le Créateur me rendit la vue contre tout espoir. [...] C'est dans la basilique élevée à Paul et Jean que se dessine sur un mur une représentation du saint : cette fresque, on pourrait l'embrasser d'abord pour ses délicates couleurs. Aux pieds du juste, une niche artistement pratiquée dans le mur renferme une lampe dont la flamme flotte à l'intérieur d'un vase en verre. Je m'en approchais en hâte, torturé par une vive douleur, gémissant parce que la lumière quittait la fenêtre de mes yeux. Dès que j'eus touché mes paupières avec l'huile consacrée, aussitôt la brûlure cuisante disparut de mon front malade et par la vertu de ce baume apaisant le guérisseur m'assista et chassa la maladie⁴⁵⁸.

VI. 2. L'appel au pèlerinage

Ainsi, l'association du récit de ce type de miracles à proximité du tombeau et la grande précision sur le lieu du sépulcre peuvent être lues comme un appel au pèlerinage⁴⁵⁹ pour tous ceux qui désireraient bénéficier des mêmes grâces. Les bénéficiaires de miracles venus d'ailleurs sont des modèles pour les lecteurs lointains qui sont incités à venir à leur tour sur le tombeau du saint : une partie non négligeable d'entre eux sont des gens arrivés de loin⁴⁶⁰.

en proie à la fièvre. Or, un jour, alors qu'il commençait à se trouver plus mal et qu'il gisait accablé par une fièvre plus intense qu'à l'ordinaire, au point que son sort était incertain et qu'on se demandait s'il en réchapperait, sa mère s'approchant lui dit : « Aujourd'hui, mon doux enfant, je vais passer une triste journée, puisque tu es en proie à une si forte fièvre ». Il répondit : « Je t'en conjure, ne sois nullement affligée, mais renvoie-moi au tombeau du bienheureux pontife Allyre. Je crois en effet, et j'en ai la conviction, que son pouvoir nous accordera à toi la joie et à moi la guérison ». Alors, transporté au tombeau du saint, il se répandit en prières auprès du Seigneur et, se prosternant, il promit spontanément que, si l'intercession de son évêque le délivrait de cette affection, il se ferait clerc et cela sans tarder, si sa supplique était exaucée. À peine avait-il parlé qu'il sentit la fièvre le quitter et, ayant appelé un serviteur, il demanda à être ramené chez lui.)

⁴⁵⁸ III V.Mart. IV, 686-698 : *Expete Martini loculum quo iure sacelli/iam desperatum lumen mihi reddidit auctor./[...]Est ubi basilicae culmen Pauli atque Iohannis, /hic paries retinet sancti sub imagine formam./Anplectenda ipso dulci pictura colore. / Sub pedibus iusti paries habet arte fenestram, /lichnus adest cuius uitrea natat ignis in urna./Huc ego dum propero, ualido torquente dolore, /diffugiente gemens, oculorum luce fenestris./ Quo procul ut tetigi benedicto lumen oliua, /igneus ille uapor marcenti fronte recessit / et praesens medicus blando fugat unguine morbos.*

⁴⁵⁹ Sur le pèlerinage comme transformation du voyage classique chez Jérôme, Soler, 2011.

⁴⁶⁰ Par exemple, V.Gen. 55 : *Cuidam Goto* (Un Goth) ; V.Amat. 32 : *erat autem ex territorio Biturico* (Il était du territoire de Bourges).

Les saints, d'ailleurs, pratiquent eux-mêmes des pèlerinages sur les tombes de leurs prédécesseurs. Ainsi, Hilaire d'Arles se rend en pèlerinage sur le tombeau des apôtres à Rome, Geneviève⁴⁶¹ et Monégonde⁴⁶² sur celui de Martin à Tours.

De manière plus explicite encore, la *Vie de Martin* de Venance Fortunat propose un long itinéraire de pèlerinage (v. 630-686) imprégné de ses expériences (selon un parcours inversé), puisqu'il s'agit de relier Tours et Ravenne, où l'hagiographe a bénéficié d'un miracle en invoquant Martin.

Sur le trajet, une partie importante des noms de villes sont remplacés par les noms des saints qui y ont leur tombeau. L'hagiographie vient ici transformer l'environnement, remodeler la géographie civique pour en faire une géographie de la sainteté, un monde peuplé de témoins du Christ. Chaque lieu est l'occasion de visiter le tombeau d'un saint.

Ce passage est également un véritable appel au voyage. Fortunat s'adresse à son lecteur à la deuxième personne, souvent à l'impératif (*pete ; uenerabere ; perge...*). Il y a donc une mise en mouvement du lecteur, qui fait mentalement le pèlerinage avant de le faire en vrai.

VI. 3 L'édification d'un lieu saint

Ce culte autour du tombeau s'accompagne plusieurs fois, au VI^e siècle, du récit de la construction d'un sanctuaire dont le tombeau est le centre.

Le tombeau de Romain, selon Grégoire de Tours, est agrémenté d'un « grand temple⁴⁶³ ». Avit de Clermont fait agrandir la basilique construite sur le tombeau d'Allyre pour permettre aux gens d'y accéder plus facilement⁴⁶⁴. De même, Tetricus, fils et successeur de Grégoire de Langres, fait modifier l'édifice pour le rendre moins exigü et plus propice aux pèlerinages⁴⁶⁵. Bracchion commande le lieu qu'il veut pour son tombeau après son décès⁴⁶⁶.

⁴⁶¹ V.Gen. 46 : *Genuuefa basilica sancti Martini ingressa* (Geneviève étant entrée dans la basilique de saint Martin).

⁴⁶² V.Patr. XIX, 2 : *Post haec ad basilicam sancti Martini Monegundis beata peruenit, ibique prostrata coram sepulchro, gratias agens, quod tumulum sanctum oculis propriis contemplare meruerat.* (Après cela, la bienheureuse Monégonde parvint à la basilique de saint Martin et là, prosternée devant le sépulcre, elle rendit grâce pour avoir été jugée digne de contempler de ses propres yeux le saint tombeau).

⁴⁶³ V.Patr. I, 6 : *Super cuius deinceps sepulcrum magnum templum aedificatum est.* (Sur son tombeau, ensuite, est édifié un grand temple).

⁴⁶⁴ V.Patr. II, 4.

⁴⁶⁵ V.Patr. VII, 4.

⁴⁶⁶ V.Patr. XII, 3.

La description de construction la plus explicite sur les intentions de l'hagiographe est sûrement au début du VI^e siècle, dans la *Vie de Geneviève*. Clovis, puis Clotilde élèvent une basilique sur le sépulcre de la sainte :

Bien plus, en son honneur, Clovis entreprit d'édifier une basilique qui fut, après sa mort, construite et élevée jusqu'au faite du toit par son Excellence la reine Clotilde. On la dota d'un triple portique et d'images peintes qui redisent ce que le temps jadis crut vrai, images d'histoire qu'on trouve dans les livres, mais aussi des patriarches et des prophètes, des martyrs et des confesseurs⁴⁶⁷.

Dans ce récit de construction, la première chose remarquable est l'implication des souverains francs qui montrent ici leur volonté de faire de Geneviève, plus qu'une simple patronne de Paris, la patronne du royaume franc en développement. La décoration de la basilique est également particulièrement détaillée. Les trois portiques peuvent être compris comme une référence trinitaire. Quant aux images, elles montrent le rôle complexe de ces basiliques *ad sanctos*. Il s'agit à la fois de faire un lieu pour le culte du saint, d'en profiter pour catéchiser les pèlerins, par le biais de la popularité de ce culte, et, en même temps, ces représentations inscrivent Geneviève dans l'Histoire sainte, celle des *uetera fidei exempla* et celle des *noua documenta*⁴⁶⁸.

Dans la *Vie de Séverin du Norique*, c'est une « femme de haute naissance⁴⁶⁹ » qui a choisi avec insistance le lieu du nouveau monastère et fait construire l'édifice qui comprend le tombeau :

Une femme de haute naissance, Barbaria, avait voué au bienheureux Séverin - elle l'avait fort bien connu autant par sa réputation que par une correspondance entre lui et feu son mari - une respectueuse et religieuse dévotion. Quand elle apprit que, après sa mort, le corps du saint avait été transporté en Italie avec bien des difficultés et qu'il n'avait pas encore été enseveli, elle invita plusieurs

⁴⁶⁷ V.Gen. 56 : *Quin etiam honoris eius gratia basilicam aedificare coeperat, que post discessum suum studio precellentissimae Chrothechildis regine sue celsum protullit aedificata fastigium. Cui est porticus adplicata triplex nec non et patriarcharum prophetarumque et martyrum adque confessorum ueram uetusti temporis fidem, que sunt tradita libris storiarum pictura refret.*

⁴⁶⁸ *Passion de Perpétue et Félicité*, I, 1.

⁴⁶⁹ V.Seu.Nor. 46: *illustris femina.*

fois par lettre notre vénérable prêtre Marcianus ainsi que toute la communauté à venir la rejoindre. Sur ce, avec l'autorisation de saint Gélase, évêque du siège romain, et en présence du peuple de Naples, accouru au bourg de Lucullanum pour ces augustes funérailles, le corps fut déposé par les mains du saint évêque Victor dans le mausolée que la femme en question avait fait construire⁴⁷⁰.

Elle cherche ainsi à pouvoir vivre *ad sanctum*, en installant son mausolée chez elle, donc à profiter de la protection du saint, tant qu'elle vit, mais sûrement encore après la mort. Ce récit montre également, dans une autre zone géographique que le royaume franc, l'implication des élites civiques⁴⁷¹ (et économiques) dans l'institutionnalisation du culte des saints.

Une partie des miracles qui se produisent après la mort sont liés à la construction de ce sanctuaire et peuvent être interprétés comme des signes divins. De la chaux est trouvée miraculeusement pour construire l'oratoire où reposera Bracchion⁴⁷² (comme l'a fait Geneviève pour la basilique Saint-Denis). Le linteau au-dessus du four à chaux pour construire la basilique de Clermont s'effondre sans blesser personne grâce à la présence du corps d'Allyre⁴⁷³. Une lampe qui éclaire le lit, lieu de miracles, de Nizier brille sans interruption et sans recharge pendant quarante jours⁴⁷⁴. Quelques pierres se détachent du mur pour montrer comment déplacer le corps du saint dans son nouveau séjour dans la *Vie d'Aubin*⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ V.Seu.Nor. 46 : *Igitur illustris femina Barbaria beatum Seuerinum, quem fama uel litteris cum suo quondam iugali optime nouerat, religiosa deuotione uenerata est. Quae post obitum eius audiens corpusculum sancti in Italiam multo labore perductum et usque ad illud tempus terrae nullatenus commendatum, uenerabilem presbyterum nostrum Marcianum, sed et cunctam congregationem litteris frequentibus inuitauit. Tunc sancti Gelasii sedis Romanae pontificis auctoritate et Neapolitano populo exequiis reuerentibus occurrente in castello Lucullano per manus sancti Victoris episcopi in mausoleo, quod praedicta femina condidit, collocatum est.*

⁴⁷¹ On ne sait pas exactement qui est Barbaria. Elle pourrait être la mère de Romulus Augustule, le dernier empereur d'Occident, puisque ce dernier se réfugie à Lucullanum, mais cette hypothèse reste peu prouvable. (cf. Régerat, 1991, p. 292, n.1).

⁴⁷² V.Patr. XII, 3.

⁴⁷³ V.Patr. II, 4.

⁴⁷⁴ V.Patr. VIII, 8.

⁴⁷⁵ V.Alb. 7, 19: *Igitur cum sanctus Germanus Parisiacensium episcopus, uel comprovinciales, ac pontifex successor ejus et populus, uellent membra sancti nouam basilicam transponere, et, propter cellulae angustiam in qua conditus fuerat, non daretur sacri corporis extrahendi licentia, cunctis haesitantibus et incertis quid agerent, curis popularibus se uirtus beatissimi uiri mediatrix interserit. Nam expectantibus omnibus, et nihil deliberantibus, repente, nutu diuino, discisso pariete cellulae, qui erat ad pedes eius, a parte orientali tres lapides deciderunt, scilicet dato signo, per qualem locum se iuberet educi posse.* (Donc, comme saint Germain, évêque, les évêques de la province, le pontife qui lui avait succédé et le peuple voulaient transporter avec dévotion les membres du saint dans une nouvelle basilique et qu'en

VI. 4. Le basculement du passé au présent

Les Vies, ainsi, ne sont pas des récits sur le passé. Par les miracles *post mortem* qui couvrent l'intervalle entre le décès du saint et le moment de l'écriture, voire de la lecture, la narration ne se termine pas. En un sens, on pourrait dire que ces textes n'ont pas de fin et appellent une suite perpétuelle. Les Vies changent de système d'énonciation : le passé devient du présent, les indications temporelles qui apparaissent sont celles du temps en cours⁴⁷⁶. Il y a donc une actualisation perpétuelle du texte par son lecteur-auditeur qui devient participant potentiel de ces dernières lignes du récit. Lui aussi peut se rendre en pèlerinage au tombeau, lui aussi sera peut-être le bénéficiaire d'un miracle, lui aussi sera peut-être un personnage d'une *Vita* qui se prolonge jusqu'à lui.

À l'échelle collective, le phénomène est identique. De la même manière que le saint a protégé sa communauté, sa cité, son pays, dans le passé, il va continuer dans le présent, et les membres du groupe qui entendent le récit de la Vie entendent également la réitération régulière de ce gage de protection.

C'est là l'une des différences majeures avec la Vie classique : la Vie chrétienne présente une personne encore vivante, certes au ciel, avec qui il est encore possible d'interagir.

VI. 5. La prière finale

En conséquence de cela, 24 Vies se terminent par une prière finale⁴⁷⁷, qui peut être une simple doxologie ou un texte plus construit qui récapitule l'action du saint au ciel. Cette prière est dans quelques cas personnelle⁴⁷⁸, mais elle est le plus souvent collective. Le cas le plus frappant est le basculement du « je » de l'hagiographe au « nous » de la

raison de l'étroitesse du caveau où il avait été placé, il était impossible d'en extraire le corps sacré, que tous étaient dans l'embarras et ne savaient que faire, la puissance du très saint homme vient au secours de l'inquiétude du peuple. En effet, comme tous attendaient indécis, soudain, sur un signe divin, le mur du caveau qui était à ses pieds s'étant brisé, trois pierres se détachèrent de la partie orientale : c'était là le signe montrant par quel endroit il voulait qu'on le fit sortir.)

⁴⁷⁶ V.Patr. II, 5, V.Patr. IV, 5, V.Patr. V, 3, V.Patr. XVII, 6 : *nunc* ; V.Patr. IX, 3 : *cotidie*.

⁴⁷⁷ V.Hon. 39 ; V.Hil.Arel. 33 ; V.Epif. 199 ; V.Or. 7 ; V.Anian. 11 ; V.Seu.Nor. 46 ; V.Eut. (demande de prière) ; V.Gen. 56 ; V.Viu. 9 ; V.Lup. 12 ; V.Hil.Pict. 16 ; I V.Rad. 39 ; V.Germ.Paris. 76 ; V.Alb. 20, 59 ; V.Marc.Paris. 10 ; V.Seu.Bur. 9 ; V.Nic. 17 ; V.Patr. XIV, 4 ; V.Amat. 33 ; V.Max. 16 ; V.Leob. 27 ; V.Ept. 23 ; V.Laut. 17.

⁴⁷⁸ Dans *Vie d'Hilaire d'Arles*.

cité de Paris (ou du royaume franc) de l'hagiographe de la *Vie de Geneviève*⁴⁷⁹. Le changement énonciatif est également marqué par l'apparition de la deuxième personne, un « tu⁴⁸⁰ » qui pourrait être interprété comme le « tu » de l'éloge mais qui, ici, devient le « tu » de la prière.

Cette prière est rappel du rôle de patron du saint pour tout le groupe et demande d'intercession et de protection à ce titre. La lecture du texte permet de prononcer cette prière. Il y a donc une valeur performative des mots : les écrire, les dire, c'est les faire, c'est les rendre réels. Les lecteurs, les auditeurs sont amenés à s'associer à l'hagiographe et, après le récit qui doit leur prouver la sainteté du héros du texte, sont naturellement conduits à se placer sous son patronage.

Ces dernières briques narratives sont donc la conclusion d'un texte qui ne conclut pas. Le récit de la mort n'est généralement pas la fin de l'œuvre. La Vie n'est ainsi pas la Vie d'un mort, mais celle d'un vivant dont les actions sur terre, connues, peuvent être rapportées, mais dont le présent est d'être au ciel. Le développement de plus en plus grand des miracles *post mortem* marque le dépassement que le genre de la Vie de saint souhaite apporter à la *Vita* classique : de l'exemple du passé à la mise en relation avec un être encore vivant.

⁴⁷⁹ V.Gen. 53 : *oleum* [...] *uidi* (j'ai vu l'huile); V.Gen. 56: *qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum* [...] *adoramus* (nous qui adorons le Père, le Fils et le Saint-Esprit).

⁴⁸⁰ On le retrouve aussi dans la *Vie d'Amâtre* (V.Amat. 33).

Conclusion de la deuxième partie

Une nouvelle topique

Au terme de cette étude structurale, plusieurs particularités de construction des Vies de saints écrites entre le IV^e et le VI^e siècle se dégagent. Il y a, tout d'abord, la formation d'une topique spécifique à ce type de *Vitae*.

En effet, trois traitements majeurs des rubriques constitutives du schéma narratif de l'éloge et de la Vie classique se distinguent, traitements parfois cumulés dans un même passage. Le premier est la reprise générale de la structure antique. Les Vies de saints, dans leur immense majorité, suivent semblablement les étapes chronologiques de l'existence, en procédant de manière plus thématique au centre du texte, au moment de l'âge adulte. Certaines briques littéraires sont entièrement réinvesties et conservent la valeur qu'elles ont dans les textes païens. Ainsi, la description qui est faite des parents continue, malgré tout, à annoncer la dignité du protagoniste. L'enfance et les vertus qui s'y expriment sont un prélude aux actions de l'homme adulte. Les activités publiques et privées sont guidées par des vertus qui sont proches des vertus philosophiques, en particulier les vertus cardinales. Enfin la mort est toujours un acte social, qui témoigne, comme pour le sage, de la constance du caractère jusqu'à la fin et de sa gloire terrestre par les honneurs qui lui sont rendus.

Le deuxième type de rapport aux rubriques classiques est le glissement des éléments habituels dans le cadre de pensée du christianisme, ce qui intègre de nouveaux modèles, bibliques cette fois. Cela est vrai de toutes les briques narratives. Celle de l'origine, axée habituellement sur le milieu social, s'intéresse, surtout à partir du VI^e siècle, à la religion des ancêtres et, parfois, à la dignité dans l'Église des ancêtres (évêques ou martyrs), ce qui crée une lignée dans le christianisme qui fusionne avec la lignée sociale ou prend prépondérance sur elle. Ensuite, les présages qui entourent la naissance deviennent des signes ou des miracles d'inspiration biblique et l'éducation scolaire prend une nature avant tout religieuse. À l'âge adulte, pour les saints actifs dans le monde (essentiellement les évêques, mais aussi Geneviève), les réalités des dirigeants sont

Conclusion de la deuxième partie

reprises avec une tonalité chrétienne. Le refus de l'épiscopat ou du presbytérat est une adaptation dans sa structure de la *recusatio imperii*, de même que *l'aduentus* qui entremêle écho à l'arrivée solennelle des généraux et à celle du Christ. Les entreprises de gestion des saints font d'eux, techniquement, des successeurs des magistrats locaux, puisqu'ils veillent à l'approvisionnement ou à la justice, mais l'hagiographie prend soin de donner une valeur spirituelle à leurs gestes, qui surplombe la lecture concrète qui pourrait en être faite. De même, si la description des habitudes et le catalogue des vertus ne sont pas une invention du genre de la Vie de saint, les auteurs les transforment pour mettre en valeur une ascèse rigoureuse d'inspiration biblique et des qualités avant tout chrétiennes comme la miséricorde. La question du mariage, quant à elle, est souvent mise de côté dès le début du texte et séparée du reste de la vie privée, car le modèle privilégié est non pas celui de la famille terrestre mais de la chasteté et de la parentèle spirituelle, en lien avec l'idéal monastique. La mort, enfin, n'est plus vue comme un aboutissement mais comme un passage ou même un début. Elle n'est pas forcément placée à la fin de la Vie et le texte insiste sur la joie du mourant, qui s'apprête à rejoindre sa vraie patrie, le ciel.

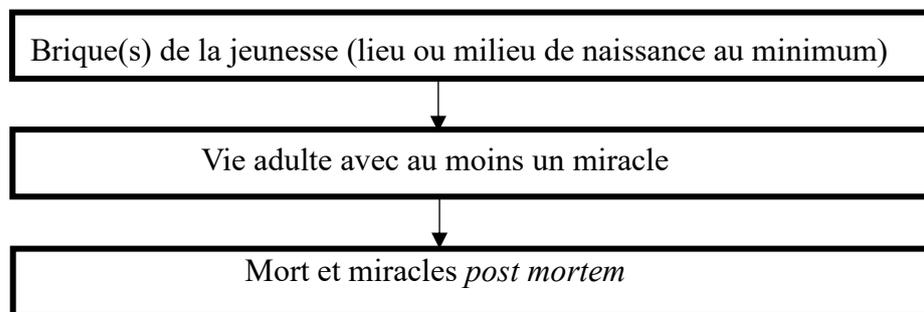
Finalement, la troisième manière de retravailler la topique classique est d'insérer de nouvelles briques littéraires qui sont propres à la figure abordée, le saint, et parfois, plus spécifiquement, le moine ou l'évêque. Plusieurs de ces ajouts tiennent à l'existence d'une rupture au centre de plusieurs Vies, entre une vie laïque, entièrement dans le monde, et une vie consacrée. Apparaissent alors parfois les briques suivantes : un résumé bref de la vie antérieure, le récit de la vocation et celui du changement d'état de vie. Dans la suite du texte, la brique de l'ascèse, par son ampleur, peut presque être considérée comme une nouvelle. Celle des miracles, principalement thaumaturgiques, qui occupe une large partie de la vie adulte des saints est assurément un apport d'origine biblique à la topique de la *Vita*. Le schéma narratif connaît également une inflexion majeure à la fin du texte : de fait, si parler de ce qui suit la mort pouvait faire partie du texte classique, cette partie prend une importance bien plus considérable, à tel point que le *post mortem* dépasse en volume ce qui précède dans plusieurs Vies de la fin du VI^e siècle. Cet ajout de miracles, de récit de pèlerinage, d'une prière fait le lien entre l'époque de vie du saint et l'époque de réception du texte. Le récit s'ouvre plus qu'il ne se clôt et doit, différence majeure avec la *Vita* classique, s'actualiser à chaque lecture.

En contrepartie de ces ajouts, des briques inversement disparaissent. Toutes celles qui ont trait à la famille sont fortement diminuées, au profit d'une filiation céleste, et la

Conclusion de la deuxième partie

descendance humaine est remplacée par la prospérité spirituelle. Mais, plus nettement, c'est la rubrique de la fortune, présente surtout dans l'éloge, qui est supprimée, sans commentaires, car elle s'appuie sur une conception du sort qui ne correspond en rien à la pensée chrétienne.

Par ces remplois, ces transformations, ces ajouts et ces retraits se dessine une nouvelle topique propre au genre de la Vie de saint, avec des briques constitutives propres. Les toutes premières Vies témoignent, par le discours métalittéraire, de la réflexion des hagiographes quant aux rubriques nécessaires ou non pour ce type de texte et de héros, mais, à partir du VI^e siècle, une forme prédomine, qui pourrait être décrite par le schéma de base suivant :



Les différents types de saints

Cette topique de base des *Vitae* connaît cependant des inflexions notables en fonction du ministère qu'exerce le saint. En effet, la vie d'un moine ne comporte, historiquement parlant, pas les mêmes étapes que la vie d'un évêque ou d'un moine évêque. Si les toutes premières Vies latines, les Vies de Jérôme, sont des Vies de moines, le modèle qui inspire le plus fortement le genre littéraire en Occident est Martin, en tant que moine-évêque, à tel point que les Vies du V^e siècle, ensuite, sont soit également des Vies de moines-évêques (Just, Honorat, Hilaire d'Arles), soit s'efforcent d'en prendre la forme en reprenant les briques littéraires constitutives de la fonction que n'exerce pas le saint. Ainsi la *Vie d'Ambroise* et la *Vie de Germain d'Auxerre*, évêques, contiennent des briques qui viennent des Vies de moines, l'ascèse intensive en particulier. La *Vie de Romain de Blaye*, pourtant seulement prêtre, se calque entièrement sur la *Vie de Martin*

également et le saint est décrit comme un évêque, qui reçoit *l'aduentus* et parcourt son diocèse – ici sa région – pour l'évangéliser.

Au VI^e siècle, les modèles se différencient plus nettement. S'il existe encore des moines-évêques, les Vies de « simples » moines et de « simples » évêques s'écartent les unes des autres sur le plan de la topique. Les premières se centrent sur l'installation du monastère, les habitudes et l'ascèse du saint, qui constituent le cœur de la *Vita*. Les secondes, en revanche, consacrent l'essentiel du texte aux activités publiques, miracles thaumaturgiques, voyages, protection de la cité. Cela ne veut pas dire que les deux modèles ne se rencontrent plus, mais il existe de plus en plus de Vies dont les briques centrales sont largement différenciées. Puisque les moines sont les successeurs des martyrs depuis le début, la grande innovation du VI^e siècle est d'avoir fait de l'évêque une figure de sainteté à part entière, qui peut se détacher du moine.

Il est également possible de se demander si des différences structurelles existent au sein de notre corpus entre les Vies consacrées à des hommes et les Vies consacrées à des femmes. Il n'y a que très peu de Vies féminines durant notre période : la *Vie de Paula*, qui est aussi un éloge funèbre, la *Vie de Geneviève*, la *Vie de Monégonde* (XIX^e Vie de la Vie des Pères) et les deux *Vies* de Radegonde.

Si l'on examine de près la construction de leurs Vies, les briques littéraires présentes ne sont pas différentes de celles qui constituent les Vies d'hommes. Paula, Monégonde et Radegonde reçoivent des Vies construites sur le modèle des Vies de moines, ce qui correspond à leur statut de moniales. Comme eux, elles fondent des monastères et interagissent avec leur communauté. Les deux saintes du VI^e siècle accomplissent également des miracles et, si elles ont à fuir leur mari, leur situation n'est pas si différente de leurs frères moines qui rompent des fiançailles voulues par leurs parents. Si les hagiographes, dans leurs préfaces, s'étendent sur les spécificités de leur féminité, c'est de plus pour dire que cette « faiblesse » ne les rend pas moins saintes que les hommes, au contraire.

La *Vie de Geneviève*, quant à elle, est entièrement écrite sur le modèle des Vies d'évêques, bien que la sainte, en tant que femme, ne puisse pas exercer ce ministère. En effet, alors qu'aucun évêque n'est mentionné pour la cité de Paris, elle endosse les responsabilités qu'il aurait pu avoir : elle fait construire une basilique en l'honneur de saint Denis, elle mène une expédition pour ravitailler la cité assiégée en blé, est accueillie par *l'aduentus* en chemin, accomplit des miracles sur la route, elle donne des conseils

pour éviter les Huns et impose son autorité au roi. Il n'y a donc, entre le IV^e et le VI^e siècle, pas de différences majeures entre Vie de femme et Vie d'homme au niveau de la construction ou de l'écriture¹.

Les différents modèles

Ce parcours au sein des briques littéraires constitutives des *Vitae* permet aussi de dégager les principales figures qui sont des modèles pour l'écriture des saints.

Par le remploi de structures classiques, la première inspiration est le grand homme classique, le général comme l'homme d'État. En effet, du portrait du général, le saint hérite l'aptitude au combat avec une différence majeure : ce combat n'est plus physique mais spirituel. Les Vies sont saturées par le lexique militaire, les saints, armés de l'étendard de la foi ou du signe de la croix, se font soldats du Christ pour affronter le diable sous la forme d'apparition ou de possession et ses influences : les païens, les hérétiques et ceux qui méprisent les commandements de l'Église. L'habile parallèle sulpicien, entre la situation professionnelle de Martin et l'activité spirituelle de son héros, avive l'intérêt du remploi régulier de l'image paulinienne du *miles Christi* dans les Vies suivantes. La représentation la plus frappante du saint comme *imperator* se trouve ensuite sûrement dans la *Vie de Germain d'Auxerre* quand le saint, après avoir débouté l'hérésie pélagienne en Bretagne, prépare l'armée fraîchement baptisée au combat contre les Pictes et les Saxons et mène ses troupes à la victoire grâce à d'effrayants Alleluia qui retentissent contre les parois de pierre pour mettre en fuite l'ennemi sans effusion de sang.

Ce modèle du *summus uir* est aussi celui de l'homme d'État. Comme les responsables politiques, qui sont les héros de beaucoup des Vies classiques, les saints consacrent une grande partie de leur vie adulte à la gestion de leur communauté, que ce soit la cité dont ils sont évêques qu'ils protègent de la faim ou des invasions ou du monastère dont ils sont les abbés, souvent les fondateurs et parfois les garants du respect de la Règle. Deux briques littéraires retravaillées soulignent particulièrement l'importance de ce modèle pour les saints : ce sont celle de la *recusatio imperii*, dont l'ensemble des mécaniques narratives sont appliquées aux évêques, et celle de *l'aduentus*,

¹ C'est une différence avec les figures féminines des Passions, beaucoup plus nombreuses et qui reçoivent un traitement en partie différencié (Chapot, 2019). L'hagiographie féminine se spécifie plus nettement dans les siècles suivants (Cristiani, 1991). De même, en Orient, les textes sur des figures d'ascétisme féminin possèdent des variantes de la topique qui leur sont propres (Wipszycka, 2002).

Conclusion de la deuxième partie

qui fait du héros du texte un successeur des empereurs et des rois, tout en s'inscrivant aussi dans la lignée du Christ.

Les Vies de saints entretiennent également, dans leur structure et dans le choix des briques littéraires, une parenté indéniable avec les Vies de philosophes. Les deux sous-genres de la Vie partagent la particularité de pouvoir être qualifiés de biographies spirituelles. En effet, leurs héros entretiennent des rapports étroits avec le divin, ce qui les amène à partager certains choix narratifs. Saints comme philosophes accomplissent des miracles et, même si l'inspiration de ces faits merveilleux est infiniment plus biblique, le spectre de l'homme divin ou du penseur est sensible dans les miracles qui concernent des animaux ou des éléments de la nature. Ils partagent également un même rôle de conseillers des puissants prêts à aller jusqu'à la provocation. Ces inspirations apparaissent cependant d'ordre général et thématique, sans que des parallèles stricts puissent être dressés. Le rapprochement le plus serré qui puisse être fait se rencontre dans les Vies de saints auteurs. La vie et l'œuvre se trouvent entremêlées, l'une complétant l'autre, comme dans les Vies de philosophes, parfois terminées par un catalogue des textes rédigés par le protagoniste. Ces parallèles seulement légers peuvent s'expliquer par le rapport polémique que ces deux types de Vies entretiennent : se développant à la même période, faisant appel à la dimension spirituelle de l'homme, ces textes présentent des héros susceptibles d'intéresser de manière similaire les lecteurs, avec pour différence majeure que les uns prêchent la foi chrétienne par opposition au paganisme et les autres l'inverse. Les points communs structurels visent à mutuellement s'opposer.

Mais les modèles les plus visibles des saints sont les figures bibliques. Le parallèle n'est pas alors au niveau de la structure d'ensemble, mais à l'échelle des vignettes et des thèmes abordés. L'agencement narratif de scènes de la Bible est appliqué à des passages des Vies de notre corpus avec, simplement, un changement du héros.

Ainsi le saint est tout d'abord mis en regard avec les apôtres. Il en partage, de fait, beaucoup de caractéristiques : disciple et imitateur du Christ, il accomplit, comme eux, les commandements de Jésus dans les Évangiles et est le destinataire des promesses qu'il a faites à ceux qui le suivraient. Les voyages des saints, avec pour but l'évangélisation, le fait qu'ils prêchent et les miracles qu'ils font au nom du Christ font d'eux les successeurs des apôtres et les continuateurs d'une lignée qui remonte à Jésus lui-même. Les évêques en particulier, qualifiés d'« hommes apostoliques », correspondent totalement à cette définition, qui en un sens est un appel à tout chrétien qui se doit de témoigner de sa foi.

Conclusion de la deuxième partie

En plus des apôtres, les saints sont écrits selon un modèle prophétique sensible dans la manière dont ils accomplissent des miracles, pratiquent l'ascèse, échangent avec les rois, ainsi que dans leur capacité à annoncer l'avenir et ce qui est caché. Ce parallèle avec des figures vétéro-testamentaires est plus surprenant qu'avec celles du Nouveau Testament, mais il vient tisser un jeu d'écho de part et d'autre de la venue du Christ, qui symbolise la continuité de l'Histoire Sainte depuis la création du monde. De surcroît, les saints, comme la plupart des prophètes, vivent dans un monde où leur religion est la religion d'État, ce qui n'est pas le cas des apôtres. Le modèle prophétique vient alors traiter d'éléments de la réalité que les autres modèles ne rencontrent pas et pose cette fois le saint comme une figure unique, difficilement reproductible par le commun des fidèles, mais porteur d'un message fort et radical qu'il incarne et diffuse.

Mais l'exemple suivi par-dessus tout par les saints est celui du Christ. Il ne s'agit pas, toutefois, d'une identification, comme c'était le cas pour les autres figures, mais d'une imitation, pour marcher sur ses pas. Les parallèles christiques sont nombreux, même dans de petits éléments de vie, comme la perfection de l'enfance, mais ils sont le plus sensibles lors de la vie adulte du saint. En effet, les voyages des saints itinérants sont calqués sur ceux de Jésus, avec de nombreuses étapes qui sont les lieux d'enseignements et de miracles thaumaturgiques. Le désir constant de vivre une passion, également, est une imitation indirecte du Christ par le biais de l'imitation des martyrs, qui l'ont suivi jusqu'à la mort. Le saint devient donc le disciple parfait, celui qui reproduit ses gestes, ce qui fait de lui, dès son vivant, un médiateur qui, par sa vie à la suite de son Seigneur, permet au lecteur de désirer en faire autant.

Une vision double de la sainteté

Par ces parallèles structurels et textuels, par la fixation progressive d'une nouvelle topique, les Vies cherchent à présenter une vision de la sainteté qui apparaît double.

En effet, en reprenant l'organisation narrative de la *Vita* classique, en réinvestissant sa valeur exemplaire et didactique, en décrivant en détail des comportements présentés comme bons, conformes à l'Évangile ou à la Règle monastique, les textes de notre corpus proposent des saints qui sont des modèles pour les lecteurs et ont donc une valeur protreptique. Les hagiographes insistent fortement sur leur vie quotidienne, sur leur façon de réagir dans les situations difficiles, sur l'importance de la

Conclusion de la deuxième partie

prière dans leur vie, tous éléments qui peuvent inspirer d'autres moines et évêques, et même des laïcs qui désirent mener eux aussi une vie sainte. Le détachement fort des réalités historiques, surtout familiales, en particulier, vise à présenter une sainteté accessible à tous et non seulement à une élite.

Cependant, par les parallèles avec l'éloge, par la dimension hyperbolique de certains passages, l'accumulation des vertus et des miracles, les saints sont des images de perfection, situés bien au-delà du commun des fidèles. Ils sont parfois élus dès la naissance ou l'enfance et la volonté divine se manifeste pour témoigner leur sainteté au cours de leur vie. Ils apparaissent donc comme des êtres exceptionnels, remarquables, dont on ne peut douter de la sainteté à la lecture de leur Vie et qui, de ce fait, doivent recevoir un culte après la mort car ils sont naturellement des patrons et des intercesseurs auprès de Dieu. En ce sens, ils ne sont pas tant des modèles que des icônes. La réflexion métalittéraire autour de la question du miracle dans les Vies qui n'en contiennent pas souligne à quel point la sainteté et le merveilleux sont devenus interdépendants.

Le genre de la Vie de saint se place alors au milieu de ce paradoxe sans forcément le résoudre, ce qui fait du saint un individu situé entre le modèle et le héros local, doté de charismes incontestables mais qui doit inspirer les destinataires. L'orientation finale des Vies, qui se transforment en prière, rappelle ces deux dimensions mêlées dans le saint, entre l'humanité, à laquelle il appartient, et le ciel, sa vraie patrie. Cette ambiguïté constitutive du genre littéraire explique le double discours sur le monde que portent les Vies et qui sera l'objet de la troisième et dernière partie de cette étude.

PARTIE 3

Les Vies tardo-antiques comme discours de façonnement du monde

Les Vies écrites entre le IV^e et le VI^e siècle sont donc, en majorité¹, des textes qui visent une large diffusion, que ce soit par la lecture personnelle du texte qui circule ou par la lecture publique dans un contexte pastoral.

Leur construction, par briques narratives, comme les Vies classiques, et le caractère concret du récit, qui rend imagée la leçon spirituelle à en tirer font d'elles des discours accessibles, à différents degrés, à un grand nombre, ce qui actualise la valeur exemplaire antérieure du genre littéraire. Plus largement, la structure en vignettes narratives appelle une réutilisation partielle des textes sous forme d'*exemplum* dans d'autres types de discours, ce qui accroît leur pouvoir de diffusion.

Les Vies, donc, grâce à ce pouvoir du récit, au fur et à mesure que le genre se constitue en tant que tel et que les textes invitent au dialogue avec les autres hagiographies en mentionnant leurs héros, contribuent, individuellement mais aussi à l'échelle du genre, à peindre une vision du monde qui concerne les destinataires à différents degrés : personnel comme collectif, local comme universel.

Cela passe par deux types de discours que nous allons étudier dans cette partie. L'un est le propos normatif et partiellement catéchétique que tiennent les Vies, qui correspond au monde tel que les textes proposent qu'il soit et aux changements auxquels ils incitent. Ce sera l'objet du chapitre 10. L'autre, abordé dans le chapitre 11, est la représentation par les Vies de la transformation progressive du monde humain en royaume de Dieu dès la terre, métamorphose que les saints esquissent de leur vivant.

¹ Les *Vies* d'Ennode et les *Vies* en vers, par leur langue complexe, constituent une exception.

CHAPITRE 10

Le discours normatif des Vies

Les Vies de saints, parce qu'elles s'inscrivent dans la lignée des Vies classiques, sont des textes à visée exemplaire et leur forte diffusion, d'abord écrite mais, à partir du VI^e siècle gaulois, nettement orale et non limitée par les barrières sociales, fait d'eux des véhicules parfaits pour un discours d'ordre normatif et catéchétique qu'elles contiennent effectivement.

Ces normes¹ sont de deux natures. Nous retrouvons en effet des conseils personnels que les clercs, les moines ou les fidèles peuvent appliquer dans leur vie quotidienne ainsi qu'un propos normatif moins individualisé, qui porte sur des questions ecclésiales et théologiques débattues au moment de la rédaction des Vies : la place du monachisme dans l'Église, les enjeux doctrinaux et le culte des saints.

Il ne s'agira pas, ici, de fournir une liste absolument exhaustive de toutes les normes appuyées par les Vies, mais de mettre en lumière les plus fréquemment abordées d'entre elles, celles qui traversent tout le corpus.

I. Des normes de comportement

I. 1. À destination des fidèles

I. 1. 1. Sexualité et mariage : imposer une vision (radicalement) « chrétienne » face aux pratiques admises ou tolérées

Les Vies de saints écrites entre le IV^e et le VI^e siècle sont porteuses d'un discours très critique vis-à-vis de la sexualité, même au sein du mariage, discours qui dépasse largement les recommandations officielles de l'Église².

¹ À propos des normes dans l'hagiographie latine médiévale, voir Isaïa et Granier, 2014

² Sur la sexualité des femmes dans l'Antiquité Tardive, voir Rousselle, 1998. La troisième partie est consacrée aux changements qu'apporte le christianisme à la sexualité féminine. F.-E. Boucher (Boucher,

Nos textes, en effet, comme nous l'avons déjà évoqué au chapitre 2 de la deuxième grande partie de notre travail³, présentent des saints qui sont absolument chastes⁴. La plupart d'entre eux ne se marient pas, parfois refusent vivement le mariage voulu par leurs parents. Ceux qui se marient restent chastes (Amâtre et sa femme) ou le deviennent dès qu'ils deviennent évêques et moines (Germain d'Auxerre et sa femme, Loup et Piméniole, Monégonde et son mari, Radegonde et Chilpéric). Quant aux veufs et aux veuves (Paula, Eutrope d'Orange, Grégoire de Langres), ils ne se remarient pas.

La *Vie de Malchus* de Jérôme peut être lue comme un apologue sur la chasteté, l'hagiographe y invitant fortement et explicitement les jeunes à la fin du texte⁵. À l'autre borne de notre période, la *Vie d'Amâtre d'Auxerre* lui fait écho à travers la consécration accidentelle des jeunes mariés qui devaient recevoir la bénédiction nuptiale et le jeu de mot sur le nom du saint qui, au lieu d'être *Amator*/Celui qui aime une femme est *Amator*/Celui qui aime Dieu.

Dans le même ordre d'idées, les différentes stratégies pour éviter le mariage ou la vie conjugale – aide d'un abbé pour Gall de Clermont, fuite pour Radegonde et Monégonde... - peuvent être vues comme des suggestions faites à ceux et celles des destinataires qui seraient dans des situations comparables.

Il y a donc une claire hiérarchisation des états de vie : la virginité et la chasteté sont supérieures au mariage, même si celui-ci n'est bien entendu pas réellement critiqué pour autant. Il est simplement fortement impliqué que, même si le mariage permet la génération, la vie en vue du royaume des cieux peut s'abstraire de toutes ces nécessités humaines, d'où les saints qui s'opposent à des parents qui voudraient une descendance par eux⁶.

De manière plus précise, plusieurs Vies abordent la question du veuvage et du remariage. Les saints qui perdent leur conjoint, tout d'abord, ne se remarient pas, ce qui est présenté comme une rareté par Grégoire de Tours dans la *Vie de Grégoire de Langres* : « il ne lui arriva pas, comme cela est fréquent dans l'ardeur de la jeunesse, de s'enflammer

2009) propose une synthèse complète sur les modifications de la vision de la sexualité entre la pensée classique et celle des Pères de l'Églises. Sur l'ascèse domestique des femmes à notre période, voir Magnani, 2018. Sur la législation tardo-antique sur les femmes, hors du cadre spécifiquement chrétien, voir Evans Grubbs, 2001.

³ Chapitre 6 (I. 2).

⁴ Sur le refus de la sexualité comme moyen d'entrer au ciel, Perrone, 2002.

⁵ Cf. chapitre 6 (I. 2. 4. 1)

⁶ Cf. chapitre 6 (I. 2).

pour une autre femme⁷ ». Ce propos de l'hagiographe correspond d'ailleurs à une réalité sur le remariage des hommes jeunes⁸ auquel les Vies, puisqu'elles n'encouragent pas non plus au mariage, n'incitent pas.

La question des nouvelles noces des veufs se pose de manière plus épineuse dans la *Vie d'Apollinaire de Valence*. En effet, celle-ci s'ouvre sur l'opposition du saint, ainsi que d'autres évêques, au remariage d'Étienne, membre important de la cour du roi burgonde Sigismond, pour la raison que celui a épousé la sœur de sa défunte épouse.

Si ni la loi romaine, ni les pratiques germaniques n'interdisaient une telle union⁹, cette situation est considérée comme de l'inceste et condamnée par l'Église, notamment au concile d'Epaone de 517¹⁰ auquel Apollinaire assiste (canon 30) :

Nous n'accordons aucune sorte de pardon aux conjoints incestueux tant qu'ils ne remédient pas à l'adultère par la séparation. Et nous considérons comme incestes, qui ne peuvent nullement se prévaloir du nom de mariage - sans parler de ceux qu'il est funeste même de nommer -, les cas suivants : si quelqu'un abuse, par une relation charnelle, de la veuve de son frère, qui auparavant était presque sa sœur ; si quelqu'un prend la propre sœur de sa femme ; si quelqu'un épouse sa belle-mère ; si quelqu'un s'unit à sa cousine germaine ou issue de germaine – cela nous l'interdisons à partir de maintenant, mais nous ne rompons pas les unions conclues dans le passé – ; si quelqu'un s'unit à la veuve de son oncle maternel ou paternel, ou se souille en couchant avec sa belle-fille. Certes, ceux à qui une union illicite est interdite auront la liberté de contracter un meilleur mariage¹¹.

⁷ V. Patr. VII, 1 : *Aliam uero mulierem, ut iuuenilis adsolet feruor, inardescere non contigit.*

⁸ Sur le remariage en général à Rome, voir Humbert, 1972. Sur le remariage pour les Pères de l'Église, voir Boucher, 2009, p. 15 : il est considéré comme un moindre mal, permettant d'éviter au veuf de tomber dans la débauche. Jérôme, dans sa lettre 123 (Epist. 123, 4) affirme : *quia multo tolerabilius est digamam esse quam scortum, secundum habere uirum quam plures adulteros* (parce qu'il est beaucoup plus tolérable d'être digame que courtisane, d'avoir un second mari qu'un grand nombre d'adultères).

⁹ Rome interdit le mariage avec un parent en ligne verticale, ainsi qu'avec le conjoint d'un parent en ligne verticale, avec un gendre, par exemple. Il n'existe pas de loi sur la pratique du sororat (mariage avec la sœur de la défunte épouse). Cf. Zonabend et Barry, 2023.

¹⁰ Au début du IV^e siècle, le concile d'Elvire prohibait déjà le mariage avec la sœur de l'épouse dont un homme avait divorcé (canon 61). Le concile d'Orléans, en 511, dit déjà la même chose que le concile d'Epaone au canon 18 : *Ne superstes fratris torum defuncti fratris ascendat ; ne sibi quisque amissae uxoris sororem audeat sociare.* (Que le frère survivant n'épouse pas la femme de son frère défunt ; que nul n'ose épouser la sœur de sa femme défunte.)

¹¹ Concile d'Épaone, canon 30 : *Incestis coniunctionibus nihil prorsus ueniae reseruamus, nisi cum adulterium separatione sanauerint. Incestus uero nec ullo coniugii nomine praeualendus praeter illos,*

Le roi, qui refuse de forcer son ministre à suivre l'avis des évêques et, pire, qui, dans sa colère, les exile, tombe malade. Sa femme doit alors supplier le saint pour obtenir sa guérison et le roi doit reconnaître ses torts. Tout ce récit, qui occupe une large partie de la *Vie d'Apollinaire*, vient illustrer la nécessité de respecter la règle fixée par le concile, punissant celui qui permet de la mépriser. La *Vita* vise ici à imposer une norme morale au pouvoir politique, norme qui heurte des pratiques par ailleurs autorisées et pratiquées par les pouvoirs terrestres. Le conflit d'autorités présenté par la *Vie* représente un souhait de voir la même victoire de la morale prônée par les conciles dans le siècle.

Enfin, les relations sexuelles, quand elles existent, ne sont présentées positivement que lorsqu'elles donnent naissance à des enfants dans les cadres du mariage¹². C'est ce que Grégoire de Tours présente comme modèle au début de la *Vie de Grégoire de Langres*. Avant de devenir évêque de la cité, le saint a été marié mais s'est limité à la stricte procréation avec son épouse : « Il avait une épouse de souche sénatoriale, nommé Armentaria, à laquelle il ne s'unit, dit-on, que dans le seul but d'avoir une descendance et dont il eut des fils grâce à la générosité du Seigneur¹³ ». Sur ce point, la morale chrétienne rejoint la morale traditionnelle romaine et correspond à la nécessité, pour les membres d'une société où la transmission du pouvoir et de la fortune se fait de manière héréditaire, de pourvoir à la continuité sociale.

La *Vie de Monégonde*, quelques chapitres plus loin, oppose deux types de maternité : la maternité positive de la sainte qui a mis au monde les enfants conçus avec son époux légitime – quand bien même la maladie les frappe ensuite – et la maternité condamnable d'une femme qui ne rentre pas dans ces cadres :

Une femme vint lui faire voir sa fille toute couverte d'ulcères,
la cause en étant qu'elle l'avait conçue, aux dires de certains, en se
prostituant. Alors, elle, après avoir prié, recueillant la salive de sa
bouche, en oignit les ulcères douloureux et elle rendit la santé à la jeune

quos uel nominare funestum est, hos esse censemus : si quis relictam fratris, que paene prius soror extiterat, carnali coniunctione uiolauerit ; si quis frater germanam uxoris suae accipiat ; si quis nouercam duxerit ; si quis consobrinae sobrinaeque se societ. Quod ut a presenti tempore prohibemus, ita ea, quae sunt anterius instituta, non soluimus : si quis relictae auunculi misceatur aut patrui uel priuignae concubitu polluat. Sane quibus coniunctio illicita interdicitur, habebunt ineundi melioris coniugii libertatem.

¹² Nous avons déjà abordé la question de l'avortement p. 285, puisque la mère de Germain de Paris tente de mettre fin à sa grossesse.

¹³ V.Patr. VII, 1: *Coniugem de genere senatorio habens Armentariam nomine, quam ad propagandam generationem tantum dicitur cognouisse, de qua et filios, Domino largiente, suscepit.*

filles, grâce au pouvoir secourable de celui qui, de son crachat, donna la vue à l'aveugle-né¹⁴.

L'hagiographe dresse un lien direct entre l'inconduite morale de la mère et la maladie de la fille, ce qui fait écho à la conception juive du péché héréditaire, exprimée, dans les Évangiles, lors du récit de l'Aveugle-né guéri par Jésus dont Monégonde imite ici le geste.

Plus largement, le lien entre problème de santé et non-respect des limitations sexuelles semble un lieu commun du VI^e siècle¹⁵. Césaire d'Arles en fait état dans son sermon 44 : « les enfants qui ont été conçus pendant les nuits précédant les dimanches et jours de fête » peuvent être « des enfants qui naissent soit lépreux, soit épileptiques, soit même peut-être possédés du démon¹⁶ ». Grégoire de Tours, dans une autre de ses œuvres, *Les miracles de saint Martin*, présente une deuxième anecdote qui repose sur le même principe, les parents de l'enfant malade l'ayant conçu, cette fois, dans la nuit du dimanche :

Dans le territoire de Bourges aussi, il y eut une femme qui, ayant conçu, accoucha d'un fils dont les genoux étaient repliés sur l'estomac et les talons sur les cuisses ; ses mains étaient collées sur la poitrine, mais aussi ses yeux étaient fermés. Comme beaucoup de gens, en le regardant, ne se privaient pas de se moquer de lui et que l'on demandait à la mère pourquoi un tel avorton avait pu naître d'elle, celle-ci confessa en larmes qu'elle l'avait procréé durant une nuit dominicale¹⁷.

Ce type de récit a donc une valeur fortement normative : il vise à provoquer la peur des mêmes conséquences négatives chez les destinataires et à les encourager à respecter les limitations, ce que Grégoire rend plus explicite dans *Les miracles de saint Martin* que ce ne l'était dans la *Vie des Pères* puisqu'il y achève l'anecdote par une leçon directe au lecteur :

¹⁴ V.Patr. XIX, 3: *Mulier quaedam filiam suam exhibuit uulneribus plenam, et, ut quidam uocant, putae haec causa genuerat. Tunc illa, facta oratione, saliuam ex ore suscipiens, uulnera saeva peruncxit puellamque reddidit sanam, opitulante eius uirtute, qui caeci nati oculos sputo formauit.*

¹⁵ Allély, 2018.

¹⁶ Césaire d'Arles, Serm. 44, 7 : *aut leprosi aut epileptici aut forte etiam daemoniosi nascuntur.*

¹⁷ Grégoire de Tours, Virt.Mart. II, 24 : *In Biturigo quoque fuit quaedam mulier, quae concipiens peperit filium, cuius poplites ad stomachum, calcanei ad crura contraxerant ; manus enim adhaerentes pectori, sed et oculi clausi erant. Qui magis monstrum aliquod quam hominis speciem similibat. Qui cum non sine dirisione multorum aspiceretur, et mater argueretur, cur talis ex illa processerit, confitebatur cum lacrimis nocte illum dominica generatum.*

Peut-être ces faits vous paraissent-ils incroyables ? J'ai vu moi-même le garçon après qu'il eut été sauvé et j'ai appris tout cela, non de la bouche d'un tiers, mais de celle de l'intéressé qui me l'a raconté. Je vous le dis, ce malheur est arrivé à ses parents, parce qu'ils avaient péché en violant la nuit dominicale. Prenez garde, vous les hommes qui êtes unis par les liens du mariage ! C'est assez des autres jours pour s'adonner à la volupté ; passez ce jour-là à louer Dieu, en demeurant chastes. Car sinon, quand cela se produira, naîtront des enfants contrefaits, épileptiques ou lépreux. Que cela serve de leçon, afin qu'une faute commise durant une seule nuit ne doive pas être expiée au long de nombreuses années¹⁸ !

Les conséquences d'un non-respect des lois du mariage peuvent même porter sur l'ensemble de la communauté. C'est, en effet, le cas dans la *Vie de Marcel* de Venance Fortunat¹⁹. Le dernier miracle du saint est le combat contre un dragon, ou un gros serpent, qui s'est installé dans un cimetière pour dévorer le corps d'une femme de la bonne société décédée récemment. Si la scène assimile le reptile au diable et fait ainsi de Marcel victorieux le protecteur de la cité, la raison de la présence de la bête auprès de cette morte est clairement expliquée : « tachant d'une souillure criminelle sa naissance élevée²⁰ ». Il est donc d'autant plus important de se conformer aux règles de l'Église.

Il faut toutefois noter que, si l'adultère et la sexualité hors mariage sont clairement prohibés par les conciles de notre période – dans la continuité des règles imposées aux femmes dans la société romaine²¹ –, l'interdiction des relations sexuelles la veille des dimanches et des jours de fêtes religieuses n'y figure pas, bien qu'elle soit relayée par les prédicateurs, comme Césaire d'Arles. Au contraire, même, les conciles reconnaissent que ce genre de limitation n'existe pas et que ce n'est pas qui est demandé aux chrétiens, contrairement à celle du travail. C'est par exemple ce que souligne le concile de Macôn, de 585, au canon 1, qui traite du dimanche : « non pas que notre Seigneur attende de nous

¹⁸ Grégoire de Tours, *Virt.Mart.* 24 : *Quae nec credibilia fortasse uideantur, ego eum sospitem uidi; nec audita ab aliquo, sed ab eius ore narrata cognoui. Sed quia dixi, parentibus eius ob peccatum evenisse per uiolentiam noctis dominicae, cauete, o uiri, quibus sunt coniuncta coniugia! Sat est aliis diebus uoluptati operam dare; hunc autem diem in laudibus Dei inpolluti deducite. Quia, cum euenerit, exinde aut contracti aut ephilentici aut leprosi nascuntur. Sitque documentum, ne malum, quod una nocte committitur, per multorum annorum spatia perferatur.*

¹⁹ Sur la légende de Marcel et du dragon, voir Le Goff, 1967 ; Picard, 1998.

²⁰ V.Marc.Paris. 10, 41 : *malo maculans crimine quod fulgebat ex genere.*

²¹ Rousselle, 1998. Les matrones ne doivent pas avoir de sexualité hors du mariage et, selon la valeur romaine de la *moderatio*, leurs époux ne doivent pas éprouver de désir excessif pour elles.

que nous célébrions le dimanche par l'abstinence corporelle²² ». Les *Vitae* qui s'intéressent à la question vont donc plus loin que les prescriptions conciliaires et contribuent à construire cette norme pour bâtir ce qui serait une « société idéale », c'est-à-dire avec autant de chasteté que possible. En cela, elles mêlent à leurs recommandations sur la vie quotidienne des laïcs des éléments propres à ce mode de vie radical qu'est la vie monastique, ambitionnant ainsi de façonner un monde plus proche de la représentation qu'elles se font du Royaume de Dieu.

I. 1. 2. Le respect du dimanche, sanctifier le temps chrétien²³

Le dimanche comme jour d'interruption des affaires judiciaires, en tant que septième jour de la Création et jour de la Résurrection, devient une réalité officiellement actée à partir de Constantin²⁴ en 321 (C.Th. II, 8, 1):

L'empereur Constantin Auguste à Helpidius. De même qu'il apparaissait tout à fait inconvenant que le jour du Soleil, consacré par sa vénération, soit occupé par des procès et des disputes coupables qui opposent les parties les unes aux autres, de même est-il agréable et juste d'accomplir ce jour-là des actions tout à fait propices. C'est pourquoi, que l'émancipation et l'affranchissement soient autorisés pour tous en ce jour de fête et que ne soient pas interdits les actes qui les concernent²⁵.

²² Concile de Macôn, canon 1 : *non quia hoc Dominus noster a nobis expetit, ut corporali abstinencia diem dominicam celebremus.*

²³ Sur les changements chrétiens à la vision du temps, voir le panorama offert par Leroux, 1984.

²⁴ Ces recommandations sur le dimanche sont à motivations moins chrétiennes que païennes toutefois (Moreno Resano, 2009).

²⁵ C.Th. II, 8, 1 : *Imp. Constant(inus) A. Helpidio. Sicut indignissimum uidebatur diem solis ueneratione sui celebrem altercantibus iurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum ac iucundum est eo die quae sunt maxime uotiuu conpleri. Atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant et super his rebus acta non prohibeantur.*

L'interdiction de mener un certain nombre d'activités économiques le dimanche est confirmée par des *constitutiones* ultérieures en 385 (XI, 7, 13²⁶) et 386 (II, 8, 18²⁷).

L'Église étend cette interdiction des affaires (et des courses) à tous les travaux²⁸. Cependant, il ne s'agit, de toute évidence, pas d'une loi toujours respectée puisque le concile de Mâcon (585) le rappelle comme une prohibition d'ordre religieux au canon 1 :

Nous voyons en effet que le peuple chrétien a la fâcheuse habitude de mépriser le jour du Seigneur et de s'y livrer aux travaux courants comme les jours ordinaires. C'est pourquoi nous décidons par notre présente lettre synodale que chacun d'entre nous avertisse dans les saintes églises le peuple qui dépend de lui : si les gens apportent leur consentement à cet avertissement, ils agiront pour leur bien ; mais s'ils ne le font pas, ils subiront les peines définies par nous sous l'inspiration divine. Ainsi, vous tous, les chrétiens qui ne portez pas en vain ce nom, prêtez l'oreille à notre avertissement, sachant qu'il est de notre responsabilité de veiller à votre bien et de vous empêcher de faire le mal. Observez le jour du Seigneur, qui nous a fait renaître et nous a libérés de tous nos péchés. Qu'aucun de vous ne s'emploie à attiser des disputes ; qu'aucun d'entre vous n'intente d'action en justice ; que personne ne s'imagine une urgence telle qu'elle oblige à mettre le joug à la nuque des bœufs. Soyez tous attentifs, de l'esprit et du corps, aux hymnes et aux louanges de Dieu. Si l'un de vous se trouve proche d'une église, qu'il y aille, et que, le dimanche, il s'y applique aux prières et aux larmes. Que vos yeux et vos mains, tout ce jour-là, soient levés vers Dieu. C'est là en effet le jour perpétuel du repos, celui qui est signifié

²⁶ C.Th. XI, 7, 13: *Idem AAA. ad Principium p(raefectum) p(raetori)o. Solis die, quem dominicum rite dixere maiores, omnium omnino litium et negotiorum quiescat intentio; debitum publicum priuatumque nullus efflagitet; ne aput ipsos quidem arbitros uel e iudiciis flagitatos uel sponte delectos ulla sit agnitio iurgiorum. Et non modo notabilis, uerum etiam sacrilegus iudicetur, qui a sanctae religionis instinctu rituuē deflexerit.* (Les trois mêmes Augustes à Principius préfet du prétoire. Que le jour du Soleil appelé rituellement par nos ancêtres jour du Seigneur, s'arrête la poursuite d'absolument tous les procès et affaires ; que personne n'exige le paiement d'une dette publique ou privée et que même les arbitres demandés aux tribunaux ou choisis spontanément n'aient connaissance d'aucune affaire. Que soit jugé, non seulement digne d'infamie mais, bien plus, sacrilège, celui qui se détournerait de l'inspiration ou du rite de la sainte religion.)

²⁷ C.Th. II, 8, 18: même texte que la note précédente.

²⁸ Sur le traitement du dimanche dans l'Église tardo-antique, voir Botte 1965 ; Rordorf 1972 ; Grelot 1975. Le dimanche fait ensuite l'objet d'un emploi du temps spécifique selon les Règles monastiques (cf. Gaillard 1947 à propos de la Règle de saint Benoît).

par les lois et les prophètes sous la figure du septième jour. Il est donc juste que nous célébrions d'un même cœur le jour grâce auquel nous sommes devenus ce que nous n'étions pas : nous étions en effet auparavant esclaves du péché, et grâce à lui nous sommes devenus fils de la justice. Acquittions-nous d'une libre servitude envers le Seigneur, par la miséricorde duquel nous nous savons libérés des prisons de l'erreur. Non pas que le Seigneur réclame de nous que nous célébrions le dimanche par l'abstinence corporelle : il demande l'obéissance, grâce à laquelle, les actions terrestres foulées aux pieds, il nous mène miséricordieusement jusqu'au ciel. Ainsi donc, si l'un d'entre vous fait peu de cas de cette exhortation salutaire ou la traite avec mépris, il est, qu'il le sache, en premier lieu, puni par Dieu comme il le mérite, et ensuite, implacablement, sujet aussi à la colère des évêques. S'il est avocat, qu'il perde irréparablement son procès. S'il est paysan ou esclave, il sera fustigé de rudes coups de bâton. S'il est clerc ou moine, il sera suspendu six mois de la compagnie de ses frères. Tout cela, d'une part, rend l'esprit de Dieu indulgent envers nous, et de l'autre écarte ou repousse les coups de la maladie et de la stérilité. Même la nuit, qui nous ramène à la lumière inaccessible inspirée d'en-haut, employons-la aux veilles spirituelles, et ne nous y endormons pas comme dorment ceux qui ne sont chrétiens que de nom, mais prions et veillons en de saintes occupations, de façon à être reconnus dignes de devenir dans le Royaume les héritiers du Sauveur²⁹.

²⁹ Concile de Mâcon, canon 1 : *Videmus enim populum christianum temerario more diem dominicam contemtu tradere et sicut in priuatis diebus operibus continuis indulgere. Propterea per hanc sinodalem nostram epistolam decernimus, ut unusquisque nostrum in sacrosanctis ecclesiis admoneat sibi subditam plebem ; et si quidem admonitioni consensum praebuerint, suis proderunt utilitatibus, sin autem, subiacebunt poenis a nobis diuinitus definitis. Omnes itaque christiani, qui non incassum hoc nomine fruimini, nostrae admonitioni aurem accomodate, scientes, quoniam nostrae est auctoritatis utilitati uestrae prospicere et a malis operibus cohercere. Custodite diem dominicam, quae nos denuo peperit et a peccatis omnibus liberauit. Nullus uestrum litium fomitibus uacet, nullus ex uobis causarum actiones exerceat, nemo sibi talem necessitatem exhibeat, quae iugum ceruicibus iuuenorum imponere cogat. Estote omnes in himnis et laudibus Dei animo corporeque intenti. Si quis uestrum proximam habet ecclesiam, properet ad eandem et ibi dominico die semetipsum precibus lacrymisque afficiat. Sint oculi manusque uestrae toto illo die ad Deum expansae. Ipse est igitur dies requietionis perpetuus, ipse nobis per septimi diei umbram insinuatus noscitur legibus et profetis. Iustum igitur est, ut hanc diem unanimiter celebremus, per quam facti sumus, quod non fuimus ; fuimus enim ante serui peccati, sed per eam facti sumus filii iustitiae. Exhibeamus Domino liberam seruitutem, cuius nos nouimus pietate de ergastulis liberatos erroris, non quia hoc Dominus noster a nobis expetit, ut corporali abstinentia diem dominicam celebremus, sed quaerit obedientiam, per quam nos calcatis terrenis actibus coelum usque misericorditer*

Cette déclaration est reprise immédiatement par le synode d'Auxerre qui se déroule entre 561 et 605 (canon 16) : « Il n'est pas permis, le dimanche, d'atteler les bœufs ni d'exécuter d'autres travaux³⁰ ».

Plusieurs Vies, à partir du VI^e siècle, appuient cette norme en proposant des leçons de morale à ceux qui travaillent le dimanche. La première d'entre elles, la *Vie de Geneviève*, montre deux cas de miracles punitifs à l'encontre de gens qui ne respectent pas le repos dominical : elle est ainsi amenée à guérir à Troyes « un homme que le châtement divin avait frappé aux yeux pour avoir travaillé un dimanche³¹ ». Plus tard, après sa mort, « un Goth qui travaillait le dimanche eut les deux mains percluses³² ». Priant toute la nuit dans l'oratoire qui surplombe le tombeau de la sainte, il finit par être guéri.

De la même manière, à la fin du siècle, nous retrouvons plusieurs cas de maladies déclenchées par un travail le dimanche. Cela se produit six fois dans la *Vie de Germain de Paris*. En effet, le saint guérit un esclave nommé Gildomer dont les doigts étaient paralysés pour avoir travaillé le jour du Seigneur (chap. 14), une jeune fille de Melun à la main paralysée car elle avait filé la laine (chap. 16), un clerc de Tonnerre atteint de maladie pour avoir réparé ses chaussures (chap. 35), la main en décomposition de Cusinus qui avait soigné son cheval ce jour-là (chap. 49), un esclave aux mains figées après avoir installé une clôture (chap. 50), ainsi qu'un homme de Chênehutte également paralysé de la main (chap. 58).

Toutes ces punitions marquent clairement la volonté de mettre en garde les lecteurs et auditeurs de la Vie contre le travail du dimanche qui les expose au châtement. La troisième de ces guérisons rend particulièrement explicite la dimension normative que veut atteindre le texte puisque Germain s'adresse ainsi au nouveau guéri, un clerc, donc une personne en responsabilité pastorale, pour en faire la « voix de la norme » : « Alors

prouehat. Si quis itaque uestrum hanc salubrem exhortationem parui penderit aut contemptui tradiderit, sciat se pro qualitatatis merito principaliter a Deo puniri et deinceps sacerdotali quoque irae implacabiliter subiacere ; si causidicus fuerit, irreparabiliter causam amittat ; si rusticus aut seruus, grauioribus fustium ictibus uerberabitur ; si clericus aut monachus, mensibus sex a consortio suspendetur fratrum. Haec namque omnia et placabilem erga nos Dei animum reddunt et plagas morborum uel sterilitatum amouent atque repellunt. Noctem quoque ipsam, quae nos inspiratae luci inaccessibili reddit, spiritalibus exigamus excubiis nec dormiamus in ea, quemadmodum dormitant, qui nomine tenus christiani esse noscuntur, sed oremus et uigilemus operibus sacris, ut digni habeamur in regno haeredes fieri Saluatoris.

³⁰ Synode d'Auxerre, c. 16: *Non licet die dominico boues iungere uel alia opera exercere.*

³¹ V.Gen. 37 : *homo, quem dominico die operantem ultio diuina damnauit in lumine.*

³² V.Gen. 55 : *Cuidam Goto die dominico operanti manus utraque contraxerunt.*

il ordonna au clerc de proclamer parmi le peuple que personne ne devait par accident travailler le dimanche³³ ».

À la même époque, dans la *Vie de Grégoire de Langres*, la situation est presque similaire, la victime n'ayant pas travaillé le dimanche mais apporté des soins à ses cheveux, ce que Grégoire de Tours met sur le même plan :

Un dimanche qu'une jeune fille apprêtait sa chevelure, le peigne qu'elle tenait, à cause, je le crois, de l'offense faite au saint jour, s'attacha à sa main de telle sorte que ses dents fichées dans ses doigts et sa paume lui causaient une grande douleur³⁴.

Ces deux dernières Vies qui présentent des punitions divines pour avoir méprisé le jour du Seigneur sont concomitantes du concile de Mâcon et du synode d'Auxerre. La concordance témoigne du désir épiscopal de renforcer la norme – il ne faut pas travailler le dimanche. L'insertion de la décision des évêques au sein d'anecdotes à la structure narrative simple (faute, punition, repentance, guérison) rend le discours normatif plus concret, plus accessible, le diffuse sous une forme plaisante. Les Vies ici appuient la norme et la diffusent sur un registre qui mêle peur (devant les conséquences si l'on ne respecte pas les prescriptions) et admiration devant les saints qui offrent une porte de salut en cas de repentance sincère.

I. 1. 3. Le comportement à la messe : de la vie au culte, de la norme morale à la « norme liturgique »

Plusieurs Vies, toutes arlésiennes³⁵, s'intéressent au comportement des fidèles lors de la célébration de l'eucharistie et présentent des conseils de bonne tenue. C'est tout d'abord le cas de la *Vie d'Hilaire d'Arles* qui donne à voir le châtement qui attend les chrétiens qui n'écoutent pas le sermon et partent avant la fin de la messe :

Également, il rappela tous les gens qui sortaient après la lecture de l'Évangile, en leur lançant : « Sortez, sortez, car de la géhenne vous

³³ V.Germ. Paris. 35 : *Tum imperat clerico ut clamaret per populum, ne quis temere die operatur dominico.*

³⁴ V.Patr. VII, 5 : *Puella quaedam die dominico dum capud suum conponeret, pectine adprehenso, credo ob iniuriam diei sancti, in manibus eius adhaesit, ita ut adfixi dentes tam in digitis quam in palmis magnum ei dolorem inferrent.*

³⁵ Sur les particularités liturgiques en Gaule à notre période, voir Smyth, 2003 ; Bernard, 2020.

ne pourrez pas le faire ! ». Et l'ardeur extraordinaire de son zèle spirituel obtint, pour leur manquement, la vengeance d'un terrible châtement. En effet, alors qu'une foule influençable était venue à lui, ameutée pour rien, sans réflexion, dans l'illusion, et que son esprit s'en était ému, la plus grande partie de la cité fut consumée par un terrible incendie envoyé d'en haut. Et ceux-là mêmes qui avaient subi des préjudices non négligeables confessèrent à haute voix que ce malheur s'était produit pour le venger, après quoi ils se jetèrent tout en pleurs à ses genoux en lui demandant pardon³⁶.

La *Vie de Césaire*, quelques décennies plus tard, reprend la même idée, mais sans le miracle punitif. Il s'agit surtout pour les hagiographes de faire l'éloge des décisions du saint pour forcer les fidèles à participer plus activement aux offices religieux, en accord d'ailleurs avec les écrits de Césaire lui-même. Ainsi l'évêque d'Arles fait chanter les laïcs pour qu'ils ne se dispersent pas pendant les cérémonies :

En outre, il poussa l'assemblée des laïcs à apprendre par cœur psaumes et hymnes, et à chanter à l'instar des clercs les proses et les antiennes à voix haute et modulée, les uns en grec, les autres en latin ; ainsi n'auraient-ils pas le temps de s'occuper de balivernes à l'église³⁷.

Il enferme aussi les chrétiens dans l'église pour les forcer à profiter du sermon, s'inscrivant ainsi dans la lignée directe de son prédécesseur Hilaire :

Après cela, un jour, regardant depuis l'autel, il vit sortir de l'église, après la lecture de l'Évangile, des gens qui dédaignaient même, pour commencer, de prendre connaissance de la parole du bienheureux, c'est-à-dire de sa prédication. Accourant aussitôt, il se mit à apostropher les fidèles : « Que faites-vous, mes fils ? Où vous conduit-on dehors,

³⁶ V.Hil.Arel. 18 : *Populos etiam post evangelicam lectionem egredientes tali clamore revocavit : « Exite, inquit, exite, quia hoc uobis de gehenna facere non licebit. » Tum spiritalis zeli aemulatio singularis ultionem poenae terribilem ob eorum exegit iniuriam. Nam cum facilis ad eum tunc inaniter excitata populorum turba et inconsulta deceptaque uenisset, eiusque animum concitasset, ciuitatis pars maxima misso desuper terribili conflagrauit incendio. Quod ipsi quoque, qui non mediocribus sunt dispendiis fatigati, propria uoce ob eius uindictam uenisse clamant, flebiliter postea, eius genibus provoluti, misericordiam postulantes.*

³⁷ V.Caes. I, 19 : *Adiecit etiam atque compulit, ut laicorum popularitas psalmos et hymnos pararet, altaque et modulata uoce instar clericorum, alii graece, alii latine prosas antiphonasque cantarent, et non haberent spatium in ecclesia fabulis occupari.*

séduits par la persuasion du Malin ? Restez au sermon pour le salut de vos âmes et écoutez attentivement cela ; vous ne pourrez pas le faire au jour du Jugement. J'avertis et je supplie : ne vous enfuyez donc pas et ne soyez pas sourds. Voici que je déclare solennellement par la trompette de ma bouche : si l'âme de chacun de vous est tuée par l'épée du diable, je ne serai pas tenu pour coupable d'avoir gardé le silence ». Pour cette raison, il fit très souvent fermer les portes après l'Évangile jusqu'à ce que, par la volonté de Dieu, ceux qui avaient fui auparavant se réjouissent de la réprimande et de leur progrès³⁸.

Cette volonté pressante que les fidèles s'instruisent grâce aux sermons est en accord avec l'incitation que Césaire fait aux diacres, aux prêtres et aux évêques de prêcher³⁹ et pour qui il fait diffuser des sermons tout faits adaptés à chaque fête religieuse et à différents thèmes moraux⁴⁰. Cela implique évidemment que la parole épiscopale est pensée comme « la » norme qui doit régler la vie des fidèles ; l'hagiographe ici se fait bien évidemment le promoteur d'un modèle dans lequel l'évêque est diffuseur et sans

³⁸ V.Caes. I, 27 : *Post haec quadam die prospiciens de altario, uidit aliquos lectis Euangeliis de ecclesia foras exire, qui uerbum beati uiri, id est, praedicationem dedignabantur in primo cognoscere. Ilico currens clamauit ad populum : « Quid agitis, o filii ? quo ducimini foris mala persuasione subuersi ? State pro animabus uestris ad uerbum admonitionis, et audite solliciti : hoc uobis in die iudicii facere non licebit. Moneo et clamo : non ergo estote fugitiui uel surdi. Contestor ecce oris mei bucina, quia si anima cuiusque uestrum fuerit diaboli mucrone perempta, non tenebor de taciturnitate culpabilis. » Ob hoc saepissime hostia post Euangelia claudi fecit, donec Deo uolente gratularentur coheritione et prouectu, qui fuerant ante fugitiui.*

³⁹ V.Caes. I, 18 : *Ipsosque pontifices sanctos et reliquos rectores ecclesiae granditer increpabat, ut plebi sibi commissae indesinenter spirituale pabulum ministrarent.* (Il conjurait fortement les saints évêques eux-mêmes et tous les autres chefs d'Église de fournir sans cesse la nourriture spirituelle au peuple qui leur était confié) ; V.Caes. I, 54 : *Si uerba Domini et prophetarum siue apostolorum a presbyteris et diaconibus recitantur, Ambrosii, Augustini seu paruitatis meae aut quorumcumque sanctorum a presbyteris et diaconibus quare non recitentur ? Non est seruius maior domino suo. Quibus data est auctoritas Euangelium legere, credo et licitum esse homelias seruorum Dei seu expositiones canonicarum Scripturarum in ecclesia recitare.* (Si les prêtres et les diacres lisent à haute voix les paroles du Seigneur, des prophètes et des apôtres, pourquoi les prêtres et les diacres ne pourraient-ils pas lire à haute voix celles d'Ambroise, d'Augustin, ou de ma petitesse ou de l'un ou l'autre des saints ? Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. À ceux auxquels a été donnée l'autorité de lire l'Évangile, je crois qu'il est également permis de lire dans l'église des homélies des serviteurs de Dieu ou des explications des Écritures canoniques.)

⁴⁰ V.Caes. I, 55 : *Praedicationes quoque congruas festiuitatibus et locis, sed et contra ebrietatis ac libidinis malum contraque discordiam et odium, contra iracundiam atque superbiam, contra sacrilegos et aruspices, contra kalendarum quoque paganissimos ritus, contraque augures, lignicolas, fonticolas, diuersorumque uitia fecit, easque ita parauit, ut si quis aduenientium peteret, non solum non abnuerit impertire sed et si minime suggereret ut deberet accipere, offerret ei tamen et importaret ipse quae legeret.* (Il composa aussi des sermons en fonction des fêtes et des lieux, mais également contre le mal de l'ivresse et de la débauche, contre la discorde et la haine, contre la colère et l'orgueil, contre les sacrilèges et les haruspices ; de même contre les rites très païens des calendes et contre les augures, les adorateurs d'arbres, de sources et contre divers vices. Il les tenait prêts de telle sorte que si un de ses visiteurs lui en demandait, non seulement il ne refusait pas de lui en fournir mais, même s'il ne manifestait pas le désir d'en recevoir, il les lui offrait néanmoins et les lui apportait en personne, pour qu'il les lise.)

doute aussi en partie « créateur » de la norme morale qui va régir la vie de la société chrétienne.

Les Vies arlésiennes appuient donc des normes de comportement lors des cérémonies pour les fidèles : ceux-ci doivent apprendre à comprendre ce qui est lu et, par l'écoute et le chant, apprendre à prier. En contrepoint des normes morales apparaissent ainsi des « normes liturgiques » dans lesquelles le saint est convoqué pour « authentifier » ou « justifier » une pratique liturgique ou une exigence liée à la célébration du culte, dont on lui attribue la mise en place, et qui, de ce fait, est forcément inspirée par Dieu⁴¹.

I. 2. À destination des clercs

Les normes à destination des clercs présentées par les *Vitae* concernent tout d'abord l'attitude qu'il leur faut entretenir vis-à-vis de leur fonction. Celle-ci doit être de préférence imposée ou, du moins, ne pas être désirée, d'où le motif fréquent du refus de l'épiscopat ou du presbytérat, voire du diaconat. Tous ceux qui briguent les honneurs religieux sont vus comme de mauvais clercs, des contre-modèles⁴². Cela implique que, dès cette période, la cléricature est vue comme une dignité non seulement religieuse, mais aussi publique, un titre de gloire à dimension mondaine avec un pouvoir politique (du moins local) associé plutôt qu'une responsabilité spirituelle, ce contre quoi les *Vitae* entendent lutter. Cette représentation de la course aux honneurs religieux mime celle qui peut être faite de l'ambition dans la Rome antique et de la course aux dignités politiques, et rejoint une réprobation classique portant sur ceux qui veulent gravir les échelons pour leur notoriété et non pour le bien commun.

Plusieurs Vies envisagent également la question de la chasteté, voire du célibat, des prêtres⁴³. La question, cependant, n'est jamais abordée frontalement, les textes se contentant d'insister, ainsi que nous l'avons dit un peu plus haut, sur la valeur de l'abstinence sexuelle. Tous les saints mariés qui accèdent à l'épiscopat, de fait, vivent

⁴¹ Les évêques sont, en effet, impliqués dans la mise en place des normes liturgiques. De fait, la période à laquelle ont vécu les saints de nos *Vitae* est celle à laquelle la liturgie a commencé à se fixer, du fait des progrès du christianisme (Bernard, 1998). Il n'y a cependant pas de liturgie centralisée : à l'échelon provincial, un texte doit avoir l'accord du métropolitain ou d'un concile pour avoir un usage liturgique. En tant que métropolitain, Césaire est donc qualifié pour imposer des normes.

⁴² Cf. chapitre 6 (II. 2. 2. 2).

⁴³ H. Deen (Deen, 1969), R. Gryson (Gryson, 1975) et H. Crouzel (Crouzel, 1982) proposent des synthèses sur le célibat et la chasteté des clercs dans l'Église tardo-antique. G. S. Sloyan (Sloyan, 1972) et M. Rondet (Rondet, 1988) s'arrêtent plus précisément sur les justifications bibliques à ce célibat apportées par les Pères.

comme les frères de leur épouse⁴⁴. La figure du moine-évêque, particulièrement louée dans l'hagiographie des IV^e et V^e siècles, ainsi que dans toute l'hagiographie lérinienne, et sur laquelle nous reviendrons plus loin dans ce chapitre, appuie cette figure de l'évêque chaste et célibataire.

La controverse la plus développée est l'affaire de Célidoine, évêque de Besançon, que nous avons déjà évoquée au chapitre 4 de la partie I⁴⁵. Hilaire d'Arles, comme l'explique sa *Vita*, le dépose en partie pour des raisons de morale matrimoniale (il a épousé une veuve) et à cause d'une accusation d'ordre plus juridique (il aurait condamné des gens à la peine capitale quand il était magistrat). Les deux raisons sont conformes aux lois existantes⁴⁶, ainsi que l'hagiographe, tout à sa défense d'Hilaire, le souligne. L'insistance sur le bon droit d'Hilaire, s'opposant au pape Léon (qui réhabilite Célidoine en considérant que, par manque de preuves, le jugement est trop sévère), sert non seulement à redorer l'image du saint, qui a subi critiques et humiliation, mais rappelle aussi que, comme le voulait l'évêque d'Arles, le bon prélat n'est pas celui qui a commis les fautes de l'évêque de Besançon et que le saint est parfaitement qualifié pour dire la norme, y compris face à des évêques, voire à l'évêque de Rome lui-même. Il n'est pas impossible ici, comme l'atteste ce qui suit, que l'hagiographe soutienne les prérogatives épiscopales locales, contre une forme de « centralisme normatif », en l'occurrence jugé bien indulgent. En effet, Honorat de Marseille, l'hagiographe, laisse cependant volontairement de côté les autres enjeux du conflit et, surtout, la volonté d'Hilaire de permettre à l'évêque d'Arles de décider des ordinations épiscopales dans les diocèses voisins et de convoquer des conciles en Gaule selon son gré en vertu de son ancienneté⁴⁷. Ici donc la « norme morale » sert de « tête de pont » à une revendication d'autonomie dont on connaît par ailleurs la réalité ecclésiale.

La plupart des autres normes concernant la vie des clercs proposées par les *Vitae sanctorum* se trouvent dans la *Vie de Césaire d'Arles*, en écho direct à l'action normative du saint de son vivant. Le protagoniste, comme ses hagiographes, appuie ainsi plusieurs réglementations qui concernent les clercs des rangs supérieurs⁴⁸ : les prêtres et les diacres, comme peuvent déjà le faire les évêques, doivent pouvoir prêcher lors de la messe, quitte

⁴⁴ Cf. Chapitre 6 (I. 2).

⁴⁵ Chapitre 4 (II. 3. 3. 4).

⁴⁶ Sur l'impossibilité pour les hommes mariés à une veuve d'être ordonné : Concile d'Arles IV (524), c. 3 ; Concile d'Orléans III (538), c. 6 ; Concile d'Orléans IV (541), c. 10.

⁴⁷ Pietri, 1998a, p. 224-226.

⁴⁸ Cf. n. 14 p. 337.

à utiliser des sermons tout faits que le saint diffuse, plaider pour l'insertion obligatoire de l'homélie dans la liturgie eucharistique⁴⁹. Cette autorisation correspond aux canons que le saint a lui-même fait voter lorsqu'il a réuni, en 529, le concile de Vaison II. Le canon 1 veut faire des églises rurales des petits centres de diffusion de la foi, avec un clergé de prêtres, diacres et jeunes lecteurs qui se forment auprès des clercs plus âgés pour assurer la relève. Le canon 2 est la suite du premier et rappelle que, non seulement les prêtres doivent pouvoir prêcher puisque l'enseignement est essentiel pour les fidèles, mais aussi que les diacres peuvent lire un texte si le prêtre est malade⁵⁰. Si cette décision est donc validée officiellement pour la province d'Arles et que la *Vie*, alors, vient appuyer la norme, il faut cependant noter que le vote d'adhésion n'a pas été unanime lors du concile. L'évêque de Vaison lui-même, Aletius, s'y est opposé⁵¹. La *Vita*, ainsi, quelques décennies plus tard, vient rappeler et conforter une norme liturgique qui pourrait connaître encore des opposants tout en cherchant à la répandre là où elle n'aurait pas encore lieu, d'autant plus que le texte hagiographique reprend presque exactement les mots du canon conciliaire.

Les auteurs de la *Vita* rappellent aussi les décisions prises par Césaire quant à l'âge minimal pour être diacre : 30 ans⁵². Ce chiffre s'inscrit dans la continuité des recommandations conciliaires : le concile d'Agde, de 505, au canon 17, dit qu'il faut ordonner diacres des hommes d'au moins 25 ans, et prêtres ou évêques des hommes d'au moins 30 ans. Césaire et la *Vita* à sa suite, tout en appuyant la norme conciliaire, se montrent cependant plus exigeants qu'elle. Le texte ne fait donc pas que refléter la norme, mais cherche à la déplacer et à en constituer une nouvelle par la voix du saint. Bon nombre

⁴⁹ V.Caes. I, 54. Cf. p. 337.

⁵⁰ Concile de Vaison II, c. 2 : *Hoc etiam pro aedificatione omnium ecclesiarum et pro utilitate totius populi nobis placuit, ut non solum in ciuitatibus, sed etiam in omnibus parrociis uerbum faciendi daremus presbyteris potestatem, ita ut, si presbyter aliqua infirmitate prohibente per se ipsum non potuerit praedicare, sanctorum patrum homiliae a diaconibus recitentur ; si enim digni sunt diaconi, quod Christus in euangelio locutus est, legere, quare indigni iudicentur sanctorum patrum expositiones publice recitare ?* (Nous avons trouvé bon aussi, pour le progrès de toutes les églises et pour l'utilité de tout le peuple, que non seulement dans les cités, mais aussi dans toutes les paroisses, nous permettions aux prêtres de prendre la parole, avec cette précision que si le prêtre, empêché par quelque infirmité, ne pouvait pas prêcher lui-même, les homélies des saints Pères soient lues par les diacres ; si en effet les diacres sont dignes de lire ce que le Christ a dit dans l'évangile, pourquoi les jugerait-on indignes de lire en public les commentaires des saints Pères ?)

⁵¹ Pietri, 1998b, p. 366.

⁵² V.Caes. I, 56 : *Adiecit etiam hoc, ut numquam in ecclesia sua diaconum ordinaret ante tricesimum aetatis eius annum. Verum etiam et hoc addidit, ut nec in qualibet maiore aetate umquam ordinaretur, nisi quattuor uicibus in ordine libros ueteris testamenti legerit, et quattuor nouum.* (De plus, il fit en sorte de ne jamais ordonner dans son Église un diacre de moins de trente ans. Et il ajouta encore que nul, même plus âgé, ne serait jamais ordonné, quel que fût son âge, s'il n'avait pas lu quatre fois en entier, dans l'ordre, les livres de l'Ancien Testament et quatre fois le Nouveau.)

de héros de *Vitae* entrent dans le clergé plus jeunes que cela⁵³, mais ils sont, dans ce cadre, des personnages présentés comme excessivement précoces et, plus largement, montrent que la norme que veut imposer Césaire – et même celle du concile – n'est pas encore généralisée⁵⁴.

Plus largement, les règles que Césaire fixe à ses clercs correspondent à un mode de vie monastique au sein de la cité : lecture à table⁵⁵, pas de femmes à l'évêché⁵⁶..., ce qui rejoint la description de la vie diocésaine dans la *Vie d'Augustin* pour la question des femmes⁵⁷ et dans la *Vie d'Hilaire d'Arles*, pour ce qui est de la lecture⁵⁸. Tout cela va au-delà des recommandations conciliaires (il est par exemple possible de recevoir sa sœur ou ses nièces pour un évêque⁵⁹, voire sa femme s'il était déjà marié, à condition de vivre

⁵³ Cf. chapitre 6 (I, 1).

⁵⁴ Un discours comparable apparaît dans la *Vie de Benoît* à propos de la fonction d'abbé d'un monastère. Greg., Dial. II, 2 : *Liber quippe a temptationis uitio, iure iam factus est uirtutum magister. Vnde et per Moysen praecipitur, ut leuitae a uiginti quinque annis et supra ministrare debeant, ab anno uero quinquagesimo custodes uasorum fiant. [...] Liqueat, Petre, quod in iuuentute carnis temptatio ferueat, ab anno autem quinquagesimo calor corporis frigescat. Vasa autem sacra sunt fidelium mentes. Electi ergo, cum adhuc in temptatione sunt, subesse eos ac seruire necesse est, et obsequiis laboribusque fatigari ; cum uero iam mentis aetate tranquilla calor recesserit temptationis, custodes uasorum sunt, quia doctores animarum fiunt.* (Libéré du vice tentateur, [Benoît] put à bon droit devenir maître de vertu. Nous voyons cela dans la Loi de Moïse : les lévites de vingt-cinq à cinquante ans doivent assurer le service, mais après cinquante ans, ils sont commis à la garde des choses saintes. Il est évident, Pierre, que quand on est jeune, la tentation de la chair est à son plus haut degré ; après la cinquantaine, la température baisse. Les choses saintes sont les âmes des fidèles. Il convient que les élus, lorsqu'ils sont encore tentés, soient soumis à un service, à de grandes manœuvres éreintantes ; mais quand la chaleur de la tentation est tombée, quand est venue dans l'esprit la paix de l'âge, ils sont gardiens des choses saintes, car ils deviennent docteurs des âmes.)

⁵⁵ V.Caes. I, 62 : *Ad prandium uero et ad cenam mensae suae sine cessatione cotidie legebatur, ut uterque interior exteriorque homo satiatu refectioe duplici laetaretur.* (Au déjeuner et au dîner on lisait chaque jour sans interruption à sa table, pour que l'homme intérieur et l'homme extérieur, rassasiés tous deux de nourriture, se réjouissent également.)

⁵⁶ V.Caes. I, 62 : *Mulieres tamen intra domum ecclesiae non ad salutandum, non qualibet causa, nec religiosae, nec propinquae, ancillae, nulla omnino feminarum introeundi habuit licentiam. Et uere sancta, cauta et perfecta consuetudo, ut abscondatur omnis occasio maligna siue sinistra suspicio.* (Cependant il ne laissa pas les femmes venir à l'évêché, que ce soit pour le saluer ou pour toute autre raison, et il n'autorisa absolument aucune femme, religieuse, proche ou servante, à y pénétrer. Et c'est vraiment une sainte coutume, prudente et parfaite, pour supprimer toute occasion de mal et toute fâcheuse suspicion.)

⁵⁷ V.Aug. 26: *Feminarum intra domum eius nulla unquam conuersata est, nulla mansit, ne quidem germana soror, quae uidua Deo seruiens multo tempore usque in diem obitus sui praeposita ancillarum Dei uixit, sed nec fratris sui filiae, quae pariter Deo seruebant; quas personas sanctorum episcoporum concilia in exceptis posuerunt.* (Il ne se trouva jamais aucune femme dans ses murs ; aucune n'y demeura, pas même sa propre sœur qui vécut, veuve, longtemps au service du Seigneur, comme supérieure à vie d'un couvent de religieuses servant Dieu. Pas même les filles de son oncle, ni les filles de son frère qui étaient également au service de Dieu, toutes personnes que les conciles des saints évêques avaient mises dans les exceptions possibles.)

⁵⁸ V.Hil.Arel. 15 : *Cibum sine lectione non sumpsit ; ab eodem in ciuitatibus ista est inuenta primitus consuetudo.* (Jamais il ne prit de nourriture sans lecture ; c'est lui qui le premier fit entrer cet usage dans les cités.)

⁵⁹ Par exemple, concile de Carthage III (397), c. 17 : *Vt cum omnibus omnino clericis extraneae feminae non cohabitent, sed solae matres, auiae et matererae, amitae, sorores et filiae fratrum aut sororum, et quaecumque ex familia domestica necessitate, etiam antequam ordinarentur, iam cum eis habitabant, uel si filii eorum iam ordinatis parentibus uxores acceperunt, aut seruis non habentibus in*

chastement⁶⁰), vise à prévenir les rumeurs⁶¹ ainsi qu'à rapprocher les clercs des moines et s'inscrit dans un discours de propagande en faveur de l'éthique monastique sur lequel nous reviendrons dans le deuxième grand point de ce chapitre. Les textes hagiographiques qui abordent cette question vont donc bien plus loin que les normes et, en donnant la liste des avantages qu'ont les saints à appliquer ces règles plus sévères, visent donc à en imposer une plus radicale.

I. 3. À destination des moines

Comme nous l'évoquions au chapitre 4 de la partie II, les Vies d'abbés prennent parfois la forme d'un redoublement plus imagé de la Règle, en particulier la *Vie des Pères du Jura* dont le vrai titre est *Vita uel regula*. Toutefois, contrairement aux Règles qui prennent la forme de listes, les Vies proposent de montrer aux moines lecteurs ou auditeurs quelles sont les normes de comportement qu'ils doivent suivre grâce à des vignettes mettant en scène un bon moine, qui est parfois le saint, ou, plus souvent un mauvais moine, amené à se corriger. En un sens ici, la *Vita* est le contrepoint de la *Règle* : elle en présente un cas concret d'intériorisation parfaite et d'« actualisation », indiquant qu'obéir à la règle est possible, mais qu'il s'agit là d'une voie (de « la » voie monastique) de sanctification. On se souviendra d'ailleurs que les premiers mots de la *Règle* de Benoît mettent en évidence « le labeur d'obéissance » (*oboedientiae laborem* [Reg. Prol. 1]).

domo ducant, aliunde ducere necessitas fuerit. (Que les femmes extérieures n'habitent pas sous le même toit que les clercs, à l'exception des femmes suivantes : leurs mères, leurs grand-mères, leurs tantes maternelles et paternelles, leurs sœurs et les filles de leurs frères et sœurs ainsi que tout autre femme de la famille qui habitait avec eux pour les nécessités domestiques avant même leur ordination ; les épouses de leurs fils, s'ils se marient après l'ordination de leur père ; celles des esclaves qui n'ont pu en avoir une venant de la maisonnée et pour qui il est nécessaire d'épouser une femme venant d'ailleurs.)

⁶⁰ Concile de Tours II (567), c. 13 : *Episcopus coniugem ut sororem habeat et ita conuersatione sancta gubernet domum omnem tam ecclesiasticam quam propriam, ut nulla de eo suspicio quaqua ratione consurgat. Et licet Deo propitio clericorum suorum testimonio castus uiuat, quia cum illo tam in cella quam, ubicumque fuerit, sui habitant eumque prosequuntur et presbiteri et diaconi uel deinceps clericorum turba iuniorum Deo adiutore conuersantur.* (Que l'évêque considère sa femme comme sa sœur, et qu'il gouverne sa maison - celle de l'église et la sienne propre - en se conduisant si saintement qu'aucun soupçon d'aucune sorte ne s'élève contre lui. Et même si, grâce à Dieu, il vit chastement au témoignage de ses clercs puisque ceux-ci habitent avec lui et l'accompagnent dans sa chambre et partout où il se trouve, et que prêtres et diacres, plus la troupe des jeunes clercs, vivent avec lui).

⁶¹ C'est au moins le cas dans la *Vie d'Augustin* puisque le saint a vécu avec une femme avant de se convertir.

I. 3. 1. Ascèse et modération

Une bonne partie de ces anecdotes peignent des moines qui ne respectent pas l'ascèse, et surtout l'ascèse alimentaire, que les Règles imposent⁶². Ainsi, dans la Vie des Pères du Jura, l'on retrouve le problème des moines gloutons, amateurs d'une nourriture trop riche, que Lupicin, à la demande de Romain, doit châtier pour qu'ils reprennent goût à la sobriété : il mélange leurs mets délicieux pour en faire de la bouillie, afin de faire disparaître tout plaisir gustatif lors du repas⁶³.

La scène, importante par sa dimension normative puisqu'elle fait écho à un travers régulier des moines⁶⁴, est reprise par Grégoire de Tours dans sa propre *Vie de Lupicin et Romain* :

Arrivant à midi, alors que les frères étaient encore aux champs, il entra dans la maison où l'on faisait cuire les mets pour les restaurer ; il vit un grand service de plats divers ainsi qu'un considérable assortiment de poissons et se dit en lui-même : « Il n'est pas convenable que des moines, se vouant à une vie de retraite, jouissent d'un luxe aussi inapproprié. » Et aussitôt, il ordonna de préparer un grand chaudron. Quand, placé sur le feu, celui-ci se mit à bouillir, il y jeta pêle-mêle tous les mets qu'ils avaient préparés, poissons aussi bien qu'herbes et légumes, et tout ce qui avait été destiné au repas des moines, en disant :

⁶² Par exemple, *Règle du Maître* XXVI : *Sufficere namque credimus ad refectioem cottidianam tam sextae quam nonae omnibus mensis cocta duo pulmentaria et tertium quodcumque fuerit crudum cum pomis. Medius panis pensans libram singulis fratribus in die sufficiat secundum formam diuinae dispensationis, cum medium panis caelestis corbus Paulo seruo Dei cottidie uescendum parauerit.* (Cependant, nous croyons qu'il suffit à toutes les tables pour le repas quotidien, qu'il ait lieu à sexte ou à none, de deux plats cuits et d'un troisième consistant en crudités quelconques avec des fruits. Un demi-pain pesant une livre doit suffire à tous les frères pour la journée, selon l'exemple donné par la divine providence, quand un corbeau procura chaque jour à Paul, le serviteur de Dieu, un demi-pain céleste à manger.) ou *Règle de saint Benoît*, XXXVIII : *Sufficere credimus ad refectioem cottidianam tam sextae quam nonae, omnibus mensis, cocta duo pulmentaria, propter diuersorum infirmitatibus, ut forte qui ex illo non potuerit edere ex alio reficiatur. Ergo duo pulmentaria cocta fratribus omnibus sufficiant et, si fuerit unde poma aut nascentia leguminum, addatur et tertium. Panis libra una propensa sufficiat in die, siue una sit refectio siue prandii et cenae : quod si cenaturi sunt, de eadem libra tertia pars a cellarario seruetur reddenda cenandis.* (Nous croyons qu'il suffit à toutes les tables pour le repas quotidien, qu'il ait lieu à sexte ou à none, de deux plats cuits, en raison des diverses infirmités, pour que celui qui ne peut manger de l'un, fasse son repas de l'autre. Donc deux plats cuits suffiront à tous les frères ; et s'il y a moyen d'avoir des fruits ou des légumes tendres, on en ajoutera un troisième. Une livre de pain bien pesée suffira pour la journée, qu'il y ait un seul repas ou déjeuner et souper. Si l'on doit souper, le cellérier gardera le tiers de cette même livre pour le rendre au souper.)

⁶³ V.Patr.Iur. 36-40. Cf. passage cité et commenté p. 510.

⁶⁴ B. Caseau (Caseau, 2008) insiste sur l'ancienneté du thème du moine glouton qui remonte aux débuts du mouvement monastique.

« Que les frères se sustentent à présent de cette bouillie, car ils ne doivent pas s'adonner à des délices qui les écartent du service divin. » Ceux-ci, dès qu'ils en furent informés, le prirent fort mal. Douze hommes, s'étant concertés, quittèrent les lieux, enflammés de colère, et s'en allèrent, errant dans les solitudes à la recherche des plaisirs du siècle⁶⁵.

La mention du départ de douze « mauvais moines » (chiffre qui renvoie à l'inversion du collège apostolique) souligne clairement que cette « norme » n'est pas simplement alimentaire, mais conditionne la juste perception du *propositum monasticum*. L'hagiographe supprime pourtant les circonstances qui amènent Lupicin à agir ainsi – le relâchement constaté par son frère – pour se concentrer sur l'essentiel : la correction des moines qui vivent dans l'excès. Mais il fait intervenir Romain à la fin de l'anecdote, qui demande des comptes à Lupicin :

Cela fut aussitôt révélé dans une vision à Romain, car la miséricorde divine ne voulut pas cacher ce qui s'était passé. Aussi, au retour de l'abbé dans son monastère, il lui dit : « S'il devait en être ainsi, que ton voyage eût pour résultat la dispersion des frères, plutôt au ciel que tu ne fusses pas arrivé auprès d'eux ! » À cela, il répondit : « Ne prends pas mal, très cher frère, ce qui s'est passé. Car, sache-le, l'aire du Seigneur a été purifiée : le froment seul a été conservé dans le grenier et la paille a été jetée dehors ». - « Plût au ciel, répliqua-t-il, que pas un seul d'entre eux ne s'en fût allé ! Mais dis-moi, je t'en prie, combien sont partis ». L'autre répondit : « Douze hommes arrogants et orgueilleux, en qui Dieu n'habite pas. » Alors Romain, en larmes, dit : « Je crois, en considérant la miséricorde divine, qu'il ne séparera pas non plus ceux-là de son trésor, mais qu'il les rassemblera et comptera parmi ses gains ceux pour lesquels il a daigné souffrir ». Et ayant prié

⁶⁵ V.Patr. I, 3 : [...] *accedens meridiae, cum adhuc fratres in agro essent, ingressus est domum, in quo cibi coquebantur ad reficiendum; uiditque diuersorum ferculorum apparatus magnum pisciumque multitudinem adgregatam, dixitque in corde suo: "Non est dignum, ut monachi, quorum uita solitaria est, tam ineptis utantur sumptibus". Et statim iussit praeparari aeneum magnum. Cumque locatus super ignem feruere coepisset, posuit in eo cunctos simul, quos parauerant cibos, tam pisces quam holera siue legumina, uel quicquid ad comedendum monachis destinatum fuerat, dixitque: "De his pultibus nunc reficiantur fratres, nam non diliciis uacent, quae eos a divino impediunt opere". Quod illi cognoscentes, ualde moleste tulerunt. Tamen duodecim uiri, habito consilio, iracundia inflammati, reliquerunt locum et abierunt per deserta uagantes et ea quae erant saeculi delectabilia inquerentes.*

pour eux, il obtint qu'ils rentrent en grâce auprès de Dieu tout-puissant⁶⁶.

Le pardon des moines repentis est un ajout significatif du point de vue normatif ; toute erreur est possible, mais il faut savoir accepter la correction et la figure du saint propose à la fois l'affirmation de la norme et le sens de la réintégration finale : ce n'est pas la vertu (retrouvée peut-être) des mauvais moines qui les réintègre mais l'intercession du saint ; la figure du saint patron se substitue ici immédiatement à celle du saint abbé.

Viventiole, dans la *Vie des Pères du Jura*, critique aussi, de manière plus générale, tous ceux qui useraient d'un confort excessif :

On ne voyait jamais à cette époque un frère, envoyé au dehors par son abbé pour telle ou telle raison -, et j'ai honte de le relater et de le dire maintenant que partout sont battues en brèche les premières institutions - se faire porter, lui un être pourvu de sens et un bipède, par un cheval, un quadrupède : chacun se contentait de l'appui d'un bâton, comme de la galette grossière et substantielle du monastère⁶⁷.

La comparaison entre le passé, pourtant pas si lointain, et le présent vise à inciter les moines actuels à se repentir de ne pas être aussi courageux que leurs prédécesseurs et à leur rappeler la règle d'origine ; la figure du saint devient ainsi l'incarnation d'un *mos maiorum* ascétique, proche de la racine même du mouvement monastique qu'il fait revivre dans un présent marqué par le relâchement ; ainsi dans la suite des temps, la *Vita* peut agir de même : en la lisant, les moines qui seraient tentés d'assouplir la Règle réentendent la voix du « père » et peuvent revenir à l'authenticité de leur *propositum*.

⁶⁶ V.Patr. I, 3 : *Reuelatumque est statim per uisum Romano, nec ei uoluit diuina miseratio rem actam occultare. Regresso quoque abbate ad monasterium, dicitque ei: Si sic futurum erat, ut ad dispersionem fratrum abires, utinam nec accessisses ad eos". Cui ille: "Noli", inquit, "moleste ferre, frater dilectissime, quae acta sunt. Nam scias, purgatam esse aream Domini, et triticum tantum reconditum in horreo, paleas autem eiectas esse foris". Et ille: "Utinam nullus abscessisset ex his! Sed nunc indica, quaeso, mihi, quanti exinde abierunt". Qui respondit: "Duodecim uiri cotornosi atque elati, in quibus Deus non habitat". Tunc Romanus cum lacrimis ait: "Credo in illo diuinae miserationis respectu, quia nec illos separabit a thesauro suo, sed congregabit eos et lucri eos faciet, pro quibus pati dignatus est". Et facta pro his oratione, obtenuit, ut reuerterentur ad gratiam omnipotentis Dei.*

⁶⁷ V.Patr.Iur. 113 : *Non illo usque tempore frater ab abbate foras ob causam aliquam destinatus - quod nunc quoque, refragatis ubique institutionibus, referre pudet ac dicere - sensibilis ac bipes quadrupedi inuectus est equo, sed sufficebat cuique cum sustentatione baculi grossior fortiorque monasterii tortula.*

Mais c'est cependant l'inverse, la trop forte ascèse, qui fait l'objet du plus de jugements et face à laquelle un discours normatif, en faveur de la modération, est tenu, signe que les *Vies* ne visent pas à provoquer l'admiration devant une sainteté inatteignable et effrayante dans sa radicalité, mais à obtenir, dans un cadre ouvertement donné comme ascétique, un juste équilibre entre ce qui est ascèse et ce qui serait finalement acte d'orgueil dans un héroïsme mal placé ; dans ce cadre évidemment c'est le modèle radical des austérités cruelles présentes dans certaines vies qui est remis en question, le genre dialoguant avec lui-même.

C'est le problème qui touche plusieurs héros de Vies de notre corpus : Césaire, dans ses jeunes années à Lérins, ce qui entraîne son exclusion du monastère⁶⁸, Paterne, qui se fait réprimander par son abbé⁶⁹, Benoît qui doit accepter la nourriture qu'un prêtre

⁶⁸ V.Caes. I, 6-7 : *Mox hac cura seposita, ita desiderata se tandem legendi, psallendi, orandique et uigilandi assiduitate mactauit, ut adolescentiae corpus inualidum, quod palpare potius quam debilitari decuerat, effecerit crucis nimietate curuatum pariter et confractum : ita ut de exigua holeris seu pulticulae coctione, quam sibi dominico die parabat, usque in alia dominica uictum traheret. Haec igitur in exordiis meritorum eius bona fulserunt quae sequenti uita multiplicibus sunt augmentata uirtutibus. Robur namque carnis atteruit, ut uirtutem spiritus spei ac fidei soliditate firmaret ; et, ut ait Apostolus, triumphans de se sibi, ut coronari mereretur euincens interioris hominis exteriora transscripsit, et praeclarae mentis imperiis rebellia corporis incitamenta abiecit. Post haec tamen stomacho fatiscente typum quartanae febris incurrit. Cumque de infirmitate ipsius abba sanctus grauiter turbaretur, et inter magistrum atque discipulum quemadmodum esset aegritudo diuisa, ut ille animo laboraret, hic corpore, respiceretque sanctus pater in coenobio nullum eidem remedium posse praestari, ubi etiam si medicus adesset, feruens ad spiritalia pueri consuetudo nihil sibi pateretur de abstinentiae frenis et uigiliarum rigore laxari ; iubet eum, immo cogit beatissimus abba ad ciuitatem Arelatensem causa recuperandae salutis adduci. (Sitôt débarrassé de ce souci, il se mortifia tant par son application à la lecture, à la psalmodie ainsi qu'à la prière et aux veilles que son faible corps de jeune homme, qu'il aurait convenu de flatter plutôt que d'affaiblir, finit par être à la fois courbé et abattu sous le poids excessif de la croix. Par exemple, d'une petite portion de légumes ou de bouillie qu'il se faisait cuire le dimanche, il tirait sa subsistance jusqu'au dimanche suivant. Ainsi, dès le début, ses mérites ont resplendi, eux qui au cours de sa vie se sont accrus de multiples vertus. En effet, il détruisit la robustesse de la chair pour fortifier par la fermeté de sa foi et de son espérance la vigueur de l'esprit ; et, selon la parole de l'Apôtre, triomphant de lui-même pour mériter d'être couronné vainqueur, il aliéna l'homme extérieur au profit de l'homme intérieur et rejeta les incitations rebelles du corps par la volonté d'un esprit supérieur. Cependant, à la suite de cela, son estomac s'affaiblissant, il fut pris d'un accès de fièvre quarte. Le saint abbé était sérieusement inquiet de sa faiblesse et la maladie était en quelque sorte partagée entre le maître et le disciple, le premier souffrant dans son esprit, le second dans son corps. Le saint père se rendait compte qu'on ne pouvait lui procurer aucun remède dans le monastère où, même s'il y avait eu un médecin, la ferveur habituelle du jeune homme pour les choses spirituelles n'aurait en rien souffert de se relâcher du frein de l'abstinence ni de la rigueur des veilles. Aussi le bienheureux abbé lui ordonne-t-il et même le contraint de se laisser conduire à Arles pour y recouvrer la santé.)*

⁶⁹ V.Pat. 9 : *Quod abbas suus inspiciens ultra propositum regulae, uelut impatientem equum acriter excurrentem per inposita freni pondera ad moderata eum reuocauit ieiunia, imperans ut nec reclausus esset tam ardue neque uirorum conspectu uel conloquio se fraudaret, insuper et cellulas quas ipse instruxerat in carro uicibus uisitaret. (Son abbé, voyant qu'il allait au-delà du mode de vie recommandé par la règle, comme à un cheval impatient qui galope violemment, voulut lui imposer un frein et lui ordonna de modérer ses jeûnes, lui intimant de ne pas se recluir si fortement et ne pas refuser la vue ou la conversation des hommes, mais plutôt de visiter tour à tour en chariot les cellules de ceux qu'il avait lui-même convertis).*

lui apporte, sur signe divin, le jour de Pâques⁷⁰. Tous, plus tard dans leur vie, sont amenés à une ascèse moins stricte et plus proche de la Règle bien que les hagiographes soulignent que, du fait de leur sainteté, ils peuvent supporter bien plus que le reste des moines⁷¹, mais que ce qui est valable pour le saint (et qui témoigne de son élection particulière donc du fait qu'il est, lui, « le saint ») ne saurait être transposé aux autres qui doivent vivre de son exemple et non chercher à rivaliser avec lui (ce qui serait à la fois présomptueux et dangereux, car ils ne bénéficient pas de la même élection).

La Vie des Pères du Jura s'attarde sur le cas d'un moine qui applique une ascèse alimentaire si forte qu'il est presque mort :

C'était environ la septième année qu'il ne prenait plus d'autre nourriture que les miettes de pain restées sur les tables des moines : après le repas des frères, il les ramassait d'un plumeau diligent, il les humectait d'un peu d'eau, et il les mangeait le soir. Dans un dessein

⁷⁰ Greg., Dial. II, 1 : *cuidam presbitero longius manenti, qui refectioem sibi in paschali festiuitate parauerat, per uisum Dominus apparere dignatus est, dicens : « Tu tibi delicias praeparas, et seruius meus illo in loco fame cruciatur. » Qui protinus surrexit, atque in ipsa sollemnitate paschali cum alimentis, quae sibi parauerat, ad locum tetendit, et uirum Dei per abrupta montium, per concaua uallium, per defossa terrarum quaesiuit, eumque latere in specu repperit. Cumque oratione facta et benedicentes omnipotentem Dominum consedisent, post dulcia uitae conloquia is qui aduenerat presbiter dixit : « Surge, et sumamus cibum, quia hodie Pascha est. » Cui uir Dei respondit, dicens : « Scio quod Pascha est, quia uidere te merui. » Longe quippe ab hominibus positus, quia die eodem paschalis esset sollemnitas ignorabat. Venerabilis autem presbiter rursus adseruit, dicens : « Veraciter hodie resurrectionis dominicae paschalis dies est. Abstinere tibi minime congruit, quia et ego ad hoc missus sum, ut dona omnipotentis Domini pariter sumamus. » Benedicentes igitur Deum, sumpserunt cibum. Expleta itaque refectioem et conloquio, ad ecclesiam presbiter recessit. (Assez loin de là habitait un prêtre qui s'était préparé un repas pour la fête de Pâques. Dieu voulut bien lui apparaître en vision et lui dire : « Tu te prépares des choses délicieuses, et mon serviteur, à tel endroit, est torturé par la faim. » Aussitôt le prêtre se leva, et, en pleine fête de Pâques, avec les mets qu'il s'était préparés, il se dirigea vers cet endroit. Il chercha l'homme de Dieu à travers les cimes abruptes, à travers les ravins des vallées, à travers les excavations des terres, et il le trouva caché dans sa grotte. Ils prièrent, bénirent Dieu tout-puissant, s'assirent, et après de doux entretiens sur la vie, le prêtre qui était venu se mit à dire : « Allez ! Mangeons ! Car aujourd'hui, c'est Pâques. » L'homme de Dieu lui répondit : « Je sais bien que c'est Pâques, puisque j'ai l'honneur de vous voir. » Loin des hommes, il ignorait que ce fût la solennité de Pâques. Le vénérable prêtre insista : « Sérieusement, aujourd'hui c'est la Résurrection du Seigneur, le jour de Pâques. Cessez de jeûner ! Ce n'est plus du tout de saison ! Je suis bel et bien envoyé pour que nous prenions ensemble les dons du Seigneur tout-puissant. » Ils bénirent Dieu et déjeunèrent. Le repas fini, et la causerie, le prêtre revint à son église.)*

⁷¹ Par exemple, V.Patr.Iur. 66 : *Nam cum nullus in Condatescensi praesertim coenobio hodie usque in Christi nomine de animali quicquam, exceptis lactibus, aut de alitibus, praeter ouis, infirmans dumtaxat, audeat degustare, iste tamen saepissime ne stillam quidem olei aut lactis puliculae saltim suae permisit infundi. Vinum enim a monachali professione nunquam coactus est uel leuiter praelibare ; nam et aquam ipsam octo circiter annis ante transitum ne utcumque degustaret abstinuit. (Car si, pour l'amour du Christ, personne, au monastère de Condat surtout, n'ose aujourd'hui encore goûter aux aliments d'origine animale, sauf le lait, ou aux produits de la basse-cour, sauf les oeufs - à condition qu'il soit malade -, Lupicin, lui, refusait le plus souvent que l'on mît, même dans sa bouillie, la moindre goutte d'huile ou de lait. Quant au vin, jamais, depuis qu'il eut fait profession de l'état monastique, on ne put le contraindre à y toucher, fût-ce du bout des lèvres ; l'eau même, il s'abstint d'y goûter sous aucun prétexte durant les huit dernières années de sa vie environ.)*

salutaire, le bienheureux Ancien vint, dit-on, à son aide, et le secourut par une sorte de médication si délicate qu'il n'eut jamais l'air, en quoi que ce soit, de blâmer, voire de censurer publiquement l'abstinence excessive de cet homme⁷².

Son abbé, Lupicin, doit alors employer la ruse pour le convaincre de s'alimenter mieux. Il l'amène au soleil, fait semblant de souffrir des mêmes douleurs que lui pour l'encourager à bouger ses membres engourdis puis lui prépare une mixture de pain, vin et huile qu'il lui ordonne d'absorber, en lui montrant l'exemple, au nom de l'obéissance qu'un moine doit à l'abbé :

Allons, très doux frère, renonce à ta volonté propre, à tes rigueurs et, si tu répugnes à obéir, que du moins un exemple ne te heurte pas. Ce que tu me verras faire, ajoute-t-il, tu dois le faire aussi, il n'y a pas de doute, au nom de l'obéissance, qu'aucune discussion ne saurait annuler : ainsi le veut la Règle⁷³.

Lupicin rompt donc son ascèse habituelle pour pousser le moine à retrouver la santé et en même temps donne l'exemple (*quod me facturum facturus es*) de la manière dont le lecteur doit adapter les données qu'il trouve dans la *Vita* à sa propre condition. Au bout de trois jours de ce traitement, le moine récupère de la force et peut commencer à participer au travail manuel du monastère, en l'occurrence l'entretien du jardin, et le lecteur comprend, dans une logique métalittéraire, comment il peut tirer parti de sa lecture.

La morale de cette histoire est d'ailleurs donnée à la fin : il faut pour les moines éviter à tout prix l'orgueil dans l'excès et maintenir une voie médiane entre la négligence et la démesure :

Bref, dans l'espace d'une semaine environ il le fit renoncer à ce qui nourrissait sa vanité et, dès cet instant, lui rendit si bien la vie, quand

⁷² V.Patr.Iur. 72 : *Siquidem septimana circiter uertebatur annorum ex quo nihil praeter mensarum monachalium micas, diligenti post refectionem fratrum pinnaculo conscopatas atque aqua modica madefactas, edebat in uespera. Huic beatus senior consilio salutari succurrens, ita medicabili quadam elegantia dicitur subuenisse ut non tamen abstinentiam uiri nimiam aut reprehendere saltim aut notare forsitan uideretur in aliquo.*

⁷³ V.Patr.Iur. 75 : *Veni, dulcissime frater, et uoluntatis propriae rigore seposito, si forte taedet imperium, saltim non frangat exemplum. Quod me facturum, inquit, uidebis, procul dubio ex oboedientia, inretractabili utique discussione, iudicio facturus es regulari.*

il était à deux pas du tombeau, que ce frère vécut ensuite de nombreuses années encore, témoignant par sa survie et son activité du pouvoir miraculeux et de la charité de ce Père. C'est ainsi que celui-ci, par un exemple évident et divin, enseigna clairement que personne, dans la vie religieuse qu'il a embrassée, ne doit marcher parmi les escarpements de la droite ou parmi les déclivités de la gauche, mais au milieu, suivant la direction donnée par la voie royale⁷⁴.

Viventiole rend donc explicite que cette histoire a vocation de rappeler la conduite à suivre aux moines qui liront la Vie, en complément de la Règle, et est un passage à visée normative, mais qui repose sur un mécanisme de lecture opposant pour mieux les réunir deux figures du saint : parce qu'il est « le saint », il peut, lui, accéder à des austérités qui dépassent les forces du commun des moines, mais ces austérités ne sont pas à copier « à la lettre », mais dans leur esprit. Or cet esprit, le saint rappelle que c'est avant tout l'esprit de la Règle ; ainsi le saint « autorise » la Règle comme norme supérieure à tout y compris à la présomption personnelle à la sainteté : on ne deviendra saint que par l'obéissance à la Règle⁷⁵.

I. 3. 2. Sortir du monastère

Les moines doivent, selon la plupart des Règles, rester autant que possible au sein du monastère⁷⁶. Un certain nombre de Vies dépeignent des frères envoyés en mission, mais toujours avec l'accord de leur abbé. Ces moines à l'extérieur sont tenus de suivre des règles spécifiques. C'est ce sur quoi insiste Grégoire le Grand dans la Vie de Benoît : « L'usage du monastère était que si les frères sortaient pour quelque course, ils devaient

⁷⁴ V.Patr.Iur. 77 : *Quid multis morer ? Intra unam circiter ogdoadam, ita, uanitatit uiuificatione seposita, iam iamque sepe liendum reddidit uiuum, ut per annos postea multos et uirtutis et caritatis eius testimonio superstes atque efficax uixerit frater. Itaque perspicuo diuinoque exemplo perdocuit neminem in arrepto proposito ardua dextrae aut procliuia laeuae, sed mediam uiae regiae debere incedere disciplinam.*

⁷⁵ Sur la diffusion et la multiplication des Règles en Occident à notre période, voir Biarne, 1984 ; Biarne, 1998 ; Vogüé, 2003a ; Vogüé, 2003b. Après un premier monachisme qui amène des structures semi-collectives semblables à des laures (Marmoutier, les premières installations du Jura...), les monastères s'organisent en communautés cénobitiques autour d'une Règle. Il y a cependant une multitude de Règles aux V^e et VI^e siècles, la plupart ne valant que pour un ou deux monastères. Chaque nouvelle fondation semble appeler sa propre Règle. Les textes s'inspirent cependant les uns des autres (la Règle de Benoît est très proche de la Règle du Maître par exemple) et s'inspirent des écrits monastiques largement diffusés, comme l'œuvre de Jean Cassien.

⁷⁶ Le contrôle occidental existe aussi en Orient (Fauchon-Claudon, 2019).

s'abstenir de manger et de boire hors du monastère. Ce point de l'observance était suivi scrupuleusement⁷⁷ ». Certains frères dérogent à la règle et prennent un repas chez une femme, pourtant qualifiée de pieuse, à l'extérieur. Benoît, alors, a immédiatement connaissance de leur faute :

Une fois rentrés au monastère, tardivement, ils demandèrent au Père sa bénédiction selon l'usage. Aussitôt celui-ci questionne : « Où avez-vous mangé ? » - « Nulle part », disent-ils. - « Pourquoi mentir ainsi ? N'êtes-vous pas entrés chez telle femme ? N'avez-vous pas mangé ceci et cela ? N'avez-vous pas bu tant de fois ? » Comme le vénérable Père leur indique l'hôtesse, le menu, le nombre de rasades, ils reconnaissent tout ce qu'ils ont fait et tombent tout penauds à ses pieds, avouant leur incorrection. Celui-ci leur remet aussitôt leur faute, sachant bien qu'on ne les reprendra plus à se conduire mal loin de lui, du moment qu'ils le savent présent en esprit⁷⁸.

Les moines, donc, ne commettront plus le même manquement à la règle et les lecteurs sont incités à en faire autant pour ne pas prendre exemple sur des frères réprimandés par le saint lui-même. L'opposition *in absentia/in spiritu praesens* construit ici la grille de lecture : la Règle est présence spirituelle du saint, qui, par la Règle, voit ce que font ses « fils » ; respecter la Règle est donc « se mettre sous le regard du saint » afin qu'il authentifie la conduite de ses moines comme digne de lui. La vignette est redoublée au chapitre suivant (chap. 13) par le repentir dont doit faire preuve un laïc⁷⁹ qui avait l'habitude de venir au monastère à jeun et qui se laisse entraîner à une collation par un compagnon de route, signe que ce qui vaut pour les moines, vaut également pour ceux qui fréquentent les moines et entendent profiter de leur expérience spirituelle : même si

⁷⁷ Greg., Dial. II, 12, 1 : *Mos etenim cellae fuit, ut quotiens ad responsum aliquod egrederentur fratres, cibum potumque extra cellam minime sumerent. Cumque hoc de usu regulae sollicite seruarietur [...]*.

⁷⁸ Greg., Dial. II, 12, 2 : *Cumque iam tardius ad cellam redissent, benedictionem patris ex more petierunt. Quos ille protinus percontatus est, dicens : « Vbi comedistis ? » Qui responderunt, dicentes : « Nusquam ». Quibus ille ait : « Quare ita mentimini ? Numquid illius talis feminae habitaculum non intrastis ? Numquid hos atque illos cibos non accepistis ? Numquid tot calices non bibistis ? » Cumque eis uenerabilis pater et hospitium mulieris et genera ciborum et numerum potionum diceret, recognoscentes cuncta quae egerant, ad eius pedes tremefacti ceciderunt, se deliquisse confessi sunt. Ipse autem protinus culpam pepercit, perpendens quod in eius absentia ultra non facerent, quem praesentem sibi esse in spiritu scirent.*

⁷⁹ Sur les laïcs proches des monastères, voir Lavergne, 2011 ; Bodin, 2013 ; Gaillard, 2015. Ce phénomène, qui se développe mais n'est pas entièrement codifié en dehors de ce que les Règles prévoient pour l'accueil de ces gens qui ne sont pas moines, est le lointain ancêtre du tiers-ordre.

nous sommes encore loin des « tiers-ordres », ce passage souligne qu'il existe une « sphère monastique » (au sens à la fois géographique et spirituel) dont la Règle est la porte d'entrée.

Mais si les règles liées aux sorties n'étaient pas respectées dans les anecdotes dont nous venons de parler, les sorties concernées, elles-mêmes, étaient autorisées. Cependant, ces Vies de moines abordent aussi la question des départs des moines ou des sorties non autorisées, condamnées par les conciles⁸⁰. Le fait que des frères puissent quitter le monastère pour retourner à la vie dans le monde n'est pas une réalité que les *Vitae* cherchent particulièrement à cacher. C'est le cas, par exemple, des moines réprimandés par Lucipin pour avoir fait preuve de trop de gourmandise. Toutefois, ces frères qui s'en vont sont montrés comme de mauvais moines, prétentieux et précieux et leur nombre de Douze souligne la valeur de contre-témoignage aux yeux du monde que leur inconduite diffuse ; ainsi le moine qui se soustrait à la Règle fautive doublement : contre la Règle d'abord évidemment mais aussi contre le devoir de charité car il devient pour les autres source de « scandale ».

Certaines tentatives de départ sont traitées avec plus de détails. Dans la *Vie de Lupicin*, au chapitre 79, alors que le saint veille, deux frères projettent de s'enfuir :

Toi, disait l'un, emporte d'ici mon sarcloir et ma hache, et j'irai retirer avec précaution de ton lit ta couverture et ton capuchon ; ainsi, après avoir plié bagage et tout emporté, nous nous rendrons chacun de notre côté à tel et tel endroit, où nous nous retrouverons⁸¹.

Le saint les surprend, leur parle et, modèle d'abbé, prie pour eux en les enveloppant de son affection paternelle, ce qui les amène à regretter leur geste et à rester :

Sous l'action divine, le Ministre du mal est chassé de leur âme : priant et invoquant le nom du Christ, les deux frères multiplient les signes de croix sur leur poitrine et sur leurs yeux, puis, craintifs et tremblants, ils reviennent à leur cellule ; sous le coup de la frayeur et de la honte, ils n'osent même pas s'entretenir, ni souffler mot de ce qui

⁸⁰ Concile d'Orléans I (511), canon 19.

⁸¹ V.Patr.Iur. 79 : *Tu, inquit unus, exinde meum sarculum ac securem, at ego ex lectulo cautius sagellum tuum extraham uel cucullam, et in loco illo atque illo, conuasatis omnibus et extractis, mutuo coniungamur aduentu.*

vient d'arriver ; leur seul espoir de pardon, c'est qu'un Père aimant a vu quel supplice était pour eux leur propre confusion⁸².

Une scène comparable se produit quelques chapitres plus loin. Trompé par le diable et gonflé d'orgueil, un moine habituellement saint s'enfuit en cachette du monastère et fait route jusqu'à Tours. Quand il entre dans le sanctuaire consacré à Martin, le diable jubile, ce qui lui fait prendre conscience de son erreur :

Mais voilà que soudain un des énergumènes, accourant vers lui, s'écrie tout joyeux : « Voici un moine qui nous appartient de plein droit », et, l'appelant par son nom : « Comment va Datif, notre compagnon ? ». Comme celui-ci, frappé de stupeur, s'afflige d'avoir été joué par le diable et pousse de profonds gémissements, le possédé ajoute : « Tu es devenu ma monture et, par cette tentation, je t'ai bien dompté ; vivons désormais ainsi ». Le moine se hâte de prier, revient et, prosterné, supplie qu'on le reçoive à nouveau au monastère ; désormais, prudent et diligent, soutenu par le secours divin, il veille, avec plus de clairvoyance qu'à l'accoutumée, à fermer au Dévorant l'accès de son âme⁸³.

Celui qui cherche à quitter le monastère est donc présenté comme le pion du diable, ce qui rappelle à tous les lecteurs la valeur de leurs vœux et, par un effet repoussoir, vise à leur éviter d'être pareillement tentés. La Règle devient ainsi l'instrument de la défense des moines contre la tentation, et la force du Démon apparaît ici sans effet. Par la mention *quos taliter confusione propria paterna pietas senserat uerberari*, l'hagiographe souligne, en faisant intervenir la personne du saint comme « auteur/prescripteur » de la Règle comment fonctionne la tentation et comment la Règle en protège : le tentateur sème le trouble dans ceux qu'il veut perdre, mais la force de la Règle est précisément qu'elle

⁸² V.Patr.Iur. 81 : *Tum uero, diuinitus nequam satellite ex animis proturbato, fratres illi, crebro sibimet pectora oculosque cum oratione atque inuocatione Christi nominis consignantes, timidi ac trepidi redeunt in cubile, tanto metu ac pudore concussi ut nec alterutra conlocutione quae sibimet acciderant auderent proloqui uel mutire, hoc solummodo confidentes, quod possent habere de reatu ueniam, quos taliter confusione propria paterna pietas senserat uerberari.*

⁸³ V.Patr.Iur. 89 : *Ecce ex inproviso quidam de energumenis adcurrrens laetus exclamat : « En nostrum ex iure monachum », atque eum ex nomine compellans : « Saluusne, ait, noster, o Dative, sodalis ? » Cumque ille pauefactus, inlusum se a diabolo congemiscens, grauissime suspirasset, ille arreptitius addit : « Bene, inquit, te uehiculum nostrum hac uexatione domitauimus ; sic uiuamus ». Orat ergo ille festinus ac redit iterumque se monasterio recipi prostratus exorat, et caute deinceps diligenterque cum diuino auxilio solito sagacius aditum uoratoris excludit.*

n'est pas discutable, comme la parole du saint, car elle est en elle-même efficace, comme la prière du saint. Ainsi l'hagiographe, identifiant la Règle et le saint, montre aux moines comment la Règle les protège aussi efficacement que l'intercession du « saint Père » contre le Mauvais.

La même interprétation des moines qui partent du monastère se retrouve dans la *Vie de Benoît* :

Un de ses moines avait cédé à l'instabilité et ne voulait pas rester au monastère. L'homme de Dieu l'avait repris avec constance, l'avait exhorté souvent, mais lui s'obstinait à refuser de rester dans la communauté, insistait avec importunité pour être relâché. Si bien qu'un jour le vénérable Père, dégoûté par la démesure de son fils, lui enjoignit tout en colère de partir. A peine sorti du monastère, il trouve devant lui sur son chemin un dragon, la gueule béante. Ce dragon apparu soudain faisant mine de le dévorer, il se met à trembler avec des palpitations et à hurler : « Au secours ! Au secours ! le dragon va me dévorer ! » Les frères accourent : pas de dragon. Ils ramènent au monastère le moine tremblant et palpitant. Séance tenante, il jure qu'il ne quittera plus le monastère. Dès lors, il tint sa promesse, ce moine qui, grâce aux prières du saint, avait pu voir se dresser contre lui un dragon qu'auparavant il suivait sans le voir⁸⁴.

Le moine mal intentionné voit un dragon sur son chemin, dragon qui, comme tous les reptiles menaçants des Vies, peut être interprété comme une représentation du diable. En partant, il se condamne à la perte. Il revient donc au sein du monastère, comme ses vœux l'y engageaient, et cette vignette pittoresque appuie la Règle, en soulignant la valeur de délimitation presque spatiale d'un « espace soumis à la Règle », ce qui explique le « renfermement » des moines : quand un moine sort de façon illicite, il sort de l'espace

⁸⁴ Greg., Dial. II, 25 : *Quidam autem eius monachus mobilitati mentem dederat et permanere in monasterio nolebat. Cumque eum uir Dei adsidue corripere, frequenter admoneret, ipse uero nullo modo consentiret in congregatione persistere atque inportunis precibus ut relaxaretur inmineret, quadam die isdem uenerabilis pater, nimietatis eius taedio affectus, iratus iussit ut discederet. Qui mox ut monasterium exiit, contra se adsistere aperto ore draconem in itinere inuenit. Cumque eum isdem draco qui apparuerat deuorare uellet, coepit ipse tremens et palpitans magnis uocibus clamare, dicens : « Currite, currite, quia draco iste me deuorare uult. » Currentes autem fratres draconem minime uiderunt, sed trementem atque palpitantem monachum ad monasterium reduxerunt. Qui statim promisit numquam se esse iam a monasterio recessurum, atque ex hora eadem in sua promissione permansit, quippe qui sancti uiri orationibus contra se adsistere draconem uiderat, quem prius non uidendo sequebatur.*

protégé par la Règle et rencontre donc inévitablement la tentation et le Mal (le dragon), que les autres frères ne voient pas car ils sont eux sous la Règle ; ainsi la Règle est vue par l'hagiographe comme une sorte de rempart qui délimite l'espace où le moine vivra en sécurité et en paix.

Il existe une dernière situation qui pousse certains moines à sortir des monastères, c'est celle de ceux qui veulent vivre en ermites, en dehors de la communauté, et cet aspect aurait tout d'un élément positif : vivre encore plus dans l'écoute et l'obéissance à Dieu seul. On la retrouve dans la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours principalement. Or ce désir, qui est une reproduction de ce que faisaient les tout premiers moines, n'a pas bonne réputation au sein de l'Église au moins gauloise du VI^e siècle qui condamne par exemple les moines s'écartant du monastère pour avoir une cellule solitaire⁸⁵.

Ainsi, tout en reconnaissant que les solitaires dont il écrit la Vie sont si exceptionnels qu'ils peuvent se permettre d'être à l'écart, Grégoire prend soin de montrer le contrôle ecclésial⁸⁶ qui s'exerce sur plusieurs d'entre eux, pas tous toutefois. Friard, le héros de la dixième Vie, entretient une relation amicale avec l'évêque du lieu, Félix, dont il attend la visite pour mourir⁸⁷. Dans la Vie suivante, l'hagiographe rapporte une visite qu'il a faite au reclus Caluppa en compagnie de l'évêque dont celui-ci était dépendant, Avit de Clermont⁸⁸. Plus encore, Grégoire se représente en train de donner des conseils à des ermites. Il suggère à Senoch de ne pas se reclure tout le temps⁸⁹ et l'assiste au moment de sa mort. Quant à Libert, qui vit aussi sur le territoire du diocèse de Tours, malgré son

⁸⁵ Concile d'Orléans I (511), canon 22 : *Nullus monachus congregatione monasterii derelicta ambitionis et uanitatis impulsu cellam construere sine episcopi permissione uel abbatis sui uoluntate praesumat.* (Qu'aucun moine ne se permette d'abandonner la communauté du monastère, poussé par l'ambition et la vanité, et de construire une celle sans la permission de l'évêque et l'accord de son abbé.) ; concile d'Épaone (517), canon 10 : *Cellas nouas aut congregatiunculas monachorum absque episcopi notitia prohibemus instrui.* (Nous interdisons l'érection de nouvelles celles ou petites communautés de moines sans l'aveu de l'évêque.) Cette condamnation semble surtout gauloise (Helvétius, 2003), contrairement à celle des moines gyrovagues, plus largement répandue (Delouis *et al.*, 2019).

⁸⁶ Concile d'Arles V (554), canon 2 : *Vt monasteria uel monachorum disciplina ad eum pertineant episcopum, in cuius sunt territorio constituta.* (Que les monastères et la discipline des moines relèvent de l'évêque sur le territoire duquel ils sont établis.) Sur le contrôle ecclésial sur les moines isolés, voir Caner, 2002.

⁸⁷ V.Patr. X, 4.

⁸⁸ V.Patr. XI, 3 : *Accessimus enim et nos ad locum cum beato Auito episcopo [...]. A memorato autem pontifice diaconatus ac praesbiterii sortitus est gradum* (Nous nous sommes rendus nous aussi en ce lieu, en compagnie du bienheureux évêque Avit [...]. Il avait été élevé par ledit pontife aux degrés du diaconat, puis de la prêtrise.)

⁸⁹ V.Patr. XV, 2 : *consilium suasimus, ut non se perpetuo in hac conclusione constringeret* (Nous lui donnâmes le conseil de ne pas s'astreindre perpétuellement à cette réclusion).

isolement, il habite sur le territoire du monastère de Marmoutier⁹⁰, ce qui le place sous le contrôle de l'abbé. Il est également en contact constant avec son évêque Grégoire qui lui apporte des livres⁹¹ et vient lui rendre visite juste avant son décès pour qu'il puisse communier une dernière fois. Ces reclus et ermites-là ne sont pas coupés de l'autorité de l'Église qui les connaît et garantit leur orthodoxie, par opposition indirecte aux moines vagabonds ou non connus des évêques qui pourraient n'être que des charlatans, tel le criminel que rencontre Antoine de Lérins dans les Alpes⁹².

Ainsi se définit une image acceptable de l'anachorète en milieu gaulois : si le modèle n'est absolument pas encouragé, il n'est pas non plus condamné de façon univoque ; ce qui compte dans sa juste évaluation est le critère de la communion ecclésiale, manifestée par le lien que le personnage conserve avec l'« Église institutionnelle ». Dans la mesure où ce lien est avéré, l'expérience, sans être recommandable, n'est pas répréhensible. La figure du saint incarne alors le primat absolu de la communion ecclésiale « locale » (avec l'évêque du lieu) et condamne par là-même toute forme d'anachorète « sauvage » qui se situerait en marge de l'institution.

II. Des normes ecclésiales

II. 1. La diffusion large du modèle monastique

Ainsi que nous l'avons déjà évoqué au chapitre 2 de la première partie de notre étude, les Vies de saints latines et le mouvement monastique en Occident se développent en concomitance. Les Vies exaltent les premiers moines de l'ouest du bassin méditerranéen et présentent la pensée monastique comme la forme la plus parfaite du christianisme, la voie à imiter pour accéder à la sainteté, dissimulant presque qu'il s'agit d'un mode de vie radical. Ce retour aux sources du christianisme, cette volonté de ne pas

⁹⁰ V.Patr. XX, 2 : *transito amne, ad cellulam Maiori monasterio propinquam de qua Alaricus quidam recesserat, deuotus accessit.* (traversant le fleuve, il rejoint, plein de dévotion, une cellule proche du monastère majeur de laquelle était parti un certain Alaricus.)

⁹¹ V.Patr. XX, 3 : *librosque et uita patrum ac institutione monachorum, uel quales qui recluduntur esse debeant, uel cum quali cautela monachis uiuere oporteat, abscedens ab eo, direxi.* (Et, après l'avoir quitté, je lui fis parvenir des livres, tels la *Vie des Pères* et *l'Institution des moines*, soit ceux traitant de quelle manière doivent se comporter les reclus et avec quelle circonspection il convient aux moines de mener leur vie).

⁹² V.Ant.Lerin. 26-27.

tomber dans une religion mondanisée, cette rupture avec le monde ne sont, en effet, pas les pratiques les plus communes, même parmi les membres du clergé.

Le corpus des Vies latines écrites entre le IV^e et le VI^e siècle donne donc une vision presque « biaisée » du monde chrétien. Une large majorité de leurs héros est moine ou moniale, ou est un moine devenu évêque. Cette dernière catégorie, dont Martin est le premier modèle littéraire, est définie par l'insistance des hagiographes sur le fait que le nouveau pasteur reste moine tout en étant évêque, après une élection souvent forcée, ce qui fait de l'appartenance au courant monastique le véritable critère de sainteté pour les non-martyrs aux IV^e et V^e siècles. Le lent détachement que la Vie de « simple » évêque opère au VI^e siècle vis-à-vis de la Vie de moine ou moine-évêque, avec le maintien des rubriques de l'ascèse, de la vie quotidienne monastique, de la fondation, souligne à quel point le genre de la Vie est encore interdépendant du monachisme et insiste sur l'idée qu'un bon prélat, avant tout, est moine dans son cœur.

Ces moines-évêques, nombreux, introduisent des changements dans la discipline cléricale, pour la rapprocher de la discipline monastique, ainsi que nous l'avons évoqué plus haut : mépris du luxe, lecture à table, pas de femme dans l'évêché, participation des clercs à tous les offices de la journée, célibat et chasteté. Les Vies louent ces apports à la vie du clergé séculier et laissent entendre que tous les bons clercs devraient vivre selon ces règles. En cela, elles appuient une forme d'alignement du clergé urbain sur le modèle monastique et valorisent tout ce qui peut apparaître comme une diffusion du monachisme dans le monde chrétien en tant que vraie voie vers le ciel.

II. 2. L'éloge du cénobitisme

Les Vies de moines, à partir du V^e siècle⁹³, proposent plus spécifiquement un éloge du cénobitisme. Cette valorisation, qui oppose la figure du moine cénobite à l'anachorète et à l'ermite, est liée au développement des monastères⁹⁴ et des règles⁹⁵ et se veut

⁹³ Le modèle communautaire décrit par la *Vie de Martin* est complexe. Si les moines vivent ensemble, ils passent beaucoup de temps seuls et n'ont pas encore de règle : la communauté de Marmoutier ressemble plus à une laurie. La *Vie d'Honorat* semble montrer une communauté plus proche du cénobitisme, même s'il n'est pas sûr que cela ait été immédiatement le cas (Ripart, 2021).

⁹⁴ Sur l'évolution des monastères dans le Sud-Est de la Gaule, voir la synthèse récente : *Ibid.*

⁹⁵ Biarne, 1998, p. 948.

normative, en ce qu'elle apprend à son destinataire les avantages de la vie en communauté pour le détourner d'un choix de vie solitaire⁹⁶.

À partir de la *Vita Martini*, toutes les Vies de moines ou de moniales insistent sur l'appartenance du protagoniste à une communauté monastique, du moins à la fin du texte. Les seules exceptions se trouvent dans la *Vie des Pères* (Patrocle, Lupicin, Emilien, Libert) de Grégoire de Tours, qui cherche à présenter une variété de figures de sainteté et donc une définition de la sainteté qui apparaît plus large que normative, bien que ces solitaires soient, généralement, encore sous le contrôle de leur évêque⁹⁷. Ces Vies créent une vision du cadre monastique qui correspond à l'Occident et est plus spécifique que les modèles orientaux qui voient se côtoyer des formes plus diverses de monachisme⁹⁸.

II. 2. 1. Le monastère correspond à un idéal biblique

Toutes Vies de moines consacrent au moins quelques lignes à décrire le monastère, son lieu d'implantation et son organisation. Nous avons évoqué l'acte de fondation de manière étendue au chapitre 7 de la deuxième partie⁹⁹, nous allons reprendre ici plus spécifiquement les images qui promeuvent la vie cénobitique.

Toutes ces descriptions œuvrent à faire des monastères des paradis sur terre. C'est le terme¹⁰⁰ employé à deux reprises par Honorat de Marseille pour décrire l'abbaye de Lérins¹⁰¹ : *saeculi paradisum*¹⁰² et *terrestrem Lerinensis insulae paradisum*¹⁰³. Cependant, les monastères apparaissent comme des paradis terrestres pas tant au sens du jardin d'Éden, qu'en ce qu'ils sont une représentation de la vie parfaite, telle qu'elle pourrait être après la fin des temps¹⁰⁴. Le terme de paradis passe ainsi d'un paradis originel antélapsaire à un paradis restauré dans la foi et la connaissance du Christ.

⁹⁶ Y.Codou (Codou, 2018) présente le cénobitisme lérinien comme modèle des cénobitismes occidentaux.

⁹⁷ C'est également le cas de plusieurs notices hagiographiques des *Dialogues* de Grégoire le Grand qui a un projet assez comparable à celui de Grégoire de Tours en terme d'envergure : présenter les figures de sainteté italiennes.

⁹⁸ Delouis *et al.*, 2019

⁹⁹ Chapitre 7 (I).

¹⁰⁰ Le même réseau d'images est employé par Eucher de Lyon, dans le *De laude eremi*.

¹⁰¹ Sur le rayonnement de Lérins, voir Heijmans et Pietri, 2009, qui emploient le terme "lobby". Sur l'histoire de l'abbaye, voir Pricoco, 1978 ; Labrousse, 2005. Sur l'évolution de Lérins dans les réseaux socio-religieux de la seconde moitié du VI^e siècle, voir Dumézil, 2009.

¹⁰² V.Hil.Arel. 2.

¹⁰³ V.Hil.Arel. 7.

¹⁰⁴ Sur le changement de définition du paradis dans les premiers siècles du christianisme, voir Braga, 2003

L'image a ainsi une dimension eschatologique : le paradis du monastère est une représentation du monde une fois l'humanité sauvée.

Le diable est autant que possible évincé de ces lieux délimités comme saints, en grande partie d'ailleurs par la présence du « saint », comme on peut le voir avec Honorat qui chasse les serpents de l'île de Lérins¹⁰⁵ ou Maxime qui protège les pourtours de l'île des intrusions¹⁰⁶. Toute agressivité disparaît et les hommes vivent en paix. C'est particulièrement visible dans la *Vie d'Honorat* où le passé des moines est comparé à des fauves apaisés par le saint¹⁰⁷, telle une application d'Isaïe 11¹⁰⁸ qui est souvent interprété comme annonçant la venue du Christ. En conséquence, les moines qui y vivent peuvent être comparés aux anges : « le lieu [...] resplendit de l'éclat d'œuvres dignes des anges¹⁰⁹ ». Ils sont qualifiés de « camp de Dieu¹¹⁰ » et peuvent donc sortir vainqueurs du combat spirituel. La même image est reprise dans la *Vie des abbés d'Agaune* où l'instauration de la psalmodie perpétuelle est une représentation sur terre « du monde céleste¹¹¹ ». Autre image biblique, mais pourvue de la même signification : le monastère est également rapproché de la terre promise aux Hébreux de l'Exode. C'est ainsi qu'Hilaire présente Lérins : « le charme du repos succédait à la longue et lourde servitude des Pharaons¹¹² ». Cette image rejoint la précédente puisque les Pères font du pays de Canaan une image de ce que sera le monde réconcilié dans le Christ¹¹³.

Dans ce cadre biblique, les moines vivent selon un idéal qui correspond à la description de la vie des premiers chrétiens dans les *Actes des Apôtres* (Ac 2, 42-47¹¹⁴) :

¹⁰⁵ V.Hon. 15.

¹⁰⁶ V.Max. 4: *solus ex more singulis noctibus [...] monasterii saepta lustravit.* (seul, à son habitude, chaque nuit, il faisait le tour de l'enceinte de son monastère). S'ensuit le récit de deux rencontres avec le diable (chap. 5 et 6) dont Maxime sort vainqueur.

¹⁰⁷ V.Hon. 17 : *Quotiens de immanibus beluis quasi mites fecit columbas !* (Combien de fois ne changea-t-il pas des bêtes féroces en douces colombes !)

¹⁰⁸ Is. 11 : Le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau. Le veau, le lionceau et la bête grasse iront ensemble, conduits par un petit garçon. La vache et l'ourse paîtront, ensemble se coucheront leurs petits. Le lion comme le bœuf mangera de la paille. Le nourrisson jouera sur le repère de l'aspic, sur le trou de la vipère le jeune enfant mettra la main.

¹⁰⁹ V.Hon. 16 : *locus [...] angelicis illustratur officiis.*

¹¹⁰ V.Hon. 16 : *castra Dei.*

¹¹¹ V.Abb.Acaun. 3.

¹¹² V.Hon. 17.

¹¹³ Par exemple, Augustin, Ser. 353, 4, PL 39, 1562 (dimanche octave de Pâques, 391-396). Il présente la traversée de la mer rouge comme le baptême, les quarante ans au désert comme les épreuves de la vie jusqu'au ciel, représenté par la Terre Promise. Pour toute l'exégèse de ce motif chez Augustin, cf. DULAËY, 2011

¹¹⁴ Ac 42-47 : Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. La crainte s'emparait de tous les esprits : nombreux étaient les prodiges et signes accomplis par les apôtres. Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun ; ils

ils mettent tout en commun, ils vivent ensemble. Ils mangent ensemble, prient ensemble. C'est ce que dit Martin des moines de Marmoutier¹¹⁵, Hilaire de ceux de Lérins¹¹⁶, Viventiole de ceux du Jura¹¹⁷. Le monastère paraît donc être la réalisation parfaite de la communion et de la communauté ecclésiale, illustration par excellence dès ce monde des trois vertus théologales de foi, espérance et charité, ce qui explique la tendance à l'imposer comme le modèle de vie chrétienne par excellence.

La description allégorique de la vie monastique sous la forme d'une fourmilière, dans la *Vie de Malchus* renforce cette assimilation des moines à la première communauté chrétienne de Jérusalem :

Après un long intervalle, tandis que je suis assis seul dans le désert et ne vois rien d'autre que le ciel et la terre, je commençai à réfléchir secrètement en moi-même et, entre autres multiples pensées, je me souvenais de la communauté des moines et principalement du visage de mon Père qui m'avait instruit, gardé, perdu. Au milieu de telles pensées, j'aperçois une troupe de fourmis s'activer sur un étroit sentier. Tu aurais pu voir sur elles des charges plus lourdes que leur propre corps : les unes tiraient quelques graines de plantes avec leurs mandibules, d'autres rejetaient la terre de leurs galeries et en formaient des digues pour empêcher l'eau de s'y écouler ; d'autres encore,

vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun. Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour, le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés.

¹¹⁵ I V.Mart. 10 : *Nemo ibi quicquam proprium habebat, omnia in medium conferebantur. Non emere aut uendere, ut plerisque monachis moris est, quicquam licebat ; ars ibi, exceptis scriptoribus, nulla habebatur, cui tamen operi minor aetas deputabatur : maiores orationi uocabant. Rarus cuiquam extra cellulam suam egressus, nisi cum ad locum orationis conueniebant. Cibum una omnes post horam ieiunii accipiebant.* (Là, personne ne possédait rien en propre, tout était mis en commun. Il était interdit d'acheter ou de vendre quoi que ce fût (comme bien des moines en ont l'habitude). On n'y exerçait aucun art, à l'exception du travail des copistes ; encore n'y affectait-on que les plus jeunes : leurs aînés vaquaient à la prière. On ne sortait que rarement de sa cellule, sauf pour se réunir au lieu de la prière. Passée l'heure du jeûne, ils prenaient tous ensemble leur nourriture.)

¹¹⁶ Le chapitre 18 de la *Vie d'Honorat* est un résumé de la Règle qui s'applique à tous.

¹¹⁷ V.Patr.Iur. 170 : *Iste etiam, refutato archimandritarum orientalium instari, utilius omnes uniuert in medium. Distructis namque mansionum aediculis, uno cunctos secum xenodochio quiescere fecit, ut quos causa unitae refectiois una claudebat aedicula, discretis quoque lectulis una ambiret et mansio; cui tamen lumen olei, sicut in oratorio, indeficiens noctibus praebebat.* (C'est lui aussi qui, refusant de suivre sur ce point l'exemple des archimandrites orientaux, fit œuvre plus utile en soumettant tous les moines à la vie commune. Après la destruction des petites cellules individuelles, il décida que tous prendraient avec lui leur repos dans un asile unique : ceux qu'une salle commune réunissait déjà pour un commun repas, il voulut les réunir aussi dans un dortoir commun, les lits seuls étant séparés ; il y eut là, comme à l'oratoire, une lampe à huile, qui donnait toute la nuit sa lumière.)

songeant à l'hiver tout proche et pour éviter que la terre humide ne changeât leurs greniers en herbe, coupaient le germe des graines engrangées ; d'autres enfin, comme en cortège funèbre, transportaient les corps morts. Et le plus étonnant dans une si grande armée en marche, c'est que celles qui sortaient ne gênaient pas celles qui entraient ; bien plus, en voyaient-elles quelqu'une succomber sous le poids d'un fardeau, elles lui prêtaient le soutien de leurs épaules. Bref, ce jour-là m'offrit un beau spectacle qui me remit en mémoire les passages où Salomon nous renvoie à l'ingéniosité de la fourmi et réveille nos esprits paresseux par de tels exemples. Je me mis alors à sentir le dégoût de la captivité, à soupirer après les cellules du monastère et à désirer mener, à l'exemple de la sollicitude de ces fourmis, une vie où l'on travaille en commun, où nul ne possède rien en propre et tout est à tous¹¹⁸.

Jérôme a recours ici à la réputation sociale de la fourmi dans la littérature latine¹¹⁹ et dans le livre des Proverbes (Pr 6, 6-9¹²⁰ ; Pr 30, 24-25¹²¹) et transforme l'analyse de leur activité en image de la vie cénobitique, donnant aux insectes les vertus des moines : travail, mise en commun des biens, entraide. Le monastère forme donc une unité qui œuvre ensemble non pour son bien personnel, mais pour tous, image tant des premières communautés chrétiennes que, à l'avance, de la Jérusalem céleste.

Par ailleurs, l'insistance sur la diversité des moines présents dans la *Vie d'Honorat* rend d'autant plus frappante l'unité de leur mode de vie : « quelle terre, quel peuple ne

¹¹⁸ V. Malch. 7 : *Post grande interuallum dum solus in eremo sedeo, et praeter caelum terramque nihil uideo, coepi mecum tacitus uoluere, et inter multa monachorum contubernia recordari, maximeque uultum Patris mei, qui me erudierat, tenuerat, perdiderat. Sicque cogitans, aspicio formicarum gregem angusto calle feruere. Videres onera maiora quam corpora ; aliae herbarum quaedam semina forcipe oris trahebant, aliae egerebant humum de foueis et aquarum meatus aggeribus excludebant. Illae uenturae hiemis memores, ne madefacta humus in herbam horrea uerteret, illata semina praecidebant ; hae luctu celebri, corpora defuncta deportabant. Quodque magis mirum esset in tanto agmine, egrediens non obstabat intranti ; quin potius si quam sub fasce uidissent et onere concidisse, suppositis humeris adiuuabant. Quid multa ? Pulchrum mihi spectaculum dies illa praebuit, unde recordatus Salomonis, ad formicae solertiam nos mittentis, et pigras mentes sub tali exemplo suscitantis, coepi taedere captiuitatis, et monasterii cellulas quaerere, ac formicarum illarum sollicitudinem desiderare ubi laboratur in medium, et cum nihil cuiusquam proprium sit, omnium omnia sunt.*

¹¹⁹ Sauvage, 1970 Par exemple : *Enéide* IV, 401-407.

¹²⁰ Pr 6, 6-9 : Va vers la fourmi, paresseux ! Regarde-la marcher et deviens sage : elle n'a pas de supérieur, ni surveillant ni gouverneur, et tout l'été, elle fait ses provisions, elle amasse, à la moisson, de quoi manger. Combien de temps vas-tu rester couché, paresseux ? Quand vas-tu émerger de ton sommeil ?

¹²¹ Pr 30, 24-25 : Il y en a quatre, tout petits sur la terre, mais sages entre les sages : les fourmis, race bien faible, qui font en été leurs provisions.

comptent pas aujourd'hui de ses habitants dans ce monastère¹²² ? », écrit Hilaire au chapitre 17, « De là venait que dans cette communauté d'hommes désireux de servir Dieu, et rassemblés des quatre coins du monde au renom d'Honorat, différents de mœurs autant que de langue, toutes les aspirations convergeaient dans un même amour pour lui¹²³ », au chapitre 19. Cette diversité est elle aussi une évocation du monde tel qu'il est après la venue du Christ et telle qu'il doit être dans la Jérusalem d'En-Haut selon sa description dans le livre de l'Apocalypse (Ap 5, 9-10¹²⁴).

Le monastère, bien plus que la vie solitaire, apparaît comme un lieu parfait et harmonieux, où la communauté monastique, dans sa diversité et dans son harmonie, est une anticipation terrestre de la cité de Dieu, après la fin des temps, image d'autant plus frappante qu'elle s'oppose à la représentation des cours royales, que les saints ne fréquentent qu'en cas d'extrême nécessité et qui sont des lieux d'intrigues politiques. Il se crée ainsi une forme de contre-modèle social qui oppose la vie dans le monde et selon le monde, d'une société désormais chrétienne, mais menacée de tiédeur par la routine d'un christianisme devenu parfois pur marqueur social et un *propositum* chrétien véritable dont la vie monastique illustre la perfection et montre la voie y compris pour qui vit encore dans le siècle.

II. 2. 2. Attraction et rayonnement

Ce monastère paradis est ainsi décrit comme un lieu possédant un fort pouvoir d'attraction et surtout de rayonnement. Les hagiographes ont recours à différentes métaphores pour signifier l'action des monastères dans le monde qui les entoure¹²⁵.

Viventiole, ainsi, compare Condat à une ruche qui essaime : « Les essaims vénérables des pères commencèrent à se disperser de tous côtés, comme d'une ruche pleine¹²⁶ ». On retrouve la même image, pour décrire le mouvement inverse d'attraction vers Marmoutier, dans la *Vie de Martin* de Fortunat : « Nombreux saints essaims de frères

¹²² V.Hon. 17 : *quae adhuc terra, quae natio in monasterio illius ciues suos non habet ?*

¹²³ V.Hon. 19 : *Hinc illud erat quod omnis congregatio illa diuinae cupida seruitutis ad nomen ipsius ex diuersis terrarum partibus collecta, tam moribus quam linguis dissona, in amorem illius conspirabat.*

¹²⁴ Ap 5, 9-10 : Ils chantaient ce cantique nouveau : « Tu es digne, de prendre le Livre et d'en ouvrir les sceaux, car tu fus immolé, rachetant pour Dieu, par ton sang, des gens de toute tribu, langue, peuple et nation. Pour notre Dieu, tu en as fait un royaume et des prêtres : ils régneront sur la terre. »

¹²⁵ La question de l'inscription locale des Vies est abordée dans le chapitre (chapitre 11, I. 1).

¹²⁶ V.Patr.Iur. 16 : *coeperunt exinde uenerabilia patrum examina, uelut ex referto apum alueario [...] diffundi*

affluent en ce lieu¹²⁷ ». Grégoire de Tours emploie la même analogie dans sa *Vie de Lupicin et Romain*¹²⁸ : ils établissent dans un nouveau monastère « un essaim de la bienheureuse ruche¹²⁹ ».

Cette image de la ruche fait référence à toute une tradition littéraire et théologique autour de l'abeille¹³⁰. Les hagiographes connaissent sûrement la description de la société des abeilles dans les *Géorgiques* de Virgile. Le poète, à côté des conseils de forme didactique sur l'apiculture, loue l'organisation des ruches où les ouvrières sont toutes égales et travaillent toutes ensemble¹³¹. Elles sont aussi chastes¹³² et se protègent mutuellement du danger. Tant que leur roi (leur reine en français moderne) est en vie,

¹²⁷ III V.Mart. I, 222: *Plurima conueniunt ubi sancta examina fratrum.*

¹²⁸ Grégoire de Tours n'a pas forcément lu la *Vie des Pères du Jura* cependant. En effet, il commence par inverser l'ordre de naissance des deux frères Romain et Lupicin.

¹²⁹ V.Patr. I, 2 : *felicis aluearis examen.*

¹³⁰ Tavoillot et Tavoillot, 2015.

¹³¹ *Georg.* IV, 153-169: *Solae communis natos, consortia tecta
urbis habent magnisque agitant sub legibus aeuom,
et patriam solae et certos nouere penatis;
uenturaeque hiemis memores aestate laborem
experiuntur et in medium quaesita reponunt.
Namque aliae uictu inuigilant et foedere pacto
exercentur agris; pars intra saepta domorum
Narcissi lacrimam et lentum de cortice gluten
prima fauis ponunt fundamina, deinde tenacis
suspendunt ceras; aliae spem gentis adultos
educunt fetus; aliae purissima mella
stipant et liquido distendunt nectare cellas.
sunt quibus ad portas cecidit custodia sorti,
inque uicem speculantur aquas et nubila caeli,
aut onera accipiunt uenientum aut agmine facto*

ignauom fucos pecus a praesepibus arcent. (Seules elles élèvent en commun une progéniture ; seules elles possèdent en commun les abris d'une cité et passent leur vie sous des lois imposantes ; seules elles connaissent une patrie et des pénates fixes ; pensant à la venue de l'hiver, elles se livrent l'été au travail et mettent en réserve pour la communauté ce qu'elles ont butiné. En effet, les unes veillent à la subsistance et, suivant le pacte établi, s'activent dans la campagne ; les autres enfermées dans l'enceinte de leur demeure emploient les larmes du narcisse et la gomme visqueuse provenant de l'écorce pour poser les premières assises des rayons ; puis elles y fixent de haut en bas la cire tenace ; d'autres font sortir les adultes, espoir de la nation ; d'autres accumulent un miel très pur et bourrent les alvéoles d'un nectar limpide. Il en est à qui la garde des portes est échue par le sort : à tour de rôle, elles observent les eaux et les nuées du ciel ; ou bien elles reçoivent les fardeaux de celles qui rentrent, ou bien elles se forment en colonne pour écarter de la ruche les bourdons, troupe paresseuse.)

¹³² *Georg.* IV, 197-199 : *Illum adeo placuisse apibus mirabere morem, / quod nec concubitu indulgent nec corpora segnes / in Venerem soluont aut fetus nixibus edunt.* (Parmi les habitudes chères aux abeilles, celle-ci vraiment est merveilleuse : elles ne s'abandonnent pas à l'accouplement, elles ne s'énervent point, indolentes, au service de Vénus et ne mettent pas leurs petits au monde dans les douleurs.)

elles n'hésitent pas à mourir pour lui¹³³ et forment une société parfaite et unie sous sa direction, qui donne à voir « une parcelle de l'intelligence divine¹³⁴ ».

Les auteurs patristiques reprennent cette image en l'appliquant à l'Église ainsi unie sous le commandement du Christ. On la retrouve par exemple dans le chapitre 3 du *Sermon sur le cierge pascal* attribué à Augustin :

Les abeilles aiment leur reine, comme les justes aiment leur Christ. Les abeilles forment des rayons de miel, et les justes des églises. C'est sur les fleurs que celles-ci vont recueillir leur butin, de même que tous les justes s'enrichissent des beautés des saintes Écritures, qui font connaître et honorer Dieu, et sont pour eux des prairies émaillées. Les abeilles engendrent sans souillure, de même que les justes engendrent les chrétiens par la chaste prédication de l'Évangile¹³⁵.

La communauté monastique, comparée à une ruche, est donc cette société chrétienne parfaite qui, par son dynamisme, a vocation à se répandre partout dans le monde, attirant et essaimant, elle est la parfaite image de la vocation de l'Église, et donc par extension la parfaite image de ce que doit être l'Église.

Plus loin, Viventiole transforme le monastère en une source qui donne naissance à de multiples rivières : « dans sa source, d'où ces institutions dérivèrent comme autant de ruisseaux¹³⁶ », image déjà présente dans la *Vie de Martin* de Paulin de Périgueux : « Ainsi, émerveillés par les hauts faits d'un genre de vie si noble, les peuples d'alentour

¹³³ Georg. IV, 210-218 : *Praeterea regem non sic Aegyptos et ingens*

*Lydia nec populi Parthorum aut Medus Hydaspes
observant. rege incolumi mens omnibus una est,
amisso rupere fidem constructaque mella
diripuerunt ipsae et crates soluere fauorum.*

*Ille operum custos, illum admirantur et omnes
circumstant fremitu denso stipantque frequentes,
et saepe attollunt umeris et corpora bello*

obiectant pulchramque petunt per uolnera mortem. (En outre, pour leur roi, ni l'Égypte ni la vaste Lydie ni les peuplades des Parthes ni le Mède de l'Hydaspe n'ont autant de vénération. Ce roi sauf, elles partagent toutes un esprit unique ; le perdent-elles, elles rompent le pacte, pillent les magasins de miel, d'elles-mêmes, et brisent les claies des rayons. Il est le gardien de tout leur travail, elles l'admirent et toutes l'entourent en un bourdonnement incessant, elles font nombre autour de lui en rangs serrés, et souvent elles le chargent sur leurs épaules et exposent leurs corps durant la guerre; elles cherchent, à travers des blessures, une belle mort.)

¹³⁴ Georg. IV, 220 : *partem diuinae mentis.*

¹³⁵ Augustin, *Sermones inediti. Sermones admixtis quibusdam dubiis* (PL 46, 816-821), *Sermo I (De cereo Paschali): Amant apes regem suum, amant iusti Christum suum. Apes fabricant fauos iusti operantur Ecclesias. De floribus illae colligunt diuitias suas, sic omnes iusti pulchritudines Scripturarum, per quas intelligitur et honoratur Deus; ipsa sunt florentia prata iustorum. Sine libidine apes generant filios, generant et iusti casta Evangelii praedicatione Christianos.*

¹³⁶ V. Patr. Iur. 16: *in illo fonte unde institutionum diriuati sunt riuuli.*

et les villes voisines, rivalisant de zèle, venaient chercher ici pour eux de saints maîtres, afin que l'enseignement de Dieu répandît dans le cœur des assoiffés les ruisseaux gorgés d'eau qui coulaient d'une telle source¹³⁷ ». Cette image poursuit le rapprochement entre monastère et paradis puisqu'elle évoque les fleuves qui coulent du jardin d'Eden (Gn 2, 10-14) et font écho à la thématique évangélique de la parole de Dieu comme « eau vive » (Jn 4, 5-42).

Hilaire d'Arles emploie même une comparaison atypique pour qualifier le pouvoir d'attraction de Lérins : au prix d'un renversement, Honorat est comparé à Circé, produisant une potion dotée de l'effet inverse :

Prodigieuse et admirable métamorphose : on voyait non pas des hommes changés en fauves par le breuvage d'une Circé, mais des fauves changés en hommes par la parole du Christ comme par un breuvage à l'exquise douceur, et cela par le ministère d'Honorat¹³⁸.

Tout en portant l'héritage de sa réception philosophique et religieuse postérieure¹³⁹, Hilaire reprend ici le mythe homérique à sa source et joue sur le caractère surnaturel, donc miraculeux, des actions d'Honorat sur les moines de Lérins¹⁴⁰. Son jeu littéraire n'en est sûrement pas seulement un, mais mérite une lecture théologique : la sorcière démoniaque attire pour déshumaniser les hommes alors que, par le Christ, le saint attire pour restaurer les hommes dans leur humanité ; ainsi le monde extérieur au monastère peut s'identifier plus ou moins au territoire de Circé, celui où le démon attire les hommes pour les perdre, tandis que la communauté attire à elle ceux qui seront sauvés par leur foi et leur renoncement aux pratiques du siècle.

¹³⁷ II V. Mart. II, 151-55:

*Denique mirati tantorum insignia morum
confines populi uicinaque moenia sanctos
hinc sibi rectores studio certante petebant,
ut doctrina Dei tali de fonte fluentes
spargeret irriguos sitientum in uiscera riuos.*

¹³⁸ V. Hon. 17: *Stupenda et admirabilis permutatio : non Circeo, ut aiunt, poculo ex hominibus feras sed ex feris homines Christi uerbum tamquam dulcissimum poculum Honorato ministrante faciebat.*

¹³⁹ Sur les lectures philosophiques et chrétiennes du mythe de Circé, voir Gosserez, 2003. Sur la lecture augustinienne en particulier, voir Courcelle, 1950, p. 367-69: «chacun revêt l'animal que ses aptitudes requièrent».

¹⁴⁰ Cela peut être, sans être certain, une réponse au poème de Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, 525-26 : *Num, rogo, deterior Circaeis secta uenenis ?/Tunc mutabantur corpora, nunc animi.* (Est-elle pire que les poisons de Circé, cette secte-là, je vous le demande ? À cette époque, c'étaient les corps qui étaient métamorphosés, maintenant, ce sont les âmes.) Cf. Labriolle, 1928.

II. 2. 3. La vertu de l'émulation

Centre d'attraction, la communauté cénobitique, par opposition avec toute forme de monachisme solitaire, permet l'*aemulatio*, argument central de la plaidoirie en faveur de ce modèle de monastère dans les Vies et conforme à ce que préconisent les règles monastiques¹⁴¹. Cette émulation ne doit toutefois surtout pas être détachée de l'humilité et ne jamais conduire un moine à vouloir être supérieur aux autres, l'orgueil étant fortement condamné. Il s'agit de s'encourager mutuellement pour mieux servir le Christ, seul maître.

Cet idéal d'émulation réciproque se voit, de manière antérieure, dans les relations des premiers moines avec leurs frères ermites. Ainsi, Honorat et son frère Venance pratiquent-ils l'émulation avant même l'existence de Lérins :

De là, déjà, entre eux, une rivalité agréable (au Seigneur) pour la réalisation de leur dessein : c'était à qui des deux aurait le cœur le plus tendre pour aimer Dieu, la nourriture la plus rude, la parole la plus affable, le vêtement le plus grossier ; à qui pourrait parler le plus rarement, prier le plus assidûment ; à qui passerait le moins de temps au lit, le plus de temps à une lecture ; à qui serait le moins touché par un affront, le plus touché par la pitié ; à qui serait le plus prompt à donner ce dont il se serait lui-même dépouillé ; à qui offrirait le plus volontiers à son hôte pour lit sa natte et pour oreiller la pierre utilisée d'ordinaire à cette fin ; à qui serait le plus prompt à offrir à un voyageur le réconfort chaleureux de ses larmes avant de lui faire l'aumône et rassasierait le Christ de son amour, avant d'offrir à un étranger un repas

¹⁴¹ Par exemple, dans la *Règle du Maître* (chap. 92) : *Ergo, sicut supra diximus, cum incertos posuerit diuersorum grados et omnes satagentes uiderit in hoc aliquando uelle se peruenire honore, certatim festinent adimplere quae Dei sunt, ut per bona acta placeant ordinandi, ut unusquisque ostendens opera sua sancta abbati et Deo, in hoc honore de se posse consentire Deum et abbatem digne de se suspicient iudicare, cum inuicem sibi ex zelo boni et honoris desiderio propensiores extiterint. Tunc coguntur in se Deo et abbati omnia sancta et bona ostendere, cum perfectorum merita coeperint sperare, et modo iam in se factis ostendere, quod ceteros postea uerbis cupiunt edocere.* (Donc, comme nous l'avons dit, si l'abbé laisse dans l'indétermination les rangs des uns et des autres et les regarde tous faire leurs efforts dans le dessein de parvenir un jour à cet honneur, ils rivaliseront d'empressement à procurer les intérêts de Dieu, afin de plaire par leurs bonnes actions et d'obtenir la charge. Chacun, de la sorte, faisant voir ses œuvres saintes à l'abbé et à Dieu, s'imaginera que, relativement à cette dignité, Dieu peut lui donner son suffrage et l'abbé se prononcera à juste titre en sa faveur, tous se montrant plus ardents les uns que les autres dans leur émulation pour le bien et leur appétit de la dignité. Ils sont alors poussés à faire voir en eux à Dieu et à l'abbé tout ce qui est saint et bon, dès lors qu'ils se mettent à espérer la charge des parfaits, et à faire voir en eux dès à présent par l'action, ce qu'ils ambitionnent d'enseigner plus tard aux autres par la parole.)

; à qui parlerait le moins souvent du monde, le plus souvent du Christ ; à qui, dans cette sublimité de vertus, se regarderait lui-même comme inférieur et, à mesure qu'il s'élèverait en mérite, se ferait d'autant plus petit qu'il prendrait davantage conscience de son néant¹⁴².

La fin du récit de cette *aemulatio* entre frères (qui sera inférieur ?) montre une transformation et une réorientation de l'*aemulatio* épique qui fait que chaque héros veut accomplir une prouesse plus grande que les autres. L'hagiographe, Hilaire d'Arles, reprend ici les modalités rhétoriques de la *synkrisis* panégyrique pour les orienter dans un sens inverse, avec un renversement de ce qui est considéré comme un exploit, où il s'agit de mettre en évidence, par l'illustration des vertus évangéliques, la parole de Jésus¹⁴³.

Plus tard, en Afrique, c'est ainsi que vivent Fulgence et son ami Félix que l'hagiographe décrit comme « deux très saints personnages qui aimaient également Dieu et le prochain, qui avaient la même sainteté de vie, les mêmes aspirations vers la perfection, qui se distinguaient par une égale affabilité dans les rapports¹⁴⁴ ». De même, chez Fortunat, Paterne et son ami Scubilion font tout ensemble au début de leur vie¹⁴⁵.

Cet idéal se reproduit à plus grande échelle au sein du monastère de Lérins, comme le souligne Hilaire : « la vertu incite à la vertu¹⁴⁶ » et « le salut de chacun vient accroître sa gloire personnelle¹⁴⁷ ». Honorat de Marseille reprend la même idée en écrivant à propos d'Hilaire : « il s'appropriä, en les observant avec zèle, les progrès de chacun des serviteurs de Dieu qui étaient là¹⁴⁸ ».

¹⁴² V.Hon. 9 : *Hinc iam inter illos certamina grata propositi, cuius mens ad pietatem mollior, cuius esset cibus durior ; cuius sermo blandior, cuius amictus asperior ; quis loqui rarius, quis orare crebrius posset ; quem minus detineret lectus, quem magis lectio ; quem minus moueret iniuria, quem magis misericordia ; quis daret promptius quod sibi detraxisset ; quis libentius hospiti stratum cilicium et ceruical illud consueti lapidis offerret ; quis peregrinum promptius ante eleemosynae dispensationem lacrimis foueret, et adfectu prius Christum quam aduenam conuiuio pasceret ; cui in ore rarior mundus, cui frequentior Christus ; quis in illa sublimitate uirtutum sibimet ipsi minor uideretur et, quo magis merito ascenderet, hoc magis compunctione decresceret.*

¹⁴³ Lc 22, 26-27 : « Qu'il n'en soit pas de même pour vous. Mais que le plus grand parmi vous soit comme le plus petit, et celui qui gouverne comme celui qui sert. Car quel est le plus grand, celui qui est à table, ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Et moi, cependant, je suis au milieu de vous comme celui qui sert ».

¹⁴⁴ V.Fulg. 8 : *duo uiri sanctissimi, diligentes aequaliter Deum et proximum, ambo moribus similes, ambo meliores proposito, conuersatione aequales.*

¹⁴⁵ V.Pat. 3.

¹⁴⁶ V.Hon. 18 : *uirtus ad uirtutem excitat.*

¹⁴⁷ V.Hon. 18 : *singulorum enim salus unam illi gloriam instruit.*

¹⁴⁸ V.Hil.Arel. 7 : *singulorum in ea seruorum Dei profectus alacri inspectione peruaserit.*

Toujours à propos de Lérins, Antoine¹⁴⁹ se réjouit de l'entraide communautaire pour lutter contre le diable, avantage du groupe comparé à l'homme seul, et Ennode met dans sa bouche la métaphore militaire appliquée au combat spirituel, intégrant le soldat du Christ à l'armée du Christ :

Mais pour éviter que l'Ennemi ne le surprenne par la vanité, il s'opposa à ces embûches croissantes en prenant une décision énergique, afin de ne pas perdre, dans son grand âge, ce qu'il avait préservé en ses débuts par sa vertu. Car le diable intensifie sa lutte quand il a affaire à des hommes solides, et il attaque avec des forces accrues ceux qui ont subi ses assauts et en sont venus à bout par leur vaillance et leur sueur. Réfléchissant à tout cela en lui-même, il affermit son cœur par ce bref discours : « Que faisons-nous, ô mon âme encore accablée du poids des choses de ce monde, toi que la prison du corps n'a pas encore libérée pour retourner à ton Créateur ? Il n'y a pas, pour toi, d'assurance de perfection, aussi longtemps que tu resteras enveloppée de chair fragile. Elles sont pleines de dangers les situations qui semblent parfaitement sûres. Ce sont les flatteries de ton Ennemi, tu le comprends bien, ces louanges que tout le monde t'adresse. Vois quelles embûches te guettent ! L'endroit où nous allons ne peut rester caché. Notre cachette est révélée par l'Ennemi qui nous persécute. Allons, rejoignons l'armée des saints, cherchons, avec toute notre ardeur, à entrer dans la fameuse cohorte de l'île de Lérins. Jusqu'à maintenant l'Adversaire s'en est pris à un homme seul. Celui-ci lui fera peur quand il le verra au milieu d'une foule qui lui est hostile. Rangée en bataille, cette armée-là reste toujours en veille, et elle chasse l'assaillant en le perçant de divers projectiles. Pour ces hommes-là, autant d'attaques du diable, autant de triomphes. Ils n'ont pas peur, chaque fois que Satan est là et que la trompette stridente l'annonce, en invitant les combattants à aiguiser leurs armes.

¹⁴⁹ Stéphane Gioanni (Gioanni, 2007) voit dans ce texte un apologue en faveur du cénobitisme. Il qualifie de « suspecte » la figure d'Antoine, dont nous n'avons pas de traces par ailleurs, et émet l'hypothèse de sa non-existence, ce qui pousserait à voir dans la *Vita* un texte d'idées.

Chapitre 10

Le combat quotidien a toujours rendu les hommes habiles et forts, tandis qu'une paix prolongée ôte toute vigueur. »¹⁵⁰

La métaphore courante de la *militia Christi* se déplace ici du *sacramentum* que le chrétien conclut avec le Christ son *imperator*, à une vision collective : la communauté monastique est une légion ou un escadron qui lutte ensemble contre les forces du démon. L'efficacité de cette émulation est ensuite décrite à l'aide de l'analogie avec la lumière :

Mélangé à des hommes de grand âge et exceptionnels, il comprit que la lampe de ses actes ne brillait pas d'un moindre feu. Il mesura la lumière de ses brindilles en voyant celles d'autrui. Comme si aux ornements du ciel et aux astres brillant de toute leur splendeur se mêlait la clarté d'une étoile naissante, elles s'efforcent sans jalousie de doubler leurs rayons et de vaincre, par un surcroît de lumière, l'apparence de la nouveauté : une étoile recommande son aspect par sa toison plus dense, une autre par sa toison plus pure ; la flamme plus puissante enrichit l'une, la flamme plus nette ennoblit la seconde dans les espaces nocturnes.¹⁵¹

Cette métaphore sidérale complète la métaphore militaire puisque les empereurs sont parfois assimilés à des lumières, de même que les apôtres¹⁵², ce qui inscrit le combat collectif des moines, en tant qu'ils se constituent en bataillons par la vie cénobitique, dans la lignée glorieuse de ces grandes figures. Césaire, lui aussi, quelque temps plus tard,

¹⁵⁰ V.Ant.Lerin. 35-37 : *Sed potioribus insidiis, ne per adrogantiam hostis subriperet, fortiori consilio manus opposuit, ne iam grandaeus perderet, quod inter tirocinia uirtute seruasset. Aerius enim circa robustos diaboli certamen est et maioribus copiis illos adgreditur, qui conflictus eius experti roboris sudore domuerunt. Vniuersa tamen secum ipse pertractans breui animum suum adlocutione firmavit. « Quid agimus, mens adhuc mundani oneris fasce depressa, quam nondum ad auctorem suum corporeus career euomuit ? Non tibi certa est de perfectione fiducia, dum adhuc includeris fragilitate camali. Periculis plena sunt, quae uidentur esse tutissima. Lenocinia hostis tui intellegis, dum uniuersorum uoce laudaris. Vide quantis labores insidiis ! Absconditum esse non licet quod adimus. Latebram nostram persecutio manifestât hostilis. Sanctorum petamus exercitum, et illam Lirinensis insulae cohortem inriguo inquiramus ardore ! Quern solum hactenus pulsauit aduersarius, timebit inter inimicam sibi multitudinem constitutum. Instructa proeliis acies ilia semper inuigilat et uariis perfossum ictibus abigit infestantem. Quot bella illis diabolus intulit, numerant tot triumphos. Non metuunt, quotiens adesse Satanam, ut dimicantes acuant, classico fuerit stridente nuntiatum. Semper emditos et fortes reddidit quotidiana decertatio, quomodo prolixior pax solutos ».*

¹⁵¹ V.Ant.Lerin. 38-39 : *Mixtus grandaeuis et praecipuis gestoram suorum lampadam non minori intellexit igné rutilare. Metitus est fomitis sui lucem, dum uidit alieni. Quasi inter omamenta caeli et sidéra pleno fulgore micantia superuenientis astri claritudo societur, certant sine inuidia geminare radios et per augmenta luminis speciem superare nouitatis : alia prolixiori crine faciem suam Stella commendat, alia puriore, unam ditat potior flamma, nobilitat alteram per spatia nocturna sincerior.*

¹⁵² Pietri, 1961, p. 315.

bénéficie de ce climat de bienveillance et d'émulation installé à Lérins puisque les anciens se réjouissent de son exemplarité ¹⁵³. Dans ce contexte, la Règle est repensée, comme ici avec Césaire, comme la *disciplina militaris*, ce qui permet à la troupe de conserver sa force et son unité et de se montrer au combat d'une parfaite efficacité. On notera que ce thème n'est pas sans lien avec ce que nous avons noté plus haut, le monastère étant comme une forteresse assiégée par les forces du Mal et que la communauté défend avec ses armes spirituelles.

II. 2. 4. L'humilité du groupe

Quand la vie en communauté est valorisée, le choix de la vie solitaire est soumis à des critiques plus ou moins explicites. C'est le cas dans la *Vie d'Antoine de Lérins*, où l'éloge de l'île sainte suit une critique de la vie érémitique (chapitres 34 à 41). Avant d'arriver au panégyrique du monastère, Ennode propose une longue réflexion interne sur les intérêts de la communauté, et ce qui en ressort est l'humilité dont elle permet de faire preuve. Constamment rejoint par les foules avant d'entrer au monastère, condamné à reculer de plus en plus loin pour retrouver la solitude de l'ermite, Antoine n'a plus ce problème une fois qu'il est au monastère et qu'il peut sembler être un moine parmi d'autres, faisant preuve d'humilité. L'anachorète est une sorte de héros sans cesse soumis au péché d'orgueil, tandis que le cénobite mène en communauté une vie enfouie qui lui assure l'abaissement de l'orgueil dans l'humilité d'un parmi d'autres. Autrement dit, la figure du saint ici tend à se confondre avec la communauté dont il devient le modèle, dans un rapport réciproque : la communauté façonne le saint et le saint façonne la communauté. Ce rapport se retrouve ensuite dans la *Vie* elle-même : par la lecture de la *Vie*, le saint peut encore façonner la communauté, mais en même temps la geste du saint et sa mémoire sont façonnées par les hagiographes et la tradition de la communauté fidèle à son fondateur ou à son saint.

¹⁵³ V.Caes. I, 5: *Susceptus ergo a sancto Porcario abbate uel ab omnibus senioribus, coepit esse in uigiliis promptus, in obseruatione sollicitus, in obauditione festinus, in labore deuotus, in humilitate praecipuus, in mansuetudine singularis ; ita ut, quem instituendum susceperant disciplinae regularis initiis, perfectum se inuenisse gauderent totius institutionis augmentis.* (Accueilli par le saint abbé Porcaire et par tous les anciens, il commença à être prompt aux veilles, attentif à observer les règles, rapide à obéir, zélé au travail, remarquable d'humilité, extraordinaire de bonté, si bien que celui qu'ils avaient accueilli pour le former aux rudiments de la discipline de la règle, ils se réjouissaient de l'avoir trouvé parfait dans les progrès de toute sa formation).

On retrouve une proposition comparable dans la *Vie de Paterne*, parti pour vivre seul avec son ami une ascèse plus grande que celle des moines. Son abbé, Généreux, se trouve obligé de leur rappeler la modération¹⁵⁴ et cherche à les faire revenir au monastère. Dans ce cas, le texte n'est pas exempt d'une certaine ambiguïté : l'hagiographe loue évidemment les progrès spirituels de ses héros, et donc rendrait vaine et dangereuse l'intervention de Généreux, mais le discret renvoi au psaume 32 (31), 9 souligne que le propos est bien de prévenir chez les ascètes un risque de *superbia* qui reviendrait à ruiner leurs progrès¹⁵⁵. En les ramenant à la Règle, Généreux les soumet à l'humilité de la loi commune et de ce fait condamne la forme d'athlétisme spirituel auquel leurs austérités les avaient poussés, comme *ultra propositum regulae*.

Plus largement, c'est l'humilité qu'offre le groupe qui est valorisée dans les *Vitae*. Elle efface les différences sociales à Marmoutier où vivent des moines de haute extraction¹⁵⁶. Ainsi, à la même période, Just veut-il vivre au désert comme les autres moines même s'il est doté du statut prestigieux d'évêque de Lyon¹⁵⁷ et, avec une différence hiérarchique inverse, peut-il devenir l'égal de figures monastiques orientales prestigieuses comme Macaire et Paphnuce¹⁵⁸. C'est également ce que recherche, plus d'un siècle plus tard, Radegonde qui, bien que reine, ne devient pas immédiatement abbesse du monastère dont elle est pourtant à l'origine de la fondation¹⁵⁹. Dans les deux cas, renoncement au pouvoir ecclésial et renoncement au pouvoir politique, le *propositum*

¹⁵⁴ V.Pat. 6: *Cuius rei crescente fama, uir uenerabilis abbas eorum Generosus, post triennium ad requirendos monachos, tam bene ad Christum fugitiuos, perrexit. Quibus inuentis agnoscit S. Paternum in ualde arduam uitam conscendisse [...] Quod abbas suus conspiciens esse ultra propositum regulae, uelut impatientem freni equum ad moderata reuocauit ieiunia, imperans, ne reclusus esset tam ardue, ut uirorum conspectu uel colloquio se fraudaret.* (Comme leur réputation grandissait, leur abbé, Généreux, vint rechercher, après trois ans, les moines qui avaient si bien fui vers le Christ. Quand il les trouva, il se rendit compte que saint Paterne progressait sur une route de vie bien ardue [...]. Son abbé voyant que cela dépassait la règle, comme à un cheval à qui on tirerait le mors, l'appela à des jeûnes modérés afin de ne pas être reclus si fortement qu'il se débât à la vie ou au contact des hommes.)

¹⁵⁵ Ps. 32, 9 : *Nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus in campo et freno maxillas eorum constringe qui non adproximant ad te* et le verset qui précède qui donne la clé (32, 8) : *Intellectum tibi dabo et instruam te in uia hac qua gradieris firmabo super te oculos meos.*

¹⁵⁶ I V.Mart. 10 : *multi inter eos nobiles habebantur* (Il y avait parmi eux un grand nombre de nobles).

¹⁵⁷ II V.Iust. 3 : *diu se quis esset occultauit, ut suppresso nomine atque honore humilitatis summae exerceri posset, non iam clericis tantum, verum monachis quoque ac laicis se inferiorem exhibens.* (Il cacha qui il était pendant longtemps afin de pouvoir, ayant tu son nom et sa charge, pratiquer la plus grande humilité, se montrant inférieur non seulement aux clercs, mais aussi aux moines et aux laïcs).

¹⁵⁸ II V.Iust. 4 : *ac magnificum apparuisse inter illos, qui tunc in heremo reuelationibus atque uirtutibus tamquam magna luminaria rifulgebant, sanctum Macharium, Pafnutium ceterosque, quorum sanctitatis fama per Orientem uigebat.* (Et il apparaissait illustre parmi ceux qui, alors, dans le désert, par leurs révélations et leurs vertus, brillaient comme de grandes lampes, saints Macaire, Paphnuce et les autres dont la réputation de la sainteté est vigoureuse à travers l'Orient).

¹⁵⁹ I V.Rad. 33. L'abbesse de Radegonde se permet de lui donner des ordres et de la taquiner.

monasticum marque la sainteté comme une réorientation de vie, en rupture avec le modèle mondain. L'exemple même de Martin, qui est évêque, articule les deux éléments d'une manière révélatrice : on ne peut être bon évêque que si l'on a intégré le *propositum monasticum*, en revanche un évêque (ou une reine) pour devenir moine (moniale) doit renoncer à son titre et s'humilier comme le plus petit des moines.

En cela, les Vies sont normatives et s'accordent avec la position de l'Église occidentale à leur époque. De fait, sans refuser l'existence des ermites et des anachorètes, les Règles de moines comme les conciles œuvrent à réguler ces pratiques et à les limiter à des hommes fiables. Ainsi, Jérôme écrit-il à Eustochium que les anachorètes « sortent des communautés¹⁶⁰ ». De même, le concile de Vannes (canon 7¹⁶¹) de 461 et celui d'Agde (canon 38¹⁶²) de 506 veulent limiter le monachisme solitaire à des hommes autorisés à le faire par l'abbé et ayant prouvé leurs mérites, et ne l'autorisent pas en dehors du territoire du monastère. Les moines vagabonds, atypiques, stylites sont par conséquent dépréciés et la norme tend à leur suppression¹⁶³.

Les Vies latines, donc, appuient en cela les volontés de l'Église et encouragent autant qu'elles illustrent un monachisme qui ne serait plus que régulier et cénobitique, n'hésitant pas à souligner, pour cela, qu'il faut s'écarter des modèles orientaux et les adapter au monde occidental dans lequel les saints et les lecteurs des Vies sont insérés.

C'est dans ce contexte qu'il faut lire le récit, mélioratif, de la transformation des abbayes du Jura de semi-cénobitiques à totalement cénobitiques :

C'est lui [Oyend] aussi qui, refusant de suivre sur ce point l'exemple des archimandrites orientaux, fit œuvre plus utile en soumettant tous les moines à la vie commune. Après la destruction des

¹⁶⁰ Jérôme, Epist. 22 : *de coenobiis exeuntes*.

¹⁶¹ Conc.Ven. A, 7 : *Seruandum quoque de monachis, ne eis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere, nisi forte probatis post emeritos labores aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab abbatibus regula remittatur. Quod ita demum fiet, ut intra monasterii septa manentes, tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur.* (Il faut aussi observer ceci à propos des moines : qu'ils ne puissent pas se séparer de la congrégation pour habiter des cellules solitaires, sauf si la règle est rendue plus dure par l'approbation des abbés après des travaux reconnus ou à cause d'une infirmité. Que cela soit fait seulement de telle manière que, restant dans la clôture du monastère, il leur soit permis d'avoir des cellules à l'écart tout en dépendant du pouvoir de l'abbé).

¹⁶² Conc.Agat. A, 38 : *Clericis sine commendaticiiis epistolis episcopi sui licentia non pateat euagandi. In monachis quoque per sententiae forma seruetur ; quos si uerborum increpatio non emendauerit, etiam uerberibus statuimus coerceri. Seruandum quoque de monachis, ne eis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere, nisi forte probatis post emeritos labores aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab abbatibus regula remittatur. Quod ita demum fiet, ut intra monasterii septa manentes, tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur.*

¹⁶³ Comme nous l'avons souligné plus haut, la plupart des ermites des Vies du VI^e siècle sont sous contrôle épiscopal.

petites cellules individuelles, il décida que tous prendraient avec lui leur repos dans un asile unique : ceux qu'une salle commune réunissait déjà pour un commun repas, il voulut les réunir aussi dans un dortoir commun, les lits seuls étant séparés ; il y eut là, comme à l'oratoire, une lampe à huile, qui donnait toute la nuit sa lumière. Le saint Abbé, lui, n'eut jamais sa petite table particulière, comme le font certains, à ce que j'ai récemment appris ; jamais il ne prit une nourriture différente de celle des frères ; tout, en tout, appartenait à tous¹⁶⁴.

Viventiole, l'hagiographe, insiste sur la nécessité de s'écarter des premiers moines pour vivre en véritable communauté, où tout est partagé, clé de l'humilité de tous, même de l'abbé qui ne reçoit aucun traitement de faveur. En même temps, une claire pique dirigée contre l'Orient (*refutato archimandritarum orientalium instari, utilius omnes uniuuit*) indique clairement que l'adaptation nécessaire du modèle monastique doit se faire en totale autonomie, en conformité avec les besoins locaux et ne dépendre en aucun cas d'une autorité ou d'une tradition extérieures ; les Orientaux sont peut-être les « inventeurs » du monachisme, ils n'en sont ni les propriétaires ni les plus utiles modèles pour les monastères occidentaux.

La survivance de Vies d'ermites rappelle, toutefois, que si la vie communautaire est prônée, elle ne l'est pas au point d'exclure tout autre forme de spiritualité, à condition que celle-ci entre dans les cadres que fixe progressivement la norme ecclésiastique.

II. 3. Le rapport de l'Église au monde politique

La hiérarchisation entre le pouvoir spirituel, incarné par l'Église, et le pouvoir terrestre, celui des empereurs et des rois, est un point que nous avons déjà abordé au chapitre 7 de la deuxième partie¹⁶⁵. En présentant des confrontations très visuelles et des saints parfois menacés mais qui l'emportent toujours, les Vies soulignent la supériorité du pouvoir religieux sur des monarques orgueilleux, injustes, cruels ou irrespectueux des

¹⁶⁴ V.Patr.Iur. 170 : *Iste etiam, refutato archimandritarum orientalium instari, utilius omnes uniuuit in medium. Distructis namque mansionum aediculis, uno cunctos secum xenodochio quiescere fecit, ut quos causa unitae refectionis una claudebat aedicula, discretis quoque lectulis una ambiret et mansio ; cui tamen lumen olei, sicut in oratorio, indeficiens noctibus praebebatur. Iste, inquam, abba sanctus nec mensulam suam, ut quosdam facere nuper audiui, nec uictum unquam exceptauit a fratribus ; omnium omnino omnia erant.*

¹⁶⁵ Chapitre 7 (II, 4).

recommandations épiscopales. Elles invitent les puissants à écouter les évêques et abbés, à prendre leurs conseils et à les respecter pour être de bons souverains, justes et agissant en conformité avec les commandements de l'Évangile, et du célèbre passage paulinien qui affirme la soumission de toute autorité à celle de Dieu, dont découle la soumission humaine à cette autorité (Rm 13, 1) : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*. Si toute autorité doit être respectée car elle vient de Dieu, l'autorité elle-même a logiquement à rendre compte à Dieu, dont le saint est le représentant sur terre.

Cela permet à certaines Vies de brosser un portrait favorable des souverains qui traitent correctement les saints et s'efforcent d'être respectueux envers l'Église. C'est particulièrement le cas d'Ennode, qui fait un bref éloge de Théodoric, dans la *Vie d'Épiphanie*. Si ce panégyrique en miniature est en accord avec les bonnes relations qui existent entre le saint et le roi, il est difficile cependant de ne pas songer que l'hagiographe a, hors du contexte de la Vie, aussi prononcé un éloge du souverain ostrogoth, pourtant arien, leurs liens expliquant le portrait extrêmement positif qu'il en fait dans la *Vita*. Dans ce cas, l'éloge royal qui se glisse dans la Vie peut relever de l'hommage devenu quasi-obligatoire dans la littérature profane au souverain régnant et qui n'est pas sans exemple dans la littérature chrétienne, comme celui d'Augustin à Théodose dans la *Cité de Dieu* (V, 26¹⁶⁶) ou celui de Juvencus à Constantin à la fin du livre IV de sa réécriture versifiée des Évangiles (v. 802-812).

L'auteur de la *Vie des Abbés d'Agaune* chante, lui aussi, mais dans un contexte différent car le roi n'est probablement plus au pouvoir, les louanges de Sigismond, le roi burgonde arien converti au catholicisme, qui décide de fonder l'abbaye d'Agaune pour marquer son retour à la vraie foi et être sauvé¹⁶⁷.

De même, les hagiographes de Césaire proposent un chapitre à la louange de Childebert, le roi Franc, où ils font de lui un modèle de souverain :

Donc, tandis que cet annonciateur de la Bonne Nouvelle, comme nous le lisons, accomplit à temps et à contretemps cette œuvre excellente et éminente qu'est la prédication de la Parole et tandis qu'il arrive au terme de son ministère sacré, voici que, par la volonté de Dieu,

¹⁶⁶ Pour une étude complète de ce passage, voir Duval, 1966.

¹⁶⁷ V.Abb.Acaun. 3. Passage cité et commenté p. 103 et 406.

non par sa trahison comme l'en accusaient les ariens, mais au contraire grâce à son incessante prière pour tous, s'installe tranquillement et paisiblement dans la cité d'Arles, au nom du Christ, le règne très catholique du très glorieux Childebert. Fort et doux, sévère et affable, humble et illustre, il ne terrorise pas les prêtres du Seigneur mais il les attache par le lien du respect, l'emportant sur tous dans les Gaules, l'égal de tous dans l'église, reconnaissant avec bienveillance à la cité le privilège de la supériorité¹⁶⁸.

Cet éloge, bref miroir du prince, est pour autant circonstancié puisque Childebert est au pouvoir au moment de la rédaction du texte. Toutefois, l'éloge de Sigismond et celui de Childebert se rejoignent sur un point essentiel : ces rois sont catholiques et défendent la foi catholique. Ils sont donc des modèles qui imposent l'idée qu'un bon roi ne peut être que catholique. L'exemple de Théodoric, comme d'ailleurs le reste de la Vie, apparaît alors comme atypique et guidé, comme nous l'avons dit, par d'autres considérations. Si Grégoire de Tours évoque lui aussi positivement la plupart des rois francs, ce type de passage reste rare à l'échelle du corpus.

Il y a donc un double discours des Vies quant au rapport au pouvoir terrestre. D'un côté, les *Vitae sanctorum* proposent des modèles bons ou mauvais de souverains en fonction de leur comportement moral et religieux et de leur attitude vis-à-vis des saints, dessinant une hiérarchie souhaitée des *auctoritates* qui ne laisse pas totalement, pour autant, de côté, les réalités concrètes et, notamment, l'implication de plus en plus forte des rois francs dans les affaires de l'Église en Gaule. Dans le cas de Childebert, justement, ce que les hagiographes louent, c'est autant ses qualités et ses attentions vis-à-vis de l'Église que son intervention en faveur d'Arles : le roi, de fait, appuie auprès du pape Vigile le fait qu'Aurélien, l'évêque de la cité au moment de l'écriture, reçoive le pallium et le vicariat¹⁶⁹.

Mais, dans le même temps, ce discours pratique est redoublé par un discours purement spirituel. Le gouvernement humain est implicitement comparé à l'harmonie que

¹⁶⁸ V.Caes. II, 45 : *Dum ergo hic Euangelista ut legimus, hunc eximium summumque uerbi opus oportune inportune agit, dumque sacratum complet officium, adest Dei nutu, non tradente ipso, ut criminabantur Arriani, sed tamen iugiter exorante pro omnibus, cum tranquillitate et quiete in Arelatensium ciuitate gloriosissimi Childeberti catholicissimum in Christi nomine regnum cum uirtute mansuetum, cum seueritate commune, cum humilitate conspicuum, sacerdotes Domini non terrore concutiens, sed ueneratione constringens, in Galliis eminentius omnibus, in ecclesia cunctis aequale, priuilegio celsitudines ciuitatem humanitus recognoscens.*

¹⁶⁹ Bougard, 2022.

propose un monde avec Dieu à sa tête. Les évêques, ses représentants sur terre, œuvrent à la survie et à la protection des communautés qui leur sont confiées, et les monastères, véritables Jérusalem célestes sur la terre, sont lieu de concorde et de perfection. Il y a donc une incitation perpétuelle à tout faire pour rapprocher le monde humain du ciel et les affaires de la cité humaine ne remettent nullement en cause le fait que le vrai domaine divin est le monastère et le vrai *negotium* le *propositum* du moine.

Les Vies, même quand leur héros est impliqué dans les affaires politiques de leur temps, gomme fortement la dimension historique et stratégique du rapport des évêques au roi pour se rapprocher de modèles bibliques¹⁷⁰ et essentiellement vétéro-testamentaires¹⁷¹ et spiritualisent la lecture des événements. Cette forme de spiritualisation est en soi intéressante, car transposer les rapports entre les saints et les puissants de leur temps à travers la figure du Roi biblique et de ses prophètes revient à la fois à admettre une forme de sacralisation de la royauté (le roi est donné par Dieu), et une soumission de ce pouvoir royal à la parole prophétique du saint (moine ou évêque), donc, en un sens, une soumission du temporel au spirituel que l'action décidée du saint auprès du souverain manifeste clairement, à l'exemple du geste fort irrévérencieux de Martin à l'égard de l'empereur qui affirme clairement - et de façon pratiquement modèle vu l'impact de la sainteté martinienne sur les autres vies - la hiérarchie des obédiences.

III. Des normes théologiques

III. 1. Les questions doctrinales

En dehors culte des saints, de la réflexion sur la sainteté et sur la médiation, les Vies de saints abordent l'essentiel de leurs enjeux théologiques quand elles traitent de la question des doctrines dites hérétiques. Nos textes témoignent de la rencontre des saints héros avec quatre courants théologiques non orthodoxes.

Le plus commun est l'arianisme, contre lequel le saint lutte dans neuf Vies¹⁷², ce qui correspond à une réalité historique. En effet, après un premier succès entre 318 et

¹⁷⁰ Nous avons développé le modèle prophétique utilisé dans la deuxième partie (chapitre 7, II. 4).

¹⁷¹ Pour une étude globale de la présentation des Francs dans la longue *Vie de Germain de Paris* de Venance Fortunat, voir Dumézil et Wagner, 2022.

¹⁷² Les trois Vies de Martin, les Vies d'Ambroise, Augustin, Orens, Césaire, Fulgence et Hilaire.

392¹⁷³ sous l'empire romain, avec, en Occident, le soutien de l'impératrice Justine, mère de Valentinien II¹⁷⁴, la doctrine d'Arius connaît un regain de présence quelques décennies plus tard avec l'installation, en Europe occidentale et en Afrique, de peuples germaniques de confession arienne (les Burgondes jusqu'en 517¹⁷⁵, les Vandales jusqu'à leur éviction en 535¹⁷⁶, les Wisigoths jusqu'en 589¹⁷⁷, les Ostrogoths et les Lombards jusqu'au VII^e siècle¹⁷⁸). Les Vies de saints présentent donc deux contextes bien différents de confrontation à l'arianisme : pendant la période de domination romaine pour Martin, Ambroise¹⁷⁹, Augustin et Hilaire de Poitiers – bien que le récit en soit fait deux siècles plus tard, dans ce dernier cas –, et sous un roi barbare pour Fulgence, Césaire, Orens et Vivien. La conséquence est que la deuxième situation, face aux peuples germaniques, double la lutte théologique d'un enjeu culturel, voire de politique contemporaine. Cela est particulièrement apparent dans les Vies d'Orens et de Vivien dans lesquelles le saint est amené à côtoyer un roi arien dans un but civique : faire libérer des prisonniers de sa cité.

Par ordre de fréquence, nous rencontrons ensuite le pélagianisme, évoqué dans six Vies¹⁸⁰. Né dans les enseignements du moine Pélage venu de Grande-Bretagne à Rome, ce courant se répand à partir de 390. Pélage propose un regard tout d'abord pratique sur le christianisme, insistant sur l'importance des bonnes actions pour devenir un chrétien parfait, ce qui lui donne un certain succès dans les milieux aristocratiques romains qui voient ainsi une approche aisée à mettre en place de la religion chrétienne. La controverse se cristallise autour des présupposés théologiques que cette vision du monde implique : un rôle faible de la grâce divine, la nature essentiellement bonne de l'homme, d'où une

¹⁷³ Maraval, 2015, p. 313 et sqq. L'arianisme prend source avec Arius, prêtre d'Alexandrie. Sa doctrine, qui nous est surtout connue par les écrits de ses adversaires, conteste l'éternité du Fils qui aurait donc été créé à un moment par le Père. Ses idées amènent l'intervention de l'évêque d'Alexandrie, puis de l'empereur, ce qui entraîne la convocation du concile de Nicée en 325, qui aboutit à la constitution du Credo de Nicée, s'opposant à Arius : le Fils est dit « consubstantiel » (*homoousios*) au Père. La crise arienne est, à ce moment-là, essentiellement limitée à l'Orient. Les après du concile de Nicée voient s'opposer une tendance à la conciliation chez les évêques orientaux et une attitude beaucoup plus stricte chez les occidentaux. En 353, la victoire de l'empereur Constance II, arien (homéen), sur Magnence lui permet de s'imposer en Occident jusque-là surtout nicéen et d'y imposer sa politique religieuse. Différents conciles amènent à l'envoi en exil d'évêques nicéens. Si Julien, son successeur, revient sur ces dispositions, essentiellement par intérêt politique, il faut attendre Gratien pour avoir une politique réellement pronicéenne en Occident, ce à quoi l'impératrice Justine, au nom de son fils Valentinien II, s'oppose. Théodose, nicéen, finalement, règle la question lors du concile de Constantinople (381).

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Escher, 2010.

¹⁷⁶ Sur les pratiques religieuses des Vandales, voir Modéran, 2004 ; Pottier, 2015.

¹⁷⁷ Maraval, 2015, p. 347.

¹⁷⁸ Maraval, 2015, p. 347.

¹⁷⁹ Sur Ambroise et l'arianisme, voir Nauroy, 1988.

¹⁸⁰ Vies d'Augustin, Germain d'Auxerre, Geneviève, Loup, Césaire, Fulgence.

place minimale du péché originel et, par conséquent, une autre définition du baptême qui ne vient plus laver cette tache, mais seulement les fautes antérieures de la vie de chacun¹⁸¹.

Les idées de Pélage, reprises, et souvent accentuées, par son disciple Célestius, font l'objet de condamnation à partir de 411, essentiellement en Afrique, et d'une réelle hésitation chez les évêques de Rome, Zosime innocentant Pélage avant de le condamner définitivement en 418, inspiré par le concile de Carthage. Pélage se retirant, la controverse est reprise essentiellement par Julien d'Eclane dans les années suivantes.

Augustin est le premier héros de *Vita* à combattre cette hérésie, au chapitre 18 du texte de Possidius. Peu après, Germain d'Auxerre accomplit deux voyages de l'autre côté de la Manche pour s'opposer aux pélagiens. Il est accompagné de Loup la première fois et la *Vie de Geneviève* atteste également de ce périple. Dans le même temps, en Provence, se développe un débat sur la grâce et le libre-arbitre, souvent nommé semi-pélagianisme¹⁸². Liés aux milieux monastiques lériniens et marseillais, plusieurs auteurs, et en particulier Jean Cassien, modèrent les dernières positions augustiniennes et critiquent notamment le tort qu'elles causent idéologiquement à la pratique de l'ascétisme monastique¹⁸³. Les *Vies* du sud de la Gaule laissent transparaître les débats qui secouent leur environnement d'écriture, de la *Vie d'Honorat* d'Hilaire d'Arles à la *Vie de Césaire*, plus d'un siècle plus tard, narrant la vie de celui qui a mis fin à la querelle lors du concile d'Orange de 418. En écho à cela, la *Vie de Fulgence* propose aussi une ferme condamnation du semi-pélagianisme provençal.

Les deux dernières doctrines hérétiques abordées dans les *Vitae* n'apparaissent que dans la *Vie d'Augustin*. Le donatisme, de fait, ne concerne que l'Afrique. L'origine de la crise est l'élection vers 311-312 de Cécilien comme évêque de Carthage, dont l'attitude très réservée vis-à-vis des martyrs de la persécution de Dioclétien déplaît à une partie des chrétiens. Cette opposition, ecclésiale mais aussi ethnique¹⁸⁴ et socio-politique, s'étoffe d'enjeux doctrinaux : les donatistes soutiennent que les chrétiens ayant cédé à la pression romaine et ayant livré aux autorités des objets sacrés, voire des coreligionnaires,

¹⁸¹ Ces idées rattachées au pélagianisme ne viennent pas toutes de Pélage même. Plus largement, la construction d'une pensée théologique nouvelle par Pélage est discutée actuellement (cf. Bonner, 2020 qui veut prouver qu'Augustin a créé le pélagianisme qui n'aurait donc pas été une doctrine construite avant la contestation, ni une collection d'idées vraiment nouvelles puisqu'on les retrouve dans le milieu ascétique).

¹⁸² L'expression semi-pélagianisme est contestable, mais faute d'une meilleure dénomination qui fasse consensus, elle reste pratique pour désigner ce courant de pensée (Delmulle, 2014a).

¹⁸³ Vogüé, 2003b.

¹⁸⁴ Frend, 1971.

sont impurs et que les sacrements donnés par des clercs se trouvant dans cette situation ne sont pas valables¹⁸⁵.

Quant au manichéisme, il est rangé par Possidius parmi les hérésies¹⁸⁶, bien qu'il soit presque une autre religion¹⁸⁷. Le récit de l'opposition qu'Augustin lui apporte est crucial à la *Vita* à cause de l'appartenance antérieure du saint au mouvement, ainsi qu'il le rapporte dans ses *Confessions*¹⁸⁸.

III. 1. 1. Des scènes centrées sur l'action

La majorité des scènes d'opposition du saint à une hérésie contient plus d'actions que de mots. Le contenu du débat théologique occupe peu de place en comparaison avec ce qui est de l'ordre de la lutte entre deux camps, qui apparaissent sans nuances comme celui du bien et celui du mal.

Augustin, notamment, vit de véritables scènes d'*agôn* avec ses opposants qu'il rencontre pour faire des joutes verbales. Là, pas de contenu doctrinal, mais une attention particulière de l'hagiographe à la vivacité du discours, à la dynamique du débat et à la nature du gagnant, comme, par exemple, face à l'arien Pascentius :

Par ailleurs, il eut aussi une confrontation avec un certain Pascentius, comte de la maison royale, arien, qui usant de l'autorité de sa fonction – comme un percepteur du fisc particulièrement rigoureux – s'attaquait à la foi catholique avec autant de constance que de férocité : avec ses sarcasmes et le pouvoir qui lui était conféré, il tourmentait et troublait un très grand nombre de prélats, qui vivaient dans leur foi simple en Dieu ; lançant un défi à Augustin, il l'invita à Carthage : la confrontation eut lieu avec pour arbitres de nobles personnes de haut rang. Mais notre hérétique refusait catégoriquement la présence de greffiers et rapporteurs, alors que notre professeur avait,

¹⁸⁵ Mac Gaw, 2008 ; Mac Gaw, 2014.

¹⁸⁶ V. Aug. 6: *Sane in illa tunc Hipponensi urbe Manichaeorum pestilentia quam plurimos uel ciues uel peregrinos et infecerat et penetrauerat, seducente et decipiente eiusdem haeresis quodam presbytero nomine Fortunato, ibidem conuersante atque manente.* (Assurément, alors, dans cette ville d'Hippone, l'épidémie des manichéens avait atteint et infecté de très nombreux citoyens comme pérégrins, séduits et déçus par un prêtre de cette hérésie du nom de Fortunat qui résidait et séjournait là.)

¹⁸⁷ Puech, 1979. Le manichéisme est une religion qui peut être interprétée comme un syncrétisme de plusieurs autres, dont le christianisme.

¹⁸⁸ Augustin, *Confessions*, III.

avant et pendant la rencontre, marqué son très vif désir de leur présence. Comme il persistait dans son refus, prétendant que c'était par crainte des lois de l'État qu'il ne voulait pas que des témoignages écrits le missent en danger, et comme l'évêque Augustin voyait bien, avec ses collègues présents, que c'était la volonté des arbitres de les voir discuter en privé, sans aucune consignation écrite, il engagea la confrontation, mais il prédit bien – ce qui arriva par la suite – qu'à l'issue de la rencontre chacun pourrait avoir le loisir d'affirmer ce qu'il n'avait en fait pas dit, ou qu'il n'avait pas dit ce qu'en fait il avait dit. Puis il engagea avec lui les échanges, affirma avec force ce qu'il croyait et écouta de sa bouche ce qu'il tenait pour vrai, enseigna ce que prouvaient la saine raison et l'autorité des Écritures, montra les fermes fondements de notre foi, souligna, en revanche, les assertions fausses et celles qui manquaient du soutien de l'autorité des saintes Écritures, et il le réfuta. Dès que les deux camps se furent séparés l'un de l'autre, Pascentius, de plus en plus en colère et furieux, allait répandant tous ses mensonges en faveur de ses convictions hérétiques, proclamant que c'était bien lui qui avait vaincu, alors que ce dernier recevait les félicitations de la bouche d'un grand nombre de personnes¹⁸⁹.

Possidius décrit un débat public dont l'enjeu semble orienté vers la domination. Pascentius lance un défi à Augustin (*prouocatus*), ils ont une confrontation (*collatio*). Le début de la discussion porte sur la possibilité d'avoir des rapporteurs, ce qui occupe plus de place dans le chapitre que le dialogue de fond, car ce qui est en jeu est évidemment la possible manipulation de la vérité dans un sens qui serait défavorable au saint et qui est

¹⁸⁹ V. Aug. 17: *Praeterea cum quodam etiam Pascentio comite domus regiae Arriano, qui per auctoritatem suae personae, fisci uehementissimus exactor, fidem catholicam atrociter ac iugiter obpugnabat et quamplurimos sacerdotes Dei simpliciore fide uiuentes dicacitate et potestate exagitabat et perturbabat, interpositis honoratis et nobilibus uiris, apud Carthaginem ab illo prouocatus coram contulit. Sed idem haereticus tabulas atque stilum, quod magister noster et ante congressum et in congressu instantissime fieri uolebat, ne adessent omnimodo recusauit. Et dum id pernegasset, dicens quod legum metu publicarum periclitari talibus scriptis nollet atque interpositis id placere Augustinus episcopus cum suis qui aderant consacerdotibus uideret, ut absque ulla scriptura priuatim disputarent, conlationem suscepit, praedicens, ut postmodum contigit, quod post solutum conuentum esse cuiquam posset liberum forte dicere, nullo scripturae documento, se dixisse quod forte non dixerit, uel non dixisse quod dixerit. Et miscuit cum eodem sermonem atque adseruit quid crederet, et ab illo quid teneret audiuit, et uera ratione atque auctoritate Scripturarum prolata docuit et ostendit nostrae fidei firmamenta, illius autem adserta nulla ueritate, nulla Scripturarum sanctarum auctoritate subfulta docuit et frustraui. Et ut a se inuicem partes digressae sunt, ille magis magisque iratus et furens mendacia multa pro sua falsa fide iactabat, uictum esse a seipso proclamans multorum ore laudatum Augustinum.*

d'emblée disqualifié. S'ensuit alors le débat en lui-même qui repose sur une opposition binaire : le vrai est appuyé par les Écritures, le faux non, sans plus de détails sur les arguments, qui s'achève par une contestation de la victoire par les deux camps. On notera que le contradicteur arien, avec une certaine finesse, représente le pouvoir séculier (il est comte) alors qu'Augustin reçoit son titre d'évêque. La victoire du saint, qui ne fait aucun doute malgré les manœuvres de son adversaire, apparaît alors, dans un contexte post-martinien, comme l'affirmation de la supériorité de la vérité de la foi sur toute considération politique.

Dans le même ordre d'idées, nous pouvons également citer la *Vie de Germain d'Auxerre* où la lutte contre le pélagianisme en Bretagne est immédiatement redoublée par une bataille militaire contre les Saxons et les Pictes¹⁹⁰, l'enjeu doctrinal s'« incarnant » ensuite dans un combat beaucoup plus politique.

Certaines Vies du VI^e siècle donnent cependant plus d'indications mais elles portent moins sur la doctrine combattue que sur ce qu'il faut penser, établissant ainsi la discipline de l'Église plus que la présentation des éléments du débat. C'est le cas de la *Vie de Fulgence* qui présente brièvement le contenu des ouvrages théologiques du saint : « il y établit qu'en s'incarnant, le Christ Seigneur prit réellement une âme raisonnable¹⁹¹ » et « il enseigna comme un dogme de foi que le Saint Esprit n'est qu'un seul et même Dieu avec le Père et le Fils¹⁹² », et la *Vie de Martin de Venance Fortunat* qui il met dans la bouche du saint une profession de foi nicéenne : « Le Père, le Fils et l'Esprit sont égaux en substance, ils ont même nature, même genre, même espèce, même pouvoir, même éclat, même gloire et leur volonté est une en trois personnes¹⁹³ ». Cela peut s'expliquer, dans la *Vie de Fulgence*, par le lien souhaité, dès la préface, entre l'œuvre théologique du saint et la *Vita*, et l'adresse, donc, à un public de lecteurs qui pourrait être intéressé par un développement plus ample de ces questions ici amorcées. Dans la *Vie de Martin de Fortunat*, l'ajout doctrinal peut être lié aux destinataires attendus également, les lecteurs d'une Vie en vers étant à même de se procurer des ouvrages doctrinaux si le désir les en prenait.

¹⁹⁰ V.Germ.Autiss. 17-18.

¹⁹¹ V.Fulg. 21 : *docens animam rationalem Christo Domino in susceptione carnis minime defuisse.*

¹⁹² V.Fulg. 21 : *docens eum cum Patre et Filio unum Deum simpliciter confitendum.*

¹⁹³ III V.Mart. I, 117-119 : *rem patris ac geniti aequalem uel spiritus almi, / uim, genus et specimen, uirtutem, lumen, honorem, / unum uelle trium.*

Les hérétiques sont rapprochés de catégories de personnes dépréciées par ailleurs : les païens (Augustin se dresse « contre les hérésies africaines et, en particulier, contre les Donatistes, les Manichéens et les païens¹⁹⁴ » et, plus loin, son hagiographe dit qu'il a « défait pour la plus grande part les manichéens, les donatistes, les pélagiens et les païens¹⁹⁵ ») et les Juifs (Pour s'opposer à Césaire, « les Juifs et les hérétiques crient d'une seule voix¹⁹⁶ »), ce qui efface les nuances de l'opposition puisque ces analogies sont avec des non-chrétiens, et construit une figure assez univoque (et plus symbolique qu'historiquement pertinente) de « celui qui ne croit pas/qui rejette le Christ » comme adversaire du saint.

Dans les *Vies* de Germain d'Auxerre, de Fulgence et d'Hilaire de Poitiers, les hérétiques sont même assimilés au diable. Ils sont en association avec des esprits mauvais dans la *Vie de Germain*. En effet, avant d'arriver en Bretagne, les saints évêques Loup et Germain sont pris dans une tempête lors de la traversée. Cette tempête est causée par « la foule des démons, ennemie de la religion¹⁹⁷ » et, par sa prière, le pasteur d'Auxerre parvient à la calmer miraculeusement. Cependant, une fois Germain et Loup sur l'île, leur arrivée se trouve annoncée conjointement par la prédication des ariens et par les démons eux-mêmes, qui reconnaissent leur responsabilité dans la tempête :

Là, une foule venue de diverses régions accueille les prêtres dont la prédiction ennemie elle-même avait annoncé l'arrivée prochaine. En effet, les esprits mauvais annonçaient ce qu'ils craignaient¹⁹⁸.

De même, dans la *Vie de Fulgence*, un prêtre arien est appelé « perfide serpent¹⁹⁹ » et est comparé à l'Antéchrist²⁰⁰. Dans celle d'Hilaire, l'hérésie est une « chute

¹⁹⁴ V.Aug. 7: *aduersus Africanas haereses, maximeque contra Donatistas, Manichaeos et Paganos.*

¹⁹⁵ V.Aug. 18: *Manichaeos, Donatistas, Pelagianistas, et Paganos ex magna parte defecisse.*

¹⁹⁶ V.Caes. I, 29: *Iudaeis praesertim et haereticis idipsum [...] clamantibus.*

¹⁹⁷ V.Germ.Autiss. 13: *religionis inimica uis daemonum.*

¹⁹⁸ V.Germ.Autiss. 13 : *Ibi conueniens ex diuersis partibus multitudo excepit sacerdotes quos uenturos etiam uaticinatio aduersa praedixerat ; nuntiabant enim sinistri spiritus quod timebant.*

¹⁹⁹ V.Fulg. 6 : *maligni serpentis.*

²⁰⁰ V.Fulg. 6 : *similis Antichristo.*

serpentine²⁰¹ » et un « mensonge du diable²⁰² ». Dans la *Vie de Césaire*, également, c'est le diable qui soutient l'hérésie²⁰³.

L'hérésie, dès lors, comme bon nombre de possessions démoniaques, est décrite dans plusieurs Vies comme une maladie contagieuse qui se propage: elle « pullule » (*pullulasset*²⁰⁴), c'est un « poison » (*uirus*²⁰⁵), c'est une « épidémie » (*lues*²⁰⁶, *pestilentia*²⁰⁷), un « venin » (*ueneno*²⁰⁸, *uenena*²⁰⁹).

Les deux réécritures en vers de la *Vie de Martin* partagent en particulier la même expression : l'hérésie est un venin ou une doctrine qu'« Arius avait fait couler de sa bouche²¹⁰ », ce qui fait de lui un serpent, donc un animal diabolique.

Il est possible, ici, de se demander si cette vision démoniaque de l'hérétique n'a pas, dans certains cas, une charge politique et sociale. En effet, alors que les Francs puis les Burgondes, dans les royaumes desquels nos Vies sont rédigées, deviennent catholiques au début du VI^e siècle, leurs voisins, avec qui ils sont régulièrement en conflit, sont pour beaucoup ariens. Indirectement, dès lors, ces Vies qui transforment les ariens en incarnation du mal absolu servent la politique des rois francs, faisant sans nuances des catholiques le bon camp et des hérétiques le mauvais.

III. 1. 2. Des persécutions dignes des Passions

Plusieurs Vies vont plus loin et présentent l'opposition aux hérétiques comme des Passions en puissance. C'est le cas de la *Vie de Martin*, dans laquelle le saint, en prise avec les Ariens, subit des supplices physiques et un petit exil à deux reprises :

Puis, l'hérésie arienne ayant pullulé à travers le monde entier, et surtout dans l'Illyricum, comme il était presque seul à opposer la résistance la plus énergique à la foi corrompue des évêques et qu'on

²⁰¹ V.Hil.Pict. 8: *serpentino lapsu*.

²⁰² V.Hil.Pict. 8: *diaboli mendacium*.

²⁰³ V.Caes. I, 60: *donante Christo paulatim ecclesiarum antistites receperunt, quod optauerat diabolus repentina animositate cessare*. (par la grâce du Christ, les évêques des Églises admirent peu à peu ce que le diable avait espéré rendre caduc par cette animosité imprévue.)

²⁰⁴ I V.Mart. 6.

²⁰⁵ II V.Mart. I, 240 ; V.Fulg. 28.

²⁰⁶ II V.Mart. I, 241.

²⁰⁷ V.Aug. 6 : à propos du manichéisme.

²⁰⁸ II V.Mart. I, 242.

²⁰⁹ III V.Mart. I, 115.

²¹⁰ II V.Mart. I, 240 et III V.Mart. I, 108 : *quod fuderat Arius ore*.

l'avait soumis à nombre de mauvais traitements - car il fut non seulement battu de verges en public, mais finalement contraint de quitter la ville -, il regagna l'Italie et, apprenant que dans les Gaules aussi, l'éloignement de saint Hilaire, contraint et forcé à l'exil par les hérétiques, avait jeté le trouble dans l'Église, il s'installa un ermitage à Milan. Là aussi, Auxence, principal fauteur du parti arien, le persécuta avec un acharnement extrême : il l'accabla d'avanies et le fit expulser de la cité²¹¹.

Paulin de Périgueux et Venance Fortunat, quand ils réécrivent le passage, insistent sur le nombre des supplices de Martin : *saepe [...] saepe*²¹²/*suppliciis*²¹³ et Fortunat le présente comme un guerrier et un « athlète de la foi²¹⁴ », reprenant l'expression paulinienne fréquente dans les Passions.

Ambroise, de même, se trouve en danger physique face aux ariens. Au chapitre 13 de la *Vita*, il est confronté à des partisans de l'arianisme soutenus par l'impératrice Justine, qui désirent bloquer la basilique Portienne, hérétiques qui envoient « une armée équipée²¹⁵ » pour parvenir à leurs fins. L'affaire se résout cependant sans violence.

Quant à Augustin, ce sont les circoncellions²¹⁶ qui cherchent à attenter à sa vie. Ces journaliers africains, ayant commis des pillages, sont réprimés par le pouvoir romain. Ils sont assez tôt assimilés aux donatistes et c'est ainsi que Possidius les présente. Au chapitre 12, ils tentent de tuer Augustin qui n'échappe que de peu à leur guet-apens : « À plusieurs reprises, ces mêmes circoncellions se postèrent en armes sur les routes pour attaquer ce serviteur de Dieu qu'était Augustin²¹⁷ ».

Au VI^e siècle, lors de la prise d'Arles, Césaire²¹⁸ est lui aussi victime des machinations des ariens, que l'hagiographe associe aux Juifs, donc à des non-chrétiens.

²¹¹ I V.Mart. 6: *Dehinc cum haeresis Arriana per totum orbem et maxime intra Illyricum pullulasset, cum aduersus perfidiam sacerdotum solus paene acerrime repugnaret multisque suppliciis esset adfectus - nam et publice uirgis caesus est et ad extremum de ciuitate exire compulsus -, Italiam repetens, cum intra Gallias quoque discessu sancti Hilari, quem ad exilium haereticorum uis coegerat, turbatam ecclesiam comperisset, Mediolani sibi monasterium statuit. Ibi quoque eum Auxentius, auctor et princeps Arrianorum, grauissime insectatus est, multisque adfectum iniuriis de ciuitate exturbauit.*

²¹² II V.Mart. I, 245.

²¹³ III V.Mart. I, 116.

²¹⁴ III V.Mart. I, 114 : *fidelis athleta*.

²¹⁵ V.Ambr. 13 : *exercitus armatus*.

²¹⁶ Sur les circoncellions, voir Pottier, 2008.

²¹⁷ V.Aug. 12 : *Aliquoties uero etiam uis armati iidem Circumcelliones contra famulum Dei Augustinum obsederunt.*

²¹⁸ V.Caes. I, 29-32.

Il est soupçonné et emprisonné tandis que ses concitoyens sont pris comme captifs, ce qui amène le saint à vendre le trésor de l'église arlésienne pour les récupérer, le risque étant, pour les hagiographes et Césaire, autant que ces prisonniers soient obligés de changer de religion (« de peur qu'un être humain [...], du fait de sa sujétion, devienne peut-être arien ou juif²¹⁹ ») qu'ils perdent leur liberté.

Hilaire, chez Venance Fortunat, à la fin du siècle, est condamné à l'exil en Phrygie puis, comme il menace la propagation de l'arianisme en Séleucie, se voit forcé de retourner en Gaule. L'hagiographe fait de lui le champion de l'orthodoxie en mobilisant tout le vocabulaire de la lutte religieuse et utilise cette occasion pour faire de lui un « *martyr sine cruore* » :

Oh bienheureux évêque qui, dans la situation la plus critique, alors que le juge ennemi le pressait, se rendit à la tribune de l'empereur sans craindre le tourment ! Vraiment, de tout son cœur, il aimait le règne du Christ, lui qui ne tremblait pas devant la majesté de Constance. En effet, parce que, pour le Seigneur, il se lançait ainsi dans un danger évident, il choisissait le martyre, si le persécuteur n'avait pas manqué, et, cependant, son âme en reçut la gloire, même si l'époque n'apportait pas le châtement. Mais j'atteste qu'il fut conservé par la volonté divine pour la correction de tous. De fait, la bouche d'un grand nombre reconnaît que presque le monde entier, qui était perturbé par cette erreur d'importance, grâce aux très nombreux synodes de Gaule, fut conduit sur la route de la vérité par Hilaire. En quoi cela importe-t-il qu'il ait été fait martyr pour la vie éternelle ou qu'il ait vécu plus longtemps, puisque cela a eu lieu pour que le reste des hommes ne soit pas perdu. C'est pourquoi, même si le glaive du persécuteur n'a pas été au rendez-vous, il ne manque pas à son âme très sainte la palme du martyr²²⁰.

²¹⁹ V.Caes. I, 32: *ne [...] homo [...] pro obnoxietate aut Arrianus forsitan efficiatur, aut Iudaeus.*

²²⁰ V.Hil.Pict. 8: *O beatum pontificem, qui in summo discrimine, inimico etiam sibi iudice, adiit tribunal Imperii, sine timore tormenti! Vere totis uisceribus diligebat Christi regnum, qui non formidabat in principatu Constantium. Nam quod se pro Domino sic ingerebat aperto periculo, optabat martyrium, si non defuisset percussor et tamen animus sumpsit gloriam, etsi tempus non intulit poenam. Sed hunc ipsum diuino nutu seruatum testificor pro correctione cunctorum. Nam pene totum mundum graui errore confusum, factis saepius in Gallia synodis, per Hilarium fuisse ad uiam ueritatis adductum, confitetur lingua multorum. Quid autem interest, uel sibi pro aeterna uita factum fuisse martyrem; uel amplius uixisse, reliqui ne perirent? Igitur sanctissimam animam etsi gladius persecutoris non abstulit, palmam tamen martyrii non amisit.*

Il reprend cette idée dans sa *Vie de Martin* en présentant un Hilaire triomphant, véritable champion de la foi et héros, de manière hyperbolique, figure presque christique face à l'armée des hérétiques :

Clairon terrible, trompette de la loi, héraut du Dieu Tonnant,
plus beau que l'électrum, plus ardent que l'or fondu trois fois, plus
imposant que l'Eridan, plus torrentueux que le Rhône abondant, plus
fertile que le Nil, plus étendu que le vaste Danube [...] ²²¹.

Mais la scène la plus complète, qui récapitule tous les éléments précédemment cités et prend la forme d'une petite *Passio* parfaite, se trouve dans la *Vie de Fulgence de Ruspe*. Au chapitre 6, le saint et son ami Félix se trouvent confrontés à un prêtre arien, lui aussi nommé Félix, qui leur en veut particulièrement.

La scène commence par une présentation des deux bords qui vont s'affronter. L'hagiographe entame le récit par une description des actions générales du représentant de l'arianisme. Celui-ci a tout des persécuteurs des Passions ou des Actes de martyrs : il est puissant et riche (*facultatibus potens*), moralement indéfendable (*moribus saeuus*), mu par la crainte et pas par la foi ²²², possédant des hommes à ses ordres ²²³, il attaque l'ensemble des catholiques ²²⁴. La condamnation religieuse se double d'une dégradation sociale : de fait, malgré ses moyens, il est « barbare » (*natione barbarus*) et son attitude est décrite comme « sauvage » (*insani furoris stimulis concitatus*). L'hérétique semble sortir du monde civilisé.

Face à lui, le moine Félix et surtout Fulgence sont ses contraires absolus. Les saints, qui n'ont pas de moyens matériels (ils sont ascètes et viennent d'ailleurs), sont doux (*sermo dulcis*), prêchent la vérité (*sermo rectus*) et font preuve non de peur mais de courage car ils sont prêts au martyre ²²⁵. Ils sont l'« assurance de la conscience ²²⁶ » face

²²¹ III V.Mart. I, 126-143.

²²² V.Fulg. 6: *nec immerito hunc presbyterum sic timere pro sua perfidia compellebat*. (et ce n'est pas à tort qu'il amenait ce prêtre à craindre ainsi pour ses idées perverses.)

²²³ V.Fulg. 6 : *per omnes uias custodibus distributis* (ayant disposé des gardes sur toutes les routes).

²²⁴ V.Fulg. 6 : *catholicorum persecutor acerrimus* (persécuteur très acharné des catholiques).

²²⁵ V.Fulg. 6 : *Necessarium quippe fuerat athletas fortissimos uoluntariis abstinentiae laboribus ad omnem tolerantiam praeparatos persequentium tradi paululum manibus*. (Il était nécessaire que ces athlètes très courageux préparés par les épreuves volontaires de l'abstinence à tout supporter soient livrés pour un temps aux mains des persécuteurs.)

²²⁶ V.Fulg. 6 : *fiduciam conscientiae*.

au « serpent²²⁷ ». Félix l'ami de Fulgence est également un vrai « Félix » par rapport au Félix arien qui est qualifié d'*infelix*²²⁸.

L'action commence avec une scène de capture bien détaillée. Après une traque, ils sont pris avec une violence et une vivacité soulignées par le rythme de la phrase : *inuadit incautos, diuidit iunctos, ligat diuisos, et feralibus uinculis oneratos perducit ad presbyterum uinctos*. Le fait que le prêtre arien délègue des sbires et attende que ceux-ci lui conduisent ses victimes accentue son portrait comme persécuteur héritier des magistrats païens des Passions. Le paradoxe que souligne ensuite l'hagiographe complète le tableau : « Les voilà en un moment devenus accusés sans avoir commis de crime, prisonniers de guerre sans la guerre²²⁹ ». Non seulement ils sont des martyrs sans mort, mais aussi des martyrs sans païens. Malgré la dramatisation de la scène, l'anecdote des pièces d'or de l'abbé Félix qui échappent à la prise des ariens²³⁰ annonce déjà l'issue positive de la scène, c'est-à-dire l'échec des hérétiques.

Commence alors un interrogatoire qui rappelle les Passions (et la Passion du Christ), avec une question au style direct à laquelle, à défaut des saints, l'hagiographe répond, ce qui est l'occasion d'un bref exposé doctrinal.

Puis vient le supplice. Il se fait en deux étapes. Félix demande tout d'abord à être considéré comme l'unique responsable de la propagation du catholicisme pour protéger son ami qu'il sait plus délicat de corps. À ce titre, il est victime d'une grande violence²³¹ mais, tel un martyr, conserve sa joie dans la douleur. La deuxième étape est la persécution de Fulgence lui-même. Une nouvelle fois, l'hagiographe rappelle sa constitution délicate afin de souligner à quel point les coups sont une douleur encore pire pour lui, ce que le témoignage de Fulgence même, recueilli par l'hagiographe, vient confirmer²³². La

²²⁷ V.Fulg. 6: *serpentis*.

²²⁸ V.Fulg. 6 : *cui nomen quidem fuit inter homines Felix, sed uoluntas aduersus Deum semper infelix* (lui dont le nom, certes, parmi les hommes est Félix, mais dont la volonté de s'opposer à Dieu est toujours malheureuse (*infelix*)).

²²⁹ V.Fulg. 6 : *Efficiuntur subito sine crimine rei, sine belli sorte captiui*.

²³⁰ V.Fulg. 6 : *Tunc antequam tenerentur, Felix abbas paucos solidos, unde fratrum sustentabatur inopia, simpliciter ubi metus suaserat projecit, et custodiendos Dei seruis, ipsi Deo committit. O diuini singularis potentia miraculi! Nemo ualuit solidos illos proiectos aspicere, nullus permissus est uictum pauperum pauperibus tollere*. (Mais, avant qu'on se fût emparé d'eux, l'abbé Félix avait jeté quelques pièces d'or qui étaient destinées à l'entretien de ses frères, au hasard, sous la seule influence de la peur, remettant à Dieu lui-même le soin de les garder pour ses serviteurs. O vertu unique du miracle divin ! Personne ne put savoir où étaient tombées ces pièces d'or : il ne fut permis à personne d'enlever aux pauvres le soutien des pauvres.)

²³¹ V.Fulg. 6: *illum grauius caedi ministris saeuissimis imperat*. (Il donna l'ordre à ses cruels serviteurs de frapper Félix d'autant plus violemment.)

²³² V.Fulg. 7 : *Beatus uero Fulgentius, uir omnino delicati corporis, ut pote ex familia natus illustri, uiolentos impetus fustium repentini doloris acerbitate crescente uix tolerans, sicut ipse nobis postea referebat, cogitauit presbyteri furentis insaniam uel mollire si posset, uel certe paululum donec*

violence de la scène est encore renforcée par l'interruption que parvient à obtenir Fulgence. De fait, alors que son talent rhétorique lui permet presque d'obtenir libération (ce qui annulerait la thématique martyriale et le schéma de la Passion), la méchanceté du prêtre arien lui permet de résister à ces ordres cruels immédiatement appliqués : « Frappez fort de nouveau, multipliez vos coups pour lacérer ce bavard²³³ ».

La scène s'achève par une tentative d'humiliation puisque les deux catholiques se font raser et dépouiller de leurs vêtements, avant d'être chassés²³⁴. L'hagiographe emploie alors le registre militaire habituel des Passions (*Processerunt itaque de domo presbyteri tanquam de loco gloriosi certaminis, insignis uictoriae laureis coronati*²³⁵), qui fait écho au début du passage, où les saints étaient qualifiés d'« athlètes de la foi ».

Ce qui ressort de ce récit est le caractère gratuit de la violence subie par Fulgence et Félix de la part d'un individu qui ne semble que pur mal, et dont au fond la nature de l'hérésie importe peu. La conclusion du passage, qui présente l'indignation et la proposition de vengeance de l'évêque arien des lieux, même, permet de mettre de nouveau en valeur la supériorité sur les ariens du saint qui refuse de « rendre le mal pour le mal²³⁶ ». Dans tout ce récit, peu importe finalement ce que croit l'adversaire et l'enjeu doctrinal du débat. Seul compte le modèle d'intrépidité dans la foi que fournissent les saints, et l'ouverture aux héros de la voie du martyre.

Mais l'imitation des Passions, dans ces scènes de lutte contre les hérésies, décale légèrement et volontairement l'enjeu de ces types de textes. Ce ne sont plus des païens, mais d'autres chrétiens qui maltraitent les tenants de l'orthodoxie, et ce n'est plus pour « simplement » la foi, mais pour la vraie foi que les saints souffrent et manquent de mourir. Il y a donc une transposition à valeur catéchétique : il n'y a qu'une seule vraie doctrine, pour laquelle les saints se mettent en danger, et toute autre pensée doctrinale (que d'ailleurs on ne prend pas la peine d'examiner) ne vaut pas mieux que le paganisme. Ces micro-Passions sont également un fondement de l'autorité des saints, de la même

recuredesceret auocare (Le bienheureux Fulgence, très délicat de constitution car il était issu d'une famille noble, comme il supportait à peine les coups de bâton violents et que la force de la douleur subie était de plus en plus grande, songea, ainsi qu'il nous le raconta lui-même ensuite, à calmer, si cela était possible, la rage du prêtre furieux ou, du moins, avant qu'elle ne redoublât, à l'écarter quelque peu).

²³³ V.Fulg. 7 : *Caedite, ait, iterum fortiter, et multiplicatis flagellis lacerate uerbosum.*

²³⁴ V.Fulg. 7 : *deformiter decaluatos, ablati etiam omnibus uestimentis, ex domo sua nudos inanesque proiecit.*

²³⁵ V.Fulg. 7 : C'est pourquoi ils sortent de la maison du prêtre comme du lieu d'un combat glorieux, couronnés des lauriers d'une victoire éclatante.

²³⁶ V.Fulg. 7 : *Nolens ergo retribuere mala pro malis.*

manière que les martyrs sont témoins de la vérité du Christ. Ces scènes de torture sont complétées ou redoublées, dans leur rôle, par des miracles.

III. 1. 3. Le rôle du miracle

La construction de ces passages d'opposition aux hérésies se fait autour d'un miracle. De manière intéressante, ces miracles impliquent une situation qui correspond, dans plusieurs cas, à une métaphore choisie par l'hagiographe pour décrire l'hérésie. Il y a, dans ces situations, une objectivation de la métaphore, qui relève de l'esthétique du conte, et souligne combien finalement la controverse doctrinale vaut moins dans l'économie du récit que la mise en avant de la puissance du saint au service de la foi catholique.

Ainsi, dans les trois *Vies* de Martin, la lutte contre l'arianisme est narrée à travers un diptyque : comme conséquence des persécutions des Ariens, Martin se réfugie sur l'île de Gallinaria, il y absorbe de l'hellébore et manque de mourir. Il ne survit que miraculeusement grâce à sa prière²³⁷. La victoire contre le poison permettant à son corps de redevenir sain peut être lue comme une mise en scène de la lutte contre le poison de l'hérésie permettant au corps de l'Église de redevenir sain.

Si, chez Sulpice Sévère, le parallèle n'est que discret, Paulin de Périgueux, quand il met la *Vita* en vers, le rend nettement plus explicite²³⁸. L'hérésie arienne est qualifiée

²³⁷ I V.Mart. 6: *Quo tempore helleborum, uenenatum, ut ferunt, gramen, in cibum sumpsit. Sed cum uim ueneni in se grassantis uicina iam morte sensisset, imminens periculum oratione repulit statimque omnis dolor fugatus est.* (A ce moment, il prit pour nourriture de l'hellébore, une plante que l'on dit vénéneuse. Mais sentant la violence du poison l'attaquer, et la mort déjà prochaine, il repoussa par la prière la menace de ce péril, et aussitôt tout le mal fut mis en déroute.)

²³⁸ II V.Mart. I, 266-274: *Herba cibo satis est. Cuius radicibus usi tam sterili uictu duplicant ieiunia sancti. Dumque indiscrete tenuem rimantur in escam quicquid inexpertae praebebant uiscera terrae, ellebori gramen subito sensere uenenum mortiferum totis uirus diffundere membris. Pergitur ad Dominum tota uirtute precandi, sed praegressa preces pietas. Nil artibus actum, sed praesens medicina fuit spes sola salutis.*

(Des herbes suffisent à leur nourriture. Ils consomment leurs racines, et par cette nourriture si pauvre les saints hommes redoublent leur jeûne. Et en exhumant sans distinction, pour leur maigre repas, tout ce que les entrailles d'une terre vierge fournissaient, ils sentirent soudain la plante de l'hellébore, venin meurtrier, répandre son poison dans tous leurs membres. On se tourne directement vers le Seigneur, avec toute la force de la prière, mais leur piété a devancé leurs prières. La science n'a rien fait, mais le remède efficace fut le seul espoir du salut.)

de poison (*uirus*, I, v. 240 puis *ueneno*, I, v. 242) et ces mots sont repris pour désigner l'hellébore : *uenenum*, I v. 270, *uirus*, v. 271. De plus, si le vocabulaire n'est plus exactement le même, le mode de diffusion de ces poisons est identique : *sparserat* (à propos de l'arianisme), *diffundere* (pour le poison). Rajoutons que l'hellébore est une plante associée à la folie dans la littérature latine. Or, ici, l'hérésie est *insania mundi*. Venance Fortunat propose un parallèle comparable bien que plus discret : l'hellébore empoisonnée (*uenenatum*) fait écho au poison de l'hérésie (*uenena*).

Nous avons donc deux fois le même phénomène, un double empoisonnement, celui du corps humain de Martin et celui du corps du Christ qu'est l'Église selon la métaphore paulinienne (1 Co 12, 27²³⁹). La guérison physique dont bénéficie Martin représente la guérison dont a besoin le corps de l'Église, elle doit évacuer le poison qu'est l'arianisme de la même manière que le corps de Martin évacue le poison de l'hellébore. Et ces deux guérisons peuvent s'opérer de la même manière, grâce à la foi. Si Martin n'a pas pu, malgré son courage, faire disparaître l'arianisme de l'Église, sa guérison de l'empoisonnement à l'hellébore donne l'illusion que la guérison de l'Église a aussi eu lieu grâce à la foi de Martin, et fait du saint la vivante image et le modèle de l'Église combattante, résistant victorieusement à la poussée du poison hérétique.

La *Vie d'Ambroise*, peu après, consacre sept chapitres à la lutte contre les Ariens (chapitres 12 à 18), avec l'insertion de deux moments miraculeux au sein du passage. Le premier intervient avec l'invention des reliques des saints martyrs Gervais et Protas. Cette invention, au moment propice, est déjà la preuve qu'Ambroise est le dépositaire de l'autorité divine confirmée par le témoignage des martyrs (et le fait que cette invention ait lieu à ce moment précis est la preuve de l'intelligence de la gestion des événements par Ambroise). Mais le choix de relater avec un peu plus de détails la guérison d'un aveugle – les autres guérisons étant rapportées en bloc – n'est pas anodin :

Et, même, un aveugle du nom de Sévère, qui jusqu'à ce jour est au service de notre religion dans cette même basilique, dite ambrosienne où les corps des martyrs ont été transportés, eut à peine touché le vêtement des martyrs qu'aussitôt il recouvra la vue²⁴⁰.

²³⁹ 1 Co 12, 27: Vous êtes corps du Christ et, chacun pour votre part, vous êtes membres de ce corps.

²⁴⁰ V.Ambr. 14 : *Caecus etiam Seuerus nomine, qui nunc usque in eadem basilica quae dicitur Ambrosiana, in quam Martyrum corpora sunt translata, religiose seruit; ubi uestem martyrum attigit, statim lumen recepit.*

Comme l'aveugle Sévère qui retrouve la lumière, les Ariens qui sont témoins de ce miracle doivent retrouver la lumière de la vraie foi, en se laissant conduire par le saint vers ce qui pourra leur accorder la guérison, en l'occurrence des martyrs de la vraie foi. Le deuxième miracle, au chapitre 17, montre en complément et en confirmation du premier une influence divine directe sur les paroles anti-hérétiques d'Ambroise, avec la présence d'un ange qui conseille le saint dans sa prédication²⁴¹. La lecture du miracle se veut plus immédiate : il représente l'autorité doctrinale d'Ambroise qui lui vient directement de Dieu puisqu'un être céleste dicte à son oreille. La conséquence est instantanée : l'arien témoin de la scène se convertit, manifestant ainsi à la fois la puissance de l'intercession du saint pour défendre l'orthodoxie (valeur protectrice) et l'élection divine des évêques catholiques pour assurer la protection de la foi (valeur de modèle et de norme).

La *Vie d'Augustin* est un cas un peu particulier et intéressant. En effet, c'est une Vie qui ne présente presque pas de miracles. Un court passage qui évoque des guérisons au chapitre 29 semble presque placé là pour satisfaire une attente du genre hagiographique - les *Vies* très miraculeuses de Martin et d'Ambroise étant les modèles probables de Possidius qui évoque les œuvres similaires antérieures dans sa préface²⁴². Mais, au sein du passage qui fait se confronter Augustin aux hérésies (onze chapitres presque consécutifs) se trouve l'autre unique moment miraculeux de la *Vita*, qui, lui, n'est pas fait rapidement, comme pour cocher une case d'un mode d'emploi. Augustin échappe à une tentative de meurtre des circoncellions, assimilés aux donatistes. Dans la *Vie d'Augustin*, ce rapprochement apparaît clairement au chapitre 10 : « Ces mêmes donatistes avaient, dans presque toutes leurs églises, un type nouveau d'individus, fauteurs de désordres et de violences qui, sous couvert de professer la continence, arpentaient le pays et que l'on

²⁴¹ V.Ambr. 17 : *Per idem tempus erat quidam uir de haeresi Arianorum, acerrimus nimium disputator, et durus atque inconuertibilis ad fidem catholicam. Is constitutus in Ecclesia, tractante Episcopo, uidit (ut ipse postmodum loquebatur) Angelum ad aures Episcopi tractantis loquentem; ut uerba angeli populo Episcopus renuntiare uideretur. Quo uiso conuersus, fidem quam expugnabat, coepit ipse defendere.* (Il y avait, vers la même époque, un membre de l'hérésie arienne, très âpre jusqu'à l'excès dans les discussions, inflexible et impossible à convertir à la foi catholique. Se trouvant dans l'église au moment où l'évêque prêchait, il vit un ange (à ce qu'il affirmait plus tard lui-même) qui parlait aux oreilles de l'évêque pendant son prêche, en sorte que l'évêque paraissait répercuter à son peuple les paroles de l'ange. À ce spectacle, il fut converti et se mit à défendre lui-même la foi qu'il combattait.)

²⁴² V.Aug. préface : *Id enim etiam ante nos factitatum fuisse a religiosissimis sanctae matris Ecclesiae catholicae uiris legimus et comperimus [...].* (Car mes lectures et recherches m'ont montré que des personnes très religieuses, attachées à notre sainte mère l'Eglise catholique, ont fait cela maintes fois avant nous).

appelait les circoncellions ». Au chapitre 12, ces circoncellions désirent s'en prendre à l'évêque d'Hippone :

À plusieurs reprises également, ces mêmes circoncellions se postèrent en armes sur les routes pour attaquer Augustin, le serviteur de Dieu, tandis qu'il allait, sur invitation, visiter, instruire et exhorter les foules catholiques, ce qu'il faisait très souvent. Et, une fois, il arriva que ces recrues de bas étage manquaient leur prise : en effet, grâce à la providence de Dieu, mais aussi par l'erreur de son guide, il se produisit que l'évêque avait pris, avec ses compagnons, une autre route que celle qui menait là où il se rendait et qu'il avait échappé aux mains impies par ce qu'il sut plus tard être une erreur²⁴³.

Nous pouvons voir qu'une double origine, non incompatible, est proposée aux événements : la providence et l'erreur humaine. La conséquence est toujours la même : Augustin emprunte un autre chemin et échappe à l'agression.

Ce miracle, si rare, vient ainsi conforter l'origine divine de l'autorité de l'évêque d'Hippone. De surcroît, il joue sur une des images souvent associées aux hérésies : la bonne voie et la mauvaise voie. Ici, Augustin prend une voie qui semble mauvaise à première vue (ce qui est le point de vue donatiste, évidemment), mais qui s'avère ensuite la bonne (car il se détourne de tout danger de l'hérésie). Cela montre donc que les revendications des hérétiques à défendre la justesse de leur voie ne sont que des faux-semblants car Dieu seul connaît et fait prendre la bonne voie à son Église, en même temps qu'il lui suscite dans le saint évêque des défenseurs capables de la protéger et auxquels il accorde des grâces particulières et inhabituelles.

Un siècle plus tard, en Afrique, la *Vie de Fulgence* présente la même particularité. En effet, alors que ce texte est totalement dépourvu de merveilleux, le seul miracle suggéré par l'hagiographe se place au milieu de la scène de lutte contre les Ariens, au chapitre 6. Félix, l'ami du saint, jette au hasard des pièces destinées aux pauvres au moment de leur capture par un prêtre hérétique, pièces qu'il retrouve pourtant après sa libération. L'hagiographe, de manière exceptionnelle, qualifie cet événement de miracle :

²⁴³ V. Aug. 12 : *Aliquoties uero etiam uias armati iudem Circumcelliones contra famulum Dei Augustinum obsederunt, dum forte iret rogatus ad uisitandas, instruendas et exhortandas catholicas plebes; quod ipse frequentissime faciebat. Et aliquando contigit, ut illi succenturiati hactenus perderent captiorem: euenit enim Dei quidem prouidentia, sed ducatoris hominis errore, ut per aliam uiam cum suis comitibus, sacerdos quo tendebat uenisset, atque per hunc quem postea cognouit errorem, manus impias euasisset.*

« O vertu unique du miracle divin ! » (*O diuini singularis potentia miraculi!*). L'unique fait merveilleux vient ici conforter Fulgence et Félix comme méritant de bénéficier de la puissance de Dieu, donc comme représentants de la vérité doctrinale, contrairement à leur adversaire qui ne vit pas ce type d'événement merveilleux. On peut d'ailleurs se demander, dans la suite de l'analyse faite sur l'empoisonnement de Martin, si cette exclamation enthousiaste ne porte pas autant sur la lutte du saint contre l'hérésie et les grâces qui lui sont alors accordées que sur un miracle, d'ailleurs assez modeste, et n'indique pas que le vrai « miracle » est bien le combat du saint contre l'arianisme.

Mais le cas le plus visible et développé se trouve dans la *Vie de Germain d'Auxerre*. Germain lutte à deux reprises contre le pélagianisme : la première fois, dans les chapitres 12 à 15, deux miracles encadrent la scène d'opposition entre Germain et Loup, d'un côté, et les Pélagiens, de l'autre. Au chapitre 13, le saint calme une tempête lors de la traversée vers la Bretagne, au chapitre 15, il guérit une aveugle.

Ces deux miracles possèdent la même valeur. Ils sont ce qui permet de fonder l'autorité de Germain. En effet, comme nous l'avons déjà vu dans la *Vie d'Ambroise*, le choix d'une aveugle n'est pas anodin. Mais, cette fois, la valeur de ce miracle dans ce contexte de lutte contre les hérésies est explicitée par l'auteur quand il écrit *quos statim euacuatos tenebris lumine ueritatis impleuit*. La phrase a un double sens qui rappelle l'hypothèse que nous formulions pour la *Vie de Fulgence* : elle parle du miracle lui-même et de la conversion des Bretons. Le miracle redouble la lutte, il la duplique, il la figure de manière plus imagée. La conséquence est placée immédiatement après. La fillette représente chacun des habitants de la Bretagne, comme si le miracle avait directement effet sur eux. Pour cela, le choix des mots est intéressant : *contremiscit* montre le début du changement, la conséquence vient juste après : *post quam diem ita*, ce qui fait du miracle et non du discours théologique de Germain l'origine de la conversion des Bretons. Cet événement était de surcroît annoncé dès le chapitre 12, quand les saints sont qualifiés de *religionis lumina*.

Mais le miracle du chapitre 13, la tempête apaisée, ne se situe pas là par hasard non plus :

C'est ainsi qu'ils s'embarquent sur la mer océane avec, pour guide et pour chef, le Christ qui protège et confirme ses serviteurs parmi les épreuves. Tout d'abord, le navire est porté du golfe gaulois vers le

large, poussé par des souffles légers vers la haute mer jusqu'à ce qu'il parvienne au milieu de la plaine liquide, où l'on ne voit plus rien que le ciel et les flots, aussi loin que s'étendent les regards. Mais peu après accourt sur la mer, à leur rencontre, la foule des démons, ennemie de la religion, pour empêcher par leurs méchancetés envieuses que de tels hommes parviennent à rendre le salut aux foules. Ils provoquent des dangers, soulèvent des tempêtes, cachent la lumière du ciel sous l'obscurité des nuages et ajoutent à l'épaisseur des ténèbres le fracas horrible de la mer et des airs. Les voiles ne peuvent supporter la fureur des vents et le fragile esquif résiste difficilement aux masses de l'océan. Les matelots renonçaient à leurs manœuvres vaines ; c'est la prière, et non plus les forces humaines, qui dirigeait le navire. Et voilà que le chef lui-même, le pontife, épuisé, succomba à la fatigue et au sommeil. Alors, puisque son adversaire abandonnait en quelque sorte la lutte, la tempête déchaînée redoubla de violence, et déjà l'embarcation était submergée par les flots qui s'abattaient sur elle. A ce moment, le bienheureux Loup et tous les passagers, pris de panique, éveillent le vieillard pour qu'il affronte la fureur des éléments. Rendu plus intrépide par l'immensité du danger, il invoque le Christ, invective l'océan et oppose la juste cause de la religion aux ouragans déchaînés. Aussitôt, ayant pris de l'huile, il dompta les flots en furie par une légère aspersion faite au nom de la Trinité. Il reprend son compagnon, exhorte l'ensemble des passagers : la prière s'épand d'une seule voix, d'un seul cri. La présence divine paraît, les ennemis s'enfuient, un calme serein s'ensuit immédiatement. Les vents contraires tournent au service du voyage, une onde complaisante accompagne le navire, et après avoir parcouru d'immenses étendues, bientôt ils touchent tranquillement au rivage souhaité. Là, une foule venue de diverses régions accueille les prêtres dont la prédiction ennemie elle-même avait annoncé l'arrivée prochaine. En effet, les esprits mauvais annonçaient ce qu'ils craignaient. Sur l'ordre des évêques, ils avouaient tout à la fois pendant qu'on les expulsait des corps des possédés, la machination de la tempête

et les dangers qu'ils avaient provoqués, et reconnaissaient avoir été vaincus par leurs mérites et leur puissance²⁴⁴.

Ce miracle, décrit avec de très nombreuses réminiscences poétiques²⁴⁵ comme un véritable « morceau de bravoure » littéraire destiné à attirer l'attention du lecteur, prépare l'autorité du saint en prévision du chapitre suivant. Germain agit parfaitement selon un modèle évangélique, pratique totalement *l'imitatio Christi*. Comme Jésus dans les Évangiles synoptiques (Mt 8, 23-27 ; Mc 4, 35-41 ; Lc 8, 22-25), alors que la tempête est terrible, Germain dort. Il est réveillé par les passagers et calme l'ouragan. Il s'agit d'autant plus d'une préparation de ce qui va suivre que la tempête, comme l'hérésie, est due aux esprits mauvais et que ce combat est une lutte contre le *pelagus* (la mer avec un jeu de mots sur le nom de Pélage, *Pelagius*, en latin²⁴⁶). De plus, juste après, il est question de « flots torrentueux » (*torrentes*) passés du côté de Germain, à son service, ce qui lie les deux passages étroitement. Cette association entre hérésie et tempête marine se retrouve dans la *Vie de Martin* de Venance Fortunat qui décrit l'arianisme ainsi : « La doctrine hérétique qu'Arius avait vomi de sa bouche avait ravagé le monde entier comme une terrible tempête. Plus que d'autres pays, l'Illyrie faisait naufrage, submergée par ces paroles destructrices²⁴⁷ ». Ici le remploi manifeste de textes poétiques antérieurs fait

²⁴⁴ V.Germ.Autiss. 13 : *Itaque oceanum mare Christo duce et auctore conscenditur qui famulos suos inter discrimina et tutos reddidit et probatos. Ac primum de sinu Gallico flabris lenibus nauis in altum prouecta deducitur donec ad aequor medium perueniret, ubi, porrectis in longum uisibus, nihil aliud quam caelum uideretur et maria. Nec multum post occurrit in pelago religionis inimica uis daemonum, qui tantos ac tales uiros pertendere ad recipiendam populorum salutem liuidis iniquitatibus inuiderent. Obponunt pericula, procellas concitant, caelum diemque nubium nocte subducunt et tenebrarum caliginem maris atque aeris horrore congeminant. Ventorum furorem uela non sustinent et oceani moles fragilis cumba uix tolerat. Cedebant ministeria uicta nautarum ; ferebatur nauigium oratione, non uiribus ; et casu dux ipse uel pontifex, fractus corpore, lassitudine et sopore resolutus est. Tum uero, quasi repugnatore cessante, tempestas excitata conualuit et iam nauigium superfusus fluctibus mergebatur. Tum beatus Lupus omnesque turbati excitant seniore elementis furentibus obponendum. Qui periculi immanitate constantior Christum inuocat, increpat oceanum et procellis saeuientibus causam religionis obponit statimque, adsumpto oleo, in nomine Trinitatis leui aspergine fluctus saeuientes obpressit. Collegam commonet, hortatur uniuersos, oratio uno ore et clamore profunditur. Adest diuinitas, fugantur inimici, tranquillitas serena subsequitur, uenti e contrario ad itineris ministerial uertuntur, nauigium famulatrix unda prosequitur, decursisque immensis spatiis, breui optati litoris quiete potiuntur. Ibi conueniens ex diuersis partibus multitudo excepit sacerdotes quos uenturos etiam uaticinatio aduersa praedixerat ; nuntiabant enim sinistri spiritus quod timebant. Qui imperio sacerdotum, dum ab obsessis corporibus detruduntur, et tempestatis ordinem et pericula quae intulerant fatebantur uictosque se eorum meritis et imperio non negabant.*

²⁴⁵ On retrouve ici le motif topique de la tempête dans l'épopée, d'Homère et Virgile aux poètes chrétiens Juvencus et Sedulius (sur le motif de la tempête en général, voir Rougé, 1962 ; Rougé, 1968). Cette tempête symbolique évoque celle que Paulin de Nole décrit au carmen 24, qui peut être interprété comme une victoire sur le monde (Rougé, 1986).

²⁴⁶ Puech, 1979.

²⁴⁷ III V.Mart. I, 108-110 : *Dogmaque sacrilege quo fuderat Arius ore / tempestate graui totum populauerat orbem. / Per magis Illyricum male naufraga lingua natabat.*

clairement signe vers une construction littéraire dont le rapport avec la réalité peut n'être que très mince ; ce qui compte dans la modalité narrative hagiographique n'est pas tant l'« effet de réel » que la portée symbolique et spirituelle des éléments rapportés.

L'on retrouve exactement le même processus lors de la deuxième lutte de Germain contre les Pélagiens. Arrivé en Bretagne en compagnie de l'évêque Sévère cette fois, Germain est amené, avant tout, à guérir le fils paralysé d'Elafus :

Pendant ce temps, les esprits mauvais volant à travers l'île tout entière, annonçaient l'arrivée de Germain par leurs prédictions involontaires, de sorte qu'un certain Elafus, premier personnage de cette région, se hâta à la rencontre des saints, sans qu'aucune nouvelle en eût été rapportée clairement. Il amenait avec lui son fils qu'une infirmité déplorable avait condamné dans la fleur même de son adolescence. En effet, ses muscles s'étant durcis et son mollet contracté il ne pouvait se servir de son pied par suite de la sécheresse de sa jambe. Toute la province suit cet Elafus²⁴⁸ ; les prêtres arrivent, la foule ignorante accourt à leur rencontre, aussitôt la bénédiction et l'enseignement de la Parole de Dieu se répandent sur elle²⁴⁹.

Là encore, des phrases sont à double entente : *ariditas sucum receperit*. Le retour à la vie d'une partie du corps du jeune homme, la seule à être atteinte, correspond au retour au catholicisme d'une partie des Bretons, les seuls à être atteints (*paucorum*). Il est intéressant de noter également l'ordre des événements : d'abord le miracle, qui a son effet (*in pectoribus omnium aides catholica inculcata firmatur*), puis seulement ensuite la prédication qui est dite avoir un rôle, mais qui n'a même plus à être efficace puisque le peuple est déjà converti.

La boîterie, de plus, est un élément qui peut, telles la cécité ou la tempête, recevoir une interprétation spirituelle, comme c'est le cas, par exemple, dans l'*Histoire*

²⁴⁸Le personnage, même conseillé par les esprits mauvais, montre sa foi en allant trouver les saints pour obtenir le salut pour son fils. On peut y voir une métaphore du peuple qui vient chercher la guérison auprès des saints. L'homme s'appelle, de plus, Elafus, le cerf, ce qui peut être une allusion au Psaume 41 : « Comme un cerf altéré cherche l'eau vive, ainsi mon âme te cherche toi, mon Dieu », le nom ferait de lui une représentation de tous ceux qui tendent vers Dieu à travers les saints.

²⁴⁹V.Germ.Autiss. 26 : *Interea sinistri spiritus peruolantes per totam insulam Germanum uenire inuitis uaticinationibus nuntiabant in tantum ut Elafus quidam regionis illius primus in occursum sanctorum sine ulla manifesti nuntii relatione properauerit, exhibens secum filium quem in ipso flore adulescentisae debilitas dolenda damnauerat. Erat enim arescentibus neruis, contracto poplite, cui per siccitatem cruris usus uestigii negabatur. Hunc Elafum prouincia tota subsequitur ; ueniunt sacerdotes, occurrit inscia multitudo, confestim benedictio et sermonis diuini doctrina profunditur.*

Apostolique d'Arator (I, 244-292), quand Pierre guérit un infirme. Dans la *Vita*, à travers cet enfant malade, c'est tout le peuple boîteux qui, grâce au successeur des apôtres, confessant la vraie foi, est guéri de sa boîterie spirituelle.

Ces miracles de la *Vie de Germain* sont d'ailleurs tout ce que retient l'hagiographe de la *Vie de Loup* quand il narre de façon plus brève ce passage :

Après ces événements, comme il possédait un esprit brillant, une éloquence claire, une primauté dans la sainteté, à deux reprises, il se rendit en Bretagne avec saint Germain, connu pour sa perfection et rempli de la grâce de l'Esprit, pour combattre l'hérésie pélagienne, croyance en un dogme impur. Ils étaient unis d'un seul esprit et en accord, mus par une volonté égale. Rencontrant, sur une mer inconnue, les flots terribles de l'océan pendant l'hiver, ils les adoucirent par la puissance de leur prière. Ainsi, au milieu des menaces des eaux, conduits jusqu'au port de la sérénité²⁵⁰, ils envoyaient devant eux l'annonce de leur arrivée par leurs nombreuses vertus. Et, en effet, alors qu'ils s'approchaient des cités, ils étaient accueillis par l'arrivée de tous, et, là, ces gens étaient dans l'admiration des signes de tous leurs miracles. En effet, sans cesse, ils repêchaient des hommes, ils rendaient la santé aux malades, ils expulsaient ouvertement les esprits mauvais des corps qu'ils occupaient. Ils convertirent absolument toute la population de l'erreur à la foi de la confession trinitaire et ils libérèrent presque toutes les parties de la Bretagne qui étaient occupées²⁵¹.

Ainsi, ce que retient l'auteur, c'est bien ce lien symbolique entre prodige et lutte contre l'hérésie, signe que l'interprétation symbolique de ces passages n'est pas une vue de l'esprit des modernes, mais un procédé de composition absolument assumé par les

²⁵⁰ La métaphore de la tempête est elle aussi reprise.

²⁵¹ V.Lup. 4: *Post haec cum esset pollens ingenio, clarus eloquio, sanctitate praecipuus, transcurso biennii tempore, cum sancto Germano totius perfectionis famae et pleno gratiae spiritualis contra heresim Pelagianam, pravi dogmatis fidem, ad Britanniam commeantes, uno spiritu iuncti et parili voluntate concordantes, terribiles oceanici fluctus temporibus hibernis inexplorato mari se committentes, orationis gubernaculo mitigabant. Quippe inter undarum minas ad portum serenitatis aduecti, uirtutibus crebris aduentus sui nuntium praemittebant. Namque moenibus propinquantes, omnium excipiebantur facientes, aegrotis medillam reddentes, palam spiritum nequam de obsessis corporibus propellebant. Omnes etiam prorsus ad fidem trinae confessionis ab errore populos adduxerunt, iam paene tota ex parte Britannia occupata liberauerunt.*

hagiographes : les miracles²⁵² sont un redoublement de la scène d'opposition aux hérétiques, ils représentent, de manière plus imagée, l'effet de la parole du saint sur ses auditeurs. De plus, grâce à ces miracles, les saints apparaissent comme dépositaires de l'autorité divine : ils imitent le Christ, suivent ce qui est dit dans l'Évangile (Matt. 10), et ce ne sont pas eux qui font les miracles mais Dieu à travers eux. Cette autorité, rappelée ainsi juste avant, juste après ou au cœur même de la scène de lutte contre l'hérésie, se fait alors autorité doctrinale sans qu'il y ait besoin d'exposé de doctrine, la présence du saint valant présence de Dieu lui-même qui démasque les impies.

Ce remplacement de la théologie verbale par un miracle très visuel joue très vraisemblablement un rôle catéchétique. De fait, le caractère concret et spectaculaire de l'événement merveilleux permet de souligner l'origine divine de l'autorité doctrinale du saint (qui ici représente l'Église catholique évidemment) et de prouver tant au lecteur-auditeur qu'aux badauds personnages du texte que la vérité est ce que dit l'Église catholique et que seuls ses évêques en sont dépositaires. À l'inverse, les hérétiques ne font jamais de même²⁵³, ce qui confirme leur erreur.

III. 1. 4. Un renvoi aux écrits doctrinaux

Malgré la présence de ces scènes assurément visuelles et qui laissent à distance l'abstraction des controverses théologiques au profit de la représentation de l'action d'intercesseur et de défenseur du saint, les hagiographes ont parfois à cœur de renvoyer leurs lecteurs à un contenu doctrinal plus développé²⁵⁴ (si cela est possible²⁵⁵), classant ainsi ce qui peut appartenir à chaque genre littéraire : la scène active de lutte est propre à la Vie, l'exposé doctrinal au sermon ou au traité théologique. Ainsi Paulin de Milan achève les péripéties qui opposent Ambroise et les Ariens par un renvoi à son œuvre *Sur*

²⁵² La *Vie de Césaire* contient un miracle lorsque le saint est emprisonné par les Goths, mais il s'agit d'un miracle de punition pour avoir eu son lit volé.

²⁵³ Ils n'essaient pas toutefois. Les Vies de notre période ne rapportent pas de tentatives de miracles qui échouent, alors que le modèle biblique des magiciens d'Égypte rivalisant avec Moïse et Aaron pouvait fournir un schéma narratif.

²⁵⁴ Cela suppose évidemment une réception diverse du texte hagiographique dans ce cas ; pour les « simples » l'image suffira et ils en tireront le profit spirituel voulu, les « lettrés » quant à eux seront guidés pour accéder aux textes importants. Cette réception programmée par couches multiples est caractéristique, comme nous l'avons vu, du genre et de son évolution et le distingue de la vie des *summi uiri* ou des *theoi andres* dont la réception est programmée pour un cercle somme toute homogène.

²⁵⁵ Martin et Germain d'Auxerre n'ont pas écrit.

*l'Incarnation*²⁵⁶. L'hagiographe de la *Vie de Fulgence* invite les lecteurs à lire le *Contre Fauste*²⁵⁷, les traités adressés à Trasamund²⁵⁸, le *Contre Pinta*²⁵⁹ et le traité sur le Saint Esprit²⁶⁰, ce qui fait écho à ce qu'il avait écrit dans sa préface, à savoir que la Vie était le pendant des écrits doctrinaux. S'ils ne renvoient pas aux œuvres du saint, les hagiographes de la *Vie de Césaire* évoquent directement le concile dont l'évêque d'Arles a guidé les conclusions (Orange, 418²⁶¹), ce qui permettrait à un lecteur désireux d'en savoir plus de s'y référer.

Mais la Vie la plus développée à ce sujet est sans conteste la *Vie d'Augustin*. Après avoir déjà fait allusion aux *Actes* contre Félix²⁶², Possidius offre à ses lecteurs des indications précises pour leur permettre d'obtenir une copie des œuvres de l'évêque d'Hippone et il associe à la *Vita* le catalogue des titres pour leur laisser le choix de ce qu'ils veulent lire²⁶³.

Ces précisions soulignent l'une des visées du genre de la Vie, du moins en Afrique (cf. Partie I, chapitre 4, p...) : introduire à l'œuvre du saint, mais il s'agit du cas très particulier d'un personnage dont l'autorité « littéraire » est très largement reconnue dès son vivant ; de fait, c'est plutôt le traitement très vague de l'œuvre littéraire d'Ambroise par son biographe qui doit nous étonner et faire signe vers une forme probable

²⁵⁶ V.Ambr. 18 : *reliqua quae scripta sunt in libro, qui de Incarnatione Domini intitulatur.* (La suite est consignée dans le livre intitulé *Sur l'Incarnation du Seigneur.*)

²⁵⁷ V.Fulg. 25 : *Ita namque notior fuit pene omnibus gentibus ut etiam illi duo libri quos Faustus episcopus Galliarum contra gratiam subdolo sermone composuit, fauens occulte Pelagianis, sed catholicus tamen uolens uideri, Constantinopoli offensis plurimis fratribus, ad beatum Fulgentium probandi dirigerentur. Quibus, ne occultum serperet uirus, septem libris ipse respondit, plus laborans exponere quam conuincere, quia dubios sermones eius exponere, hoc erat delirantis argumenta conuincere.* (En effet, le bienheureux Fulgence était si connu de presque tous les peuples qu'on lui envoya pour examen deux livres ayant choqué beaucoup de frères à Constantinople qu'un évêque gaulois, Fauste, avait composée contre la grâce sous un style perfide : favorisant en secret les Pélagiens, il voulait paraître catholique ; pour que ce poison secret ne se répande pas, il lui répondit sept livres, travaillant plus à exposer qu'à polémiquer parce que, exposer les discours douteux de cet homme, c'était polémiquer contre les arguments d'un fou.)

²⁵⁸ V.Fulg. 21 : *tres libellos mirabiles facit.*

²⁵⁹ V.Fulg. 21 : *Cui tamen illico beatus Fulgentius, alterius operis quod aduersus Pintam titulauit disputatione ueridica restitit, et in prima defensione sua uictos aduersarios temere satis ostendit repetiisse certamen.* (À lui, alors, aussitôt, le bienheureux Fulgence opposa un rétablissement de la vérité dans un autre ouvrage qu'il intitula *Contre Pinta*, et il montra que les adversaires qu'il avait vaincus dans son premier ouvrage faisaient preuve d'assez de témérité en recommençant le combat.)

²⁶⁰ V.Fulg. 21 : *De Spiritu sancto interroganti presbytero Abragilae per commonitorium paruissimum testimonia protulit plura* (Sur le Saint Esprit, au prêtre Abragil qui l'interrogeait, il rassembla plusieurs témoignages dans un tout petit mémoire).

²⁶¹ V.Caes. I, 60.

²⁶² V.Aug. 16 : *et quae inter se illi suo more malo indigna et turpia facere consueuerant, feminarum illarum uelut electarum proditiōne, illis ecclesiasticis gestis declaratum est.* (Quant aux incongruités et turpitudes qu'ils avaient la mauvaise coutume de faire entre eux, après révélation de ces femmes dites « élues », on les consigna dans ces Actes de l'Église.)

²⁶³ V.Aug. 18. Passage cité et commenté p. 209.

d'élargissement du public à des personnes pour qui l'œuvre ambrosienne serait moins accessible que les détails de la vie du saint.

III. 1. 5. Un renforcement constant de la « norme » doctrinale : le cas de l'anti-arianisme

L'opposition à l'arianisme fait l'objet d'allusions récurrentes dans les Vies. En effet, il est possible d'interpréter les rappels trinitaires qui ponctuent un certain nombre des textes de notre corpus comme des moyens de renforcer le poids de la norme doctrinale auprès des auditeurs et lecteurs dans des contextes d'écriture où l'arianisme est une doctrine encore existante.

Ainsi, en dehors des récits d'opposition aux ariens, on retrouve des allusions à la Trinité dans le cadre de miracles : c'est le cas dans les *Vies* de Germain d'Auxerre²⁶⁴, de Geneviève²⁶⁵, de Loup²⁶⁶, de Marcel²⁶⁷, de Venance²⁶⁸ et de Germain de Paris²⁶⁹. Cet appel trinitaire est même placé au discours direct dans la bouche des saints dans les *Vies* d'Aignan²⁷⁰ et d'Apollinaire de Valence²⁷¹, faisant entendre les trois personnes.

²⁶⁴ V.Germ.Autiss. 13 : *in nomine Trinitatis leui aspergine fluctus saeuientes obpressit*. (il dompta les flots en furie par une légère aspersion au nom de la Trinité) et 15 : *Ac deinde Germanus plenus Spiritu sancto inuocat Trinitatem* (Et, ensuite, Germain, plein de l'Esprit saint, invoque la Trinité).

²⁶⁵ V.Gen. 37 : *Quorum illa oculos facto crucis signaculo, inuocata indiuidua Trinitate, inluminauit*. (Elle rendit la vue à leurs yeux par un signe de croix et l'invocation de l'indivisible Trinité).

²⁶⁶ V.Lup. 6: *inuocato nomine Trinitatis, imperauit restitui pristinae locutionis officium*. (en invoquant le nom de la Trinité, il ordonna que lui soit restituée la parole comme elle l'avait autrefois).

²⁶⁷ V.Marc.Paris. 9: *Quanta huic erat in sanctae Trinitatis aequalitate fiducia, cujus mens sic libera, per singula verba proferebat miracula?* (À quel point était grande sa confiance dans l'équité de la sainte Trinité, lui dont l'esprit ainsi libre produisait des miracles par de simples mots ?)

²⁶⁸ V.Patr. XVI, 3: *obsessos daemonibus, inuocato Trinitatis nomine, emundauit*. (Par l'invocation de la Trinité, il libéra les possédés du démon).

²⁶⁹ V.Germ. Paris. 48: *Tunc uir beatus surgens ab oratione, oleo benedicto loca perungens capitis, in Trinitatis nomine trino depulso languore, statim patefactis aurium oculorumque meatibus, plaudentibus uniuersis muta loquax effecta est*. (Alors, le bienheureux, sortant de sa prière, avec l'huile bénie, lui oignit la tête, chassant sa maladie au nom triple de la Trinité. Aussitôt, ses yeux et ses oreilles s'ouvrirent et, sous les applaudissements de tous, la muette redevint loquace.)

²⁷⁰ V.Anian. 6 : *Qui respondit : Apud hominibus omne impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt. Tamen si credis haec in nomine Patris et Filii et Spiritui sancti a me faciendum, fiat tibi ut petis*. (Il lui répondit : Auprès des hommes, tout est impossible, mais auprès de Dieu, tout est possible. Cependant, si tu crois que je dois faire cela au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, que cela t'arrive comme tu le demandes).

²⁷¹ V.Apol. 4: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti hunc locum aperite*. (Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, ouvrez ce lieu.) [À propos de la découverte miraculeuse d'une source d'eau en pleine sécheresse].

Sans qu'il y ait de miracle associé, les *Vies* d'Honorat²⁷² et d'Hilaire d'Arles²⁷³ prennent soin de rappeler comment les bienheureux ont, précisément, témoigné de la Trinité.

Dans le paratexte même, hors des parties narratives, le discours trinitaire est également mis en évidence. Les *Vies* d'Augustin²⁷⁴ et d'Antoine de Lérins²⁷⁵ s'ouvrent par une invocation à la Trinité, de même que la *Vie des Pères du Jura*, qui intègre la référence à la Trinité au sein du *topos* du commanditaire exigeant :

L'Ami sacré et mystérieux évoqué dans l'Évangile, en enseignant mystiquement que sa pitié ne saurait être refusée aux mortels, affirme qu'un suppliant, en pleine nuit, s'il frappe à la porte avec ténacité, ne se voit pas refuser les pains de la Trinité²⁷⁶.

De fait, il fait allusion à la parabole des trois pains (Lc 11, 5-9), souvent interprétée comme une référence trinitaire en se référant directement au sens que lui donne l'exégèse²⁷⁷ : les trois pains évoquent la Trinité. Cette ouverture fait écho à son choix d'écrire un groupement de trois *Vies*, chiffre qui ne semble pas dû au hasard. Sans que le lien avec la Trinité soit explicite, l'hagiographe fait néanmoins réapparaître le chiffre trois

²⁷² V.Hon. 38 : *Quotidianus siquidem, in sincerissimis tractatibus, confessionis Patris ac Filii et Spiritus Sancti testis fuisti.* (Car, chaque jour, dans tes sermons si clairs, tu témoignas de la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit.)

²⁷³ V.Hil.Arel. 26: *fidem Trinitatis immobiliter retinete* (gardez intacte la foi en la Trinité).

²⁷⁴ V.Aug. prologue : *Inspirante rerum omnium factore et gubernatore Deo, mei memor propositi, quo per gratiam Saluatoris omnipotenti ac diuinae per fidem Trinitati seruire decreui* (Sous l'inspiration de Dieu, créateur et régisseur de toutes choses, et me souvenant du projet par lequel je me suis engagé à servir dans la Foi, par la grâce du Sauveur, la toute puissante et divine Trinité [...]).

²⁷⁵ V.Ant.Lerin. 7: *Benedicatur indiuisa Trinitas Deus noster, qui seruum suum Antonium tanta uirtutum dote sublimem circa Danubii fluminis ripas in ciuitate Valeria Secundino patre lucis huius ianuam iussit intrare.* (Béni soit la Trinité indivisible, notre Dieu, qui a fait franchir la porte du jour d'ici-bas à son serviteur Antoine, sublime par le don de si hautes vertus, près des rives du Danube, dans la cité de Valeria, avec pour père Secundinus.)

²⁷⁶ V.Patr.Iur. 1 : *Sacer ille euangelicus arcanusque Amicus, dum pietatem suam mystice mortalibus edocet non negandam, intempesta nocte supplici panes Trinitatis, si pertinax pulsauerit, adstruit non negari.*

²⁷⁷ On retrouve notamment cette interprétation chez Origène (*In Luc.*, fragm. 76), Ambroise (*In Luc.* VII, 87) et Augustin (*Sermon* 105, 1-4).

plusieurs fois dans la *Vita* : Romain décide d'installer son premier ermitage entre trois montagnes²⁷⁸ et, plus tard, Oyend reçoit la visite de trois apôtres²⁷⁹.

Une partie non négligeable des doxologies finales sont également consacrées à un rappel trinitaire qui excède parfois en précision théologique la simple formule doxologique courante en soulignant l'indivisibilité de la Trinité ou l'égalité des Personnes. C'est le cas des *Vies* de Geneviève²⁸⁰, Amâtre²⁸¹, Avit²⁸² et Lubin²⁸³.

Ainsi, même quand aucune contestation doctrinale n'a animé la Vie du saint, ces textes à large diffusion appuient un discours théologique conforme à l'orthodoxie catholique, forgeant ainsi la norme religieuse, ce qui est particulièrement important pour ces *Vies* écrites dans un contexte où une partie des royaumes romano-germaniques sont encore de confession arienne. Même si la doxologie finale n'est certainement pas le point essentiel, elle entre alors dans tout un réseau de sens qui pose la Vie comme un écrit authentiquement catholique et promoteur de l'orthodoxie.

²⁷⁸ V.Patr.Iur. 6 : *Quas huc illucque professioni congruas aptasque circumiens, repperit tandem ulterius inter saxosa conuallia culturae patulum locum, qui, altrinsecus triiugi montium paululum ardua secedente natura, in planitiem aliquantulum relaxatur.* (Parcourant en tous sens ces forêts appropriées et favorables à son idéal de vie, il finit par trouver, au-delà, parmi des vallées bordées de rochers, un endroit découvert propice à la culture : là, les escarpements de trois montagnes s'écartent un peu l'un de l'autre, laissant entre eux un replat de quelque étendue.)

²⁷⁹ V.Patr.Iur. 154. Ces trois apôtres rappellent évidemment les « trois hommes » qui d'ailleurs parfois n'en sont qu'un qui visitent Abraham (Gn 18) et dont l'exégèse patristique, à partir peut-être d'Origène (*Commentaire sur le Cantique des Cantiques* II, 8, 8), mais surtout d'Ambroise (*Sur la mort de son frère Satyrus*, II, 95) s'accorde à dire qu'ils figurent la Trinité.

²⁸⁰ V.Gen. 56 : *Adque ideo uniuersi qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum secundum substantiam deitatis adoramus et unitatem in Trinitatem, qui a tota regalis est in unitatem, confitemur, sine intermissione orantes, sepenumero noncupata fidelissima Dei famula Genuuefa obsecremus ut supplicet pro preteritis malis que gessimus, pro futuris interueniat, inpetret mortalibus cybum angelicum adque corporalem quatenus reconciliati indiuiduae Trinitate, exultantes in splendoribus sanctorum, magnificemus dominum nostrum Iesum Christum, cui est gloria, honor, imperium et potestas in secula seculorum. Amen.* (Aussi nous tous qui adorons conformément à la nature de la divinité le Père, le Fils et le Saint-Esprit et confessons sous l'unité de la Trinité parce qu'elle est tout entière impériale dans l'unité, priant sans relâche, conjurons la servante très fidèle de Dieu Geneviève, si souvent nommée, de supplier en notre faveur pour les péchés commis, d'intercéder pour ceux que nous commettons, de dispenser aux mortels la nourriture des anges et celle du corps de sorte que, réconciliés avec l'indivisible Trinité, nous exaltons notre Seigneur Jésus Christ, à lui la gloire, l'honneur, le pouvoir et la puissance, dans les siècles des siècles. Amen.)

²⁸¹ V.Amat. 33 : *Hæc autem per eos & in eis operatur individua Trinitas, cui est honor & gloria in secula seculorum. Amen.* (L'indivisible Trinité opère cela, par eux et en eux, elle à qui est l'honneur et la gloire dans les siècles des siècles. Amen.)

²⁸² V.Auit. 13 : *Sub quorum patrocinio nos diuina Trinitas custodire et conseruare dignetur : cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.* (Que, sous leur patronage, la divine Trinité juge digne de nous garder et de nous conserver : elle à qui est l'honneur et la gloire pour les siècles des siècles. Amen.)

²⁸³ V.Leob. 27 : *qui in Trinitate uiuit et gloriatur Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.* (Dieu qui vit et est glorifié dans la Trinité pour tous les siècles des siècles. Amen.)

III. 1. 6. *Des saints non orthodoxes ? Le cas des premières Vies lériniennes.*

Le caractère personnel de l'hagiographie, néanmoins, centré autour d'une figure bien particulière, laisse envisager la possibilité de l'existence de Vies non orthodoxes. Il existe de fait, au IV^e siècle, en Afrique du Nord, des Passions rédigées par des donatistes et qui véhiculent leur vision de l'Église²⁸⁴. Si aucune Vie ne s'attache à l'arianisme, plusieurs se font écho de la controverse sur la grâce et le libre-arbitre qui traverse le V^e siècle.

III. 1. 6. 1. *Des Vies augustiniennes au début du V^e siècle, odes à la grâce de Dieu : la Vie d'Ambroise et la Vie d'Augustin*

La *Vie de Martin* de Sulpice Sévère, écrite avant que la querelle pélagienne ne prenne de l'importance, laisse une place assez faible à la grâce divine et propose une vision de la sainteté avant tout appuyée sur le mérite ascétique et le choix de se conformer aux commandements de Dieu²⁸⁵.

Mais, tout en se donnant l'œuvre de Sulpice comme modèle, la *Vie d'Ambroise*, quelques décennies plus tard, juste après la condamnation définitive du pélagianisme par le pape Zosime en 418, aborde la question très différemment. De fait, son auteur, Paulin de Milan, vit en Afrique du Nord, au moment de la rédaction, et dédie son œuvre à Augustin²⁸⁶ dont il est relativement proche. Il s'inscrit dans la controverse anti-pélagienne en tant que partisan de l'augustinianisme et toute la *Vie d'Ambroise* se fait hymne à la grâce divine à travers les actions du saint. Paulin emploie le terme *gratia* à huit reprises dans le sens de la grâce de Dieu. Il précise, en particulier, dans sa préface qu'il entend écrire « quelle fut la grâce de Dieu sur cet homme dès le berceau²⁸⁷ ». Plus loin, aux chapitres 15 et 16, alors qu'il rapporte les luttes d'Ambroise contre les ariens, il fait porter la dispute sur la question de la grâce de Dieu agissant à travers les saints (« eux-mêmes disaient des martyrs et de l'évêque du Seigneur que ce n'était pas par la grâce de Dieu agissant à travers eux qu'ils chassaient les démons²⁸⁸ »), thème important de controverse

²⁸⁴ Fialon, 2018, p. 188-201.

²⁸⁵ Il partage, avec les monastères provençaux de peu ultérieurs, un héritage oriental très fort en ce qui concerne la vie monastique, ce qui peut expliquer ensuite le succès du « semi-pélagianisme » en Gaule.

²⁸⁶ V.Ambr. 1 : *Hortaris, uenerabilis pater Augustine* [...].

²⁸⁷ V.Ambr. 2: *ut gratia uiri ab incunabulis quae fuerit agnoscat*.

²⁸⁸ V.Ambr. 15: *isti de martyribus, uel de Domini Sacerdote loquebantur, quod non Dei gratia, quae per ipsos operabatur, immundi spiritus pellerentur*

pélagienne, et importé ici pour actualiser le contenu de la vie, alors même que l'Ambroise historique n'a pas eu, chronologiquement, le temps de s'opposer à cette doctrine. Les soupçons des ariens quant aux miracles survenus à proximité des corps des martyrs inventés par l'évêque de Milan sont donc l'occasion pour Paulin d'exposer la place essentielle de la grâce divine dans les miracles et les agissements des saints et de faire d'Ambroise un chantre de la grâce et une autorité en la matière. Il est de nouveau défini comme « rempli de la grâce de Dieu²⁸⁹ » au chapitre 42, de même que les chrétiens, au chapitre 48, sont récepteurs d'une « grâce supérieure²⁹⁰ ». Finalement, en conclusion de son œuvre, Paulin rassemble sur un même plan les idées d'« imiter Ambroise²⁹¹ » et de « louer la grâce divine²⁹² ». Ce traitement de la vie du saint montre clairement que la figure historique du saint est malléable, et peut être « relue » voire « réorientée » en fonction de l'aspect de sa sainteté qui va servir le propos ecclésial *hic et nunc* au moment de la rédaction²⁹³.

La *Vie d'Augustin*, de peu postérieure, plus sobre que la *Vie d'Ambroise*, veille elle aussi à rappeler le rôle essentiel de la grâce de Dieu dans la vie des saints. Dès la préface, Possidius définit les hommes de bien comme « ces personnes qui ont mérité de vivre la grâce universelle du Seigneur sur cette terre des hommes et de persévérer jusqu'au terme de leur mort²⁹⁴ ». C'est, de même, la grâce divine²⁹⁵ qui permet aux œuvres d'Augustin de toucher tout le monde, hérétiques comme orthodoxes. La condamnation des Pélagiens, au chapitre 18, apparaît alors efficace et Possidius renvoie directement aux écrits d'Augustin²⁹⁶.

III. 1. 6. 2. Les premières Vies léridiennes et le débat sur la grâce

La situation est différente dans le Sud de la Gaule : si la question de la grâce tient une part tout aussi cruciale dans les premières Vies léridiennes c'est qu'elle témoigne de

²⁸⁹ V.Ambr. 42 : *repletus gratia Dei*

²⁹⁰ V.Ambr. 48 : *maiore tamen gratia ordo praecedebat eorum qui fuerant baptizati.*

²⁹¹ V.Ambr. 55 : *imitetur uitam sancti uiri.*

²⁹² V.Ambr. 55 : *laudat Dei gratiam.*

²⁹³ Cette méthode rappelle une des clés de lecture de l'*Histoire Auguste* : en narratant la vie d'empereurs morts depuis longtemps, elles parleraient en réalité surtout des empereurs du IV^e siècle et des dérivés du pouvoir impérial.

²⁹⁴ V.Aug. 1 : *uiri ex communi Domini gratia in rebus humanis, et uiuere, et usque in finem obitus perseuerare meruerunt.*

²⁹⁵ V.Aug. 7 : *Et hos eius libros siue tractatus mirabili Dei gratia procedentes ac profluentes [...]* (Et ses livres et ses sermons, se répandant et abondant avec la grâce merveilleuse de Dieu [...]).

²⁹⁶ V.Aug. 18. Passage cité p. 209.

l'évolution de la pensée provençale sur le sujet, au cours de ce qu'on appelle souvent la controverse semi-pélagienne. Les auteurs du sud de la Gaule (Marseille et Lérins) essentiellement, issus des milieux monastiques, s'opposent, à partir des années 420, à ce qu'écrit Augustin dans ses derniers textes anti-pélagiens²⁹⁷. Leurs propos ne sont pas pour autant ceux de Pélage et de ses disciples. Ces écrivains provençaux reconnaissent le péché originel, mais, contrairement à l'évêque d'Hippone, soutiennent que l'être humain est capable de bonnes actions par lui-même²⁹⁸.

De fait, la première Vie provençale, la *Vie d'Honorat*, datant de 430, n'offre pas grande place à la grâce divine. J.P.Weiss²⁹⁹ a enquêté sur le mot *gratia* dans la *Vita* et, après avoir rappelé combien le genre de la *laudatio funebris*, consacré à la gloire d'un homme, est bien peu adapté à l'humilité d'un saint, montre que ce mot est rarement rapporté à Dieu : seulement trois fois sur vingt-quatre. Analysant plus précisément les cas où il est question de la grâce divine, il souligne à quel point le texte se fait ambigu. Au chapitre 19, il présente Honorat et sa communauté comme origine de la « grâce du Saint-Esprit³⁰⁰ » et, au chapitre 16, il n'hésite pas à montrer le Christ comme simple assistant d'Honorat : « Avec le Christ qui, pour ainsi dire, l'assiste dans son œuvre, victorieux de toutes les difficultés qui l'avaient d'abord détourné de son action, votre cher Honorat établit là comme un camp de Dieu³⁰¹ ».

Sans l'oublier, bien évidemment, la conversion d'Hilaire par Honorat laisse également moins d'espace à Dieu qu'on aurait pu s'y attendre³⁰². Malgré l'intertextualité forte avec les *Confessions* d'Augustin, Hilaire place en quelque sorte Dieu derrière Honorat dans ce récit particulièrement personnel où l'on voit le fondateur de Lérins rivaliser de tendresse quasi parentale pour convertir le jeune homme. Cependant, il faut

²⁹⁷ Gioanni, 2000.

²⁹⁸ Sur le semi-pélagianisme, voir Weiss, 1987 ; Weaver, 1998 ; Delmulle, 2014a.

²⁹⁹ Weiss, 1984.

³⁰⁰ V.Hon. 19: *Hinc illud erat quod omnis congregatio illa diuinae cupida seruitutis ad nomen ipsius ex diuersis terrarum partibus collecta, tam moribus quam linguis dissona, in amorem illius conspirabat. Omnes dominum, omnes patrem uocabant, in illo sibi patriam ac propinquos et omnia simul reddita computantes. Didicerant omnes, ipso sibi compatiante, dolores illius suos computare ut non immerito egregius et in Christo beatissimus uir Saluianus presbyter, carorum suorum unus, in scriptis suis dixerit quod, sicut caeli faciem pro sua sol aut obscuritate aut serenitate mutaret, ita congregatio illa caelum sitiens et caelestibus studiis mancipata ab ipso uel nubile uel serenitatem mentium quasi a peculiari in Christo sole susciperet, ipso quoque et adflicto adflictaetur et respirante reualesceret.*

³⁰¹ V.Hon. 16: *Cooperante, ut ita dicam, Christo, omni ea quae prius deterruerat aduersitate superata, Honoratus uester castra illic quaedam Dei collocat.*

³⁰² J.-P. Weiss (Weiss, 1984) écrit : «Que nous sommes loin des *Confessions* d'Augustin, où c'est Dieu qui opère la conversion».

prendre en considération la parenté du texte avec le genre de la *laudatio funebris* où il est littérairement normal de faire l'éloge du défunt et donc de le mettre au premier plan.

Il y a, de plus, une faible place du merveilleux dans le texte. Honorat n'accomplit aucun miracle, à l'exception de l'éviction des serpents de Lérins (chap. 15), et le mot *uirtus* ne désigne pas des actes surnaturels mais des qualités humaines que le saint développe en suivant le modèle christique. L'origine divine de ces dons, quant à elle, se fait discrète et la construction littéraire de la sainteté d'Hilaire passe par le catalogue de ses vertus, nouveau *topos* de l'éloge funèbre.

La *Vie d'Hilaire d'Arles*, écrite quarante à cinquante ans plus tard, est plus ambiguë sur le sujet et son auteur œuvre à définir précisément le rôle de la grâce de Dieu dans l'existence du saint.

Le passage de la conversion du saint est une réécriture de la même scène dans la *Vie d'Honorat d'Arles*. Cependant, comme le montre P-A Jacob dans l'introduction du volume « Sources Chrétiennes », l'hagiographe opère quelques modifications qui atténuent le rôle d'Honorat pour mettre en valeur le rôle de la grâce de Dieu. Après avoir souligné que l'abbé de Lérins prie pour que « la grâce du Christ³⁰³ » convertisse Hilaire, ce dernier appuie deux fois, dans son discours, sur le rôle de la grâce plus important que celui des paroles d'Honorat : « nous offenserons non pas Honorat, mais celui par qui il a été envoyé³⁰⁴ ». Après cela, sa conversion est de nouveau attribuée à l'action de la grâce et doit peu à l'humain : « faisant voir [...] comment la grâce prévenante de Dieu change en mieux l'arbitre de l'homme³⁰⁵ ». Le terme *arbitrium* n'est pas choisi au hasard et est pleinement au cœur au débat doctrinal en cours. Plus particulièrement, il fait écho au *De gratia et libero arbitrio* d'Augustin où l'évêque d'Hippone explique le rôle du libre arbitre de l'homme pour ne pas être accusé d'avoir écrit comme s'il n'existait pas. L'hagiographe, au fait de ces nuances, reprend autant que possible le vocabulaire augustinien.

Honorat de Marseille revient sur la place première de la grâce divine dans le dernier discours qu'il prête à Hilaire avant sa mort. Il lui fait dire : « Un composé de boue

³⁰³ Courcelle, 1968. L'intertextualité est avec le livre VIII des *Confessions* essentiellement.

³⁰⁴ V.Hil.Arel. 5 : *non hunc, sed illum a quo missus est offendemus.*

³⁰⁵ V.Hil.Arel. 6 : *quemadmodum humanum arbitrium diuina praecedens gratia commutaret in melius.*

ne peut, sans la grâce de Dieu, l'emporter sur son antique puissance³⁰⁶ » et « Nous avons navigué à travers la haute mer de cette vie et, grâce à l'aide du Seigneur, nous avons acquis, avec le bénéfice d'un gain salutaire, divers chargements de vertus à rapporter à Dieu³⁰⁷ ». P.A. Jacob souligne également que plusieurs expressions mises dans la bouche d'Hilaire sont fortement inspirées d'Augustin, de Prosper ou du pape Célestin³⁰⁸ et visent à ne laisser planer aucun soupçon de « pélagianisme » sur le texte et son héros.

Tous ces passages et l'empressement dont il fait preuve sont la marque du souci de l'hagiographe de conformer son texte et, par extension, la mémoire de la pensée doctrinale d'Hilaire, à la doctrine en train de devenir dominante au moment de l'écriture et « corrigent » par avance une possible contestation de la figure du saint, en plaçant la vie en cohérence avec des phénomènes déjà observés plus haut : le saint est le promoteur de la foi authentiquement catholique telle que définie par les autorités compétentes de l'Eglise.

Peu après, en revanche, la *Vie d'Antoine de Lérins* marque les contacts de son hagiographe avec ce milieu provençal quand Ennode fait du choix d'Antoine de venir habiter à Lérins un véritable choix humain³⁰⁹.

Le passage est un véritable dilemme, dans lequel Antoine évalue ses différentes possibilités à l'aide d'arguments étayés, son intérêt personnel et s'adresse à lui-même. Il est à la fois l'auteur et le destinataire de sa tirade, ce qui fait de son choix un choix très humain. Le texte possède par ailleurs une solide relation d'intertextualité avec les *Institutions* de Cassien³¹⁰, figure éminente du semi-pélagianisme.

³⁰⁶ V.Hil.Arel. 26 : *Lutea compago antiquitatem potentiamque eius non potest sine Dei gratia superare.*

³⁰⁷ V.Hil.Arel. 26: *nauigavimus per uitae istius pelagus, et diuersa iuuante Domino uirtutum mercimonia cum fenore usurae salutiferae Deo referenda percepimus.*

³⁰⁸ V.Hil.Arel. 6: *humanum arbitrium diuina gratia praecedens et V.Hil.Arel. 26: gratia praecedente et industria subsequente // Prosper, Liber sententiarum 219, 472: sed gratia, quae non debetur, praecedit ut fiant. – V.Hil.Arel. 6: commutaret in melius // Augustin, De Trinitate, L.V., c. XV, 17, 15: substantia itaque nostra mutator in melius. – V.Hil.Arel. 26: diuersa iuuante Domino uirtutum mercimonia [...] Deo referenda // Célestin, epist. XXI, Apostolici uerba, VII, 533: Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sint. – V.Hil.Arel. 26: Potentiam eius non potest sine gratia superare. // Célestin, epist. XXI, VI, 532: Neminem etiam baptismatis gratia renouatum, idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad uincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseuerentiam bonae conuersationis acceperit.*

³⁰⁹ V.Ant.Lerin. 36-37: Passage cité et commenté p. 682.

³¹⁰ Gioanni, 2007.

Il y a donc, dans ces premières Vies lériniennes, la trace d'une hésitation en ce qui concerne la façon de parler des mérites des saints héros. Si la *Vie d'Honorat*, sans rien contenir de contraire à la doctrine de l'Église, se soucie peu de montrer l'action de la grâce divine dans la vie du saint, l'effort déployé par Honorat de Marseille pour insister sur le rôle de la grâce divine dans la *Vie d'Hilaire*, l'accentuant en particulier lorsqu'il réécrit le récit de la conversion très fortement inspiré de la *Vie d'Honorat*, prouve qu'il craint que son héros ne soit jugé favorable au pélagianisme. Il emploie alors son dernier discours à le peindre en homme proche de la doctrine dominante de l'Église. La *Vie d'Antoine de Lérins* ne peut pas cacher, cependant, l'attachement des proches des milieux monastiques à une approche moins augustinienne de la question du libre arbitre, montrant ainsi que le genre de la Vie peut entrer, même sans recourir à des exposés théologiques, dans des débats doctrinaux auxquels il peut fournir des « pièces à conviction » à travers la vie des saints qui illustre « historiquement » tel ou tel aspect doctrinal.

III. 1. 6. 3. Les Vies de Césaire et Fulgence et la victoire de la doctrine dominante

Quelques décennies plus tard, vers 550, la position de la *Vie de Césaire d'Arles* marque un tournant. Comme les auteurs le rapportent au chapitre 60, le saint, fervent admirateur et lecteur d'Augustin, s'est investi dans la controverse et a envoyé son représentant au concile de Valence.

Pourtant, beaucoup d'adversaires se dressèrent qui résistaient à la doctrine de la grâce qu'il prêchait. Mais ô bonheur digne d'envie ! En effet des murmures et une mauvaise interprétation de certains font naître sans raison dans les Gaules une malheureuse suspicion contre la prédication de l'homme de Dieu. À cause de cela, les évêques du Christ séjournant au-delà de l'Isère, rassemblés par amour de la charité, se réunissent dans la cité de Valence ; mais le bienheureux Césaire, victime de la maladie, ne put s'y rendre comme il l'avait prévu. Il envoya cependant des hommes éminents choisis parmi les évêques, avec des prêtres et des diacres. Parmi eux, saint Cyprien, le grand et illustre évêque de Toulon, se distingua, appuyant tout ce qu'il disait, sans exception, sur les Écritures divines et prouvant à partir des enseignements les plus anciens des Pères que nul ne pouvait en aucune

façon commencer par lui-même à progresser spirituellement s'il n'avait pas été appelé tout d'abord par une grâce prévenante de Dieu. Mais cherchant à établir leur propre justice, ils n'étaient pas soumis à la justice de Dieu, oubliant ce que Dieu a dit : 'Sans moi vous ne pouvez rien faire', et 'C'est moi qui vous ai choisis, non pas vous qui m'avez choisi', et 'nul ne possède quoi que ce soit qui ne lui ait été donné d'en haut', et l'Apôtre : 'C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis', et un autre : 'Tout don excellent vient d'en haut', et le Prophète : 'Le Seigneur donnera la grâce et la gloire', et que l'homme ne recouvre vraiment son libre arbitre qu'une fois racheté par la rédemption du Christ, délivrance qui seule le rend capable de poursuivre efficacement la voie de la perfection³¹¹.

Jérémy Delmulle³¹², qui a étudié le dossier scripturaire mobilisé par les hagiographes dans ce chapitre, a souligné la présence d'une véritable orchestration de citations (Jn 15, 5 ; Jn 15, 6 ; I Co 15, 10 ; Jn 3, 27 ; Jc 1, 17) héritées des écrits d'auteurs augustiniens, notamment le *Contra collatorem* de Prosper, repris dans le sermon 226 de Césaire, ainsi que d'œuvres d'Augustin³¹³ exclusivement écrites après le début de la crise « semi-pélagienne », et il montre que la *Vie* se fait l'écho de plusieurs aspects du débat : la question de la sagesse des anciens et celle de la grâce divine dans les miracles.

La *Vie de Césaire* arrive ainsi à la fin de la controverse, elle joue alors un rôle ouvertement normatif en ce qu'elle élargit la portée de la décision conciliaire, reprenant, sous une forme condensée, la littérature polémique antérieure, au cours d'un développement doctrinal long pour une *Vita*, et fixe pour les destinataires la position

³¹¹ V.Caes. I, 60 : *Et multi quidem aemuli surrexerunt, qui eius resisterent doctrinae de gratia praedicandi. Sed o felicitas aemulanda ! Etenim susurris et mala interpretatione quorundam oboritur in Galliarum partibus contra praedicationem Dei hominis frustra sinistra suspicio. Ob hoc antistites Christi ultra Eseram consistentes, caritatis amore collecti, in Valentina ciuitate conueniunt ; ubi etiam beatus Caesarius infirmitatis sollicitae causa, sicut disposuerat, properare non potuit. Misit tamen praestantissimos uiros de episcopis cum presbyteris et diaconibus, inter quos etiam sanctus Cyprianus Thelonensis antistes magnus et clarus enituit, omnia quae dicebat de diuinis utique Scripturis adfirmans, et de antiquissimis patrum institutionibus probans, nihil per se in diuinis profectibus quenquam arripere posse, nisi fuerit primitus Dei gratia praeueniente uocatus. Sed dum suam iustitiam quaerebant statuere, iustitiae Dei non erant subiecti, non reminiscetes Deum dixisse : Sine me nihil potestis facere, et Ego uos elegi, non uos me, et Nemo habet quicquam, nisi datum illi fuerit desursum ; et Apostolum : Gratia Dei sum id quod sum ; et alium : Omne datum optimum desursum est ; et Propheta : Gratiam et gloriam dabit dominus ; et quod tunc uere liberum homo resummat arbitrium, cum fuerit Christi liberatione redemptus, sub qua etiam absolute ualeat consequi perfectionis effectum.*

³¹² Delmulle, 2014.

³¹³ Delmulle, 2014 p. 62 propose un tableau récapitulatif.

doctrinale à adopter, tout en leur donnant les fondements scripturaires pour asseoir leur position. L'« autorité » du saint, prouvée par tous les événements de sa vie sert ici à appuyer la norme : si un pareil saint, ouvertement favorisé par Dieu, a cru ainsi, qui pourrait croire autrement et se dire réellement catholique ?

De l'autre côté de la Méditerranée, dans les mêmes années, la *Vie de Fulgence de Ruspe*, fervent partisan de l'augustinianisme, porte également la trace de ses actions doctrinales sur les sujets de la grâce et le libre arbitre, même si son hagiographe y consacre moins de pages qu'à la question de l'hérésie arienne. Le saint se retrouve confronté aux écrits de Fauste de Riez, ancien abbé de Lérins puis évêque de la ville, que l'auteur de la *Vita* définit ainsi : ils sont « contre la grâce » (*contra gratiam*³¹⁴) et ils font preuve de fourberies car « ils favorisent secrètement les pélagiens tout en voulant paraître catholiques³¹⁵ ». Il qualifie leur doctrine de « venin³¹⁶ » (ce qui évoque la lettre de Prosper à Augustin comme l'image courante de l'hérésie³¹⁷), Fauste de « délirant » et il désigne directement les provençaux comme des « pélagiens³¹⁸ » au début du chapitre suivant, effaçant les différences – majeures – qu'ils ont avec les pélagiens antérieurs. Sans plus développer le sujet, l'hagiographe fait allusion à une œuvre aujourd'hui perdue de Fulgence, le *Contre Fauste* en sept livres qui, d'après sa description, semble plus être un traité sur la grâce qu'un exposé polémique.

Malgré la brièveté de cette référence à la controverse provençale (à relativiser toutefois dans un genre où le traitement expéditif ou l'absence de traitement des questions doctrinales est la « règle »), l'hagiographe insiste sur le rôle de la grâce de Dieu tout au long du texte, quand bien même la *Vita* ne comporte pas de miracles, ce qui lui permet d'offrir une vision augustinienne de la Vie sans même développer plus longuement des arguments théologiques. Il est possible de relever, notamment, au cœur du récit de l'opposition littéraire de Fulgence au roi arien cette qualification de Thrasamund : « jamais prédestiné au salut³¹⁹ », déclaration fortement imprégnée d'augustinianisme et qui, dans ce contexte, pourrait à elle-seule suffire à disqualifier le personnage.

³¹⁴ V.Fulg. 25.

³¹⁵ V.Fulg. 25 : *fauens occulte Pelagianis, sed catholicus tamen uolens uideri*.

³¹⁶ V.Fulg. 25 : *uirus*.

³¹⁷ Prosper, epist. ad Aug. : *In istis Pelagiana priuatatis reliquiis non mediocis uirulentiae fibra nutritur*.

³¹⁸ V.Fulg. 26 : *postquam sapienter expugnasset Pelagianos* (après avoir triomphé des Pélagiens par sa sagesse).

³¹⁹ V.Fulg. 21 : *numquam praedestinatus [...] ad salutem*.

La *Vie de Maxime*, dernière vie lérinienne de notre corpus, ne porte plus de trace de la controverse. Dynamius ne mentionne qu'une fois la grâce divine au chapitre 17, comme origine des miracles du saint, conformément à la doctrine de l'Église. Désormais le débat n'est plus d'actualité et le saint, pourtant contemporain de la controverse, n'a plus à apparaître comme témoin (à charge ou à décharge), ce qui, par contraste, souligne l'influence probable du débat sur la rédaction des vies antérieures où chaque camp présentait ses « champions ».

Comment les Vies traitent-elles donc la question des hérésies ? Il y a, dans l'ensemble de notre corpus, mais surtout aux IV^e et V^e siècles, une véritable volonté d'extraire ces scènes de débat théologique de leur cadre historique. De fait, l'absence de détails doctrinaux, la focalisation sur l'action, la mise en scène triomphante de l'autorité du saint, égal du martyr et dépositaire de l'autorité divine comme ses miracles en témoignent, la possibilité quasi-constante de remplacer « arianisme » par « pélagianisme » dans ces scènes et *vice versa* sans que cela n'en change le sens, est significative : il s'agit de mettre en place une norme catéchétique qui a une portée généralisante, à savoir que toute doctrine contraire à celle que promeut l'Église est mauvaise, voire diabolique, rend son adepte égal aux païens. La lutte anti-hérésies s'inscrit de ce fait, littérairement, dans la continuité directe de la lutte anti-paganisme.

Ainsi, les Vies des V^e et VI^e siècles jouent-elles un rôle majeur dans la diffusion de normes doctrinales. Il n'y a pas véritablement de Vie non orthodoxe qui nous soit parvenue³²⁰. Malgré les hésitations des premières Vies lériniennes, il est visible que les hagiographes prennent soin de rattacher leur héros à la pensée dominante afin de prévenir toute accusation polémique, quitte, dans le cas d'Hilaire d'Arles, à travestir les propos du saint. Les Vies, ainsi, de gré ou de force, se font écho de la norme dominante et, par la partie populaire de leur diffusion comme, le cas échéant, par des conseils de saines lectures aux lettrés, contribuent à la renforcer. Le saint, quant à lui, est également saint en tant qu'il est le défenseur de la doctrine juste.

Ces passages d'oppositions aux hérésies sont également, pour les hagiographes, l'occasion de continuer à définir les cadres du genre de la *Vita*, auquel le discours doctrinal développé n'appartient pas. Les Vies, dès lors, consacrent leurs liens avec les

³²⁰ S'il existe des Passions donatistes en Afrique, il est toutefois probable que l'Église ait bien largement freiné le passage à la postérité de Vies ariennes ou pélagiennes, en admettant qu'il y en ait eu.

autres genres littéraires plus adaptés à un exposé théologique (le sermon et le traité, essentiellement), auxquels elles renvoient parfois explicitement, le plus souvent implicitement en proposant des scènes aisément interprétables à travers les modèles scripturaires ou issus des vies précédentes.

III. 2. Le culte des saints

En dehors des questions doctrinales, c'est le culte des saints qui constitue, assez naturellement, la grande question théologique présente dans le corpus des Vies écrites entre le IV^e et le VI^e siècle.

Le culte des saints, martyrs tout d'abord, ne connaît pas le même essor et la même chronologie dans le bassin méditerranéen. Rapide à Rome ou en Afrique du Nord, comme en attestent les inscriptions, les ensevelissements *ad sanctos* et les textes hagiographiques, sa croissance est plus lente en Gaule où il faut attendre l'action d'Hilaire de Poitiers pour que le culte des martyrs commence à se développer, d'abord dans les milieux aristocratiques, puis dans toute la société³²¹.

Le culte des saints, de fait, n'est pas une composante immédiate du christianisme et son institutionnalisation ne va pas sans contestation, d'où un besoin de normes que les Vies, puisqu'il s'agit de leur sujet principal, discutent.

III. 2. 1. Les critiques du culte des saints contemporaines des Vitae

III. 2. 1. 1. Critiques païennes du culte des martyrs

Le culte des martyrs n'est pas aisé à appréhender pour les païens qui montrent aisément du mépris et de l'incompréhension pour leur mort violente³²². C'est ce qu'exprime Julien, dans sa lettre 89, au milieu du IV^e siècle :

Quant à ceux qui refusent d'invoquer les dieux, ils sont soumis à la tribu des démons pervers. Ceux-ci jettent la plupart de ces athées³²³ dans un accès de délire qui leur fait souhaiter de mourir, en leur donnant

³²¹ Beaujard, 2000.

³²² De manière étendue sur le sujet, voir Labriolle, 2005 et Cronnier, 2015, p. 7-14.

³²³ Ce sont les chrétiens, sous la plume de Julien.

l'idée qu'ils s'envoleraient vers le ciel après s'être arrachés violemment à la vie³²⁴.

Cette incompréhension persiste au siècle suivant, quand Isidore de Péluse écrit les mots suivants à Domitios, qui voit dans le martyr l'expression d'une défaite :

La défaite, mon très sage ami, ce n'est pas de mourir au combat, c'est d'avoir peur de l'ennemi et de jeter son bouclier : mais celui que trahit son corps quand il désire faire preuve de vaillance, la règle le fait inscrire au trophée ; aussi bien l'on voit les athlètes morts au cours de la lutte honorés par les organisateurs de ces combats plus que ceux qui n'ont pas connu le même sort. S'il en est donc ainsi, pour quelle raison penses-tu que pour les martyrs la mort est une défaite, au lieu d'y voir une raison de les célébrer davantage³²⁵ ?

Eunape propose même des martyrs une vision plus virulente qui les assimile à des criminels :

Ces moines furent donc installés aussi à Canope et, là, ils enchaînèrent la race humaine à un culte d'esclaves, je dis d'esclaves malhonnêtes. Recueillant, en effet, les ossements et les têtes de misérables que leurs nombreux crimes avaient fait condamner par les tribunaux des cités, ils les présentaient comme des dieux, ne quittaient plus ces monuments, et s'imaginaient qu'à se vautrer sur des sépulcres, ils devenaient meilleurs. Ils les appelaient martyrs, diacres, messagers des prières, envoyés par les dieux, alors qu'ils n'avaient été que des esclaves, sans cesse roués de coups de fouet et tout sillonnés des cicatrices que leurs perversités leur avaient values³²⁶.

³²⁴ Julien, Epist. 89 b : ἐπὶ δὲ προσιόντας τοῖς θεοῖς ἐστι τὸ τῶν πονηρῶν δαιμόνων τεταγμένον φῶλον, ὅφ' ὧν οἱ πολλοὶ παροιστρούμενοι τῶν ἀθέων ἀναπείθονται θανατᾶν, ὡς ἀναπτησόμενοι πρὸς τὸν οὐρανόν, ὅταν ἀπορρήξωσι τὴν ψυχὴν βιαίως.

³²⁵ Isidore de Péluse, V, 5 : Ἦττά ἐστίν, ὃ σοφώτατε, οὐ τὸ τεθνάναι ἐν πολέμῳ, ἀλλὰ τὸ δεῖσαι τοὺς πολεμίους, καὶ ρίψαι τὴν ἀσπίδα · ὃν δὲ ἐπιλείπει τὸ σῶμα τῆς ἀριστείας ἐπιθυμοῦντα ἐν τοῖς τροπαιούχοις ἀναγράφεσθαι νόμος · ἐπεὶ καὶ τῶν ἀθλητῶν τοὺς ἐν αὐτῇ ἀποθανόντας τῇ πάλῃ, μᾶλλον τιμῶσιν οἱ τοὺς ἀγῶνας τοῦτους διαθέντες τῶν μὴ τοῦτο παθόντων. Εἰ τοίνυν ταῦθ' οὕτως ἔχει, δι' ἣν αἰτίαν νομίζεις τοὺς μάρτυρας τῷ τεθνάναι ἡττηθῆναι, καὶ μὴ διὰ τοῦτο μᾶλλον ἀνακηρύττεται ;

³²⁶ Eunape, *Vie d'Edesius*, 114-115 : Τοὺς δε μοναχοὺς τοῦτους καὶ εἰς τὸν Κάνωβον καθίδρυσαν, ἀντὶ τῶν νοητῶν θεῶν εἰς ἀνδραπόδων θεραπείας, καὶ οὐδὲ χρηστῶν, καταδήσαντες τὸ ἀνθρώπινον. Ὅστέα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἀμαρτήμασιν ἐλαωκότων συναλίζοντες, οὓς τὸ πολιτικὸν ἐκόλαζε δικαστήριον, θεοῦς τε ἀπεδείκνυσαν καὶ προσεκαλινδοῦντο τοῖς ὄστοις καὶ κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι

Comme on peut le voir chez Eunape, l'accusation que les non chrétiens portent contre le culte des martyrs tient beaucoup à la place du culte sur le tombeau et du culte des reliques³²⁷. De fait, dans la Rome classique, toute sépulture se fait en dehors de la ville car le corps d'un défunt représente une souillure³²⁸. Ainsi Julien critique-t-il cette habitude de célébrer près des sépulcres. Il reproche aux chrétiens de vouloir tout « remplir de tombeaux et de sépulcres », quand bien même cela n'est pas présent dans les Écritures (voire déconsidéré), de « se rouler devant des sépultures » qui « au-dedans sont pleines d'ossements de morts et de toute sorte de pourriture » et il renouvelle l'interdiction ancienne d'inhumer les défunts dans la ville³²⁹.

C'est également l'argument qu'attribue aux païens Théodoret de Cyr dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques* :

Mais vous, cela ne vous persuade pas de chanter la louange du Dieu des martyrs ; au contraire, vous riez, vous vous moquez de l'honneur que tout le monde leur accorde, vous considérez comme une souillure d'approcher de leurs tombeaux³³⁰ !

Parce que les Romains estiment que les corps des morts sont une souillure dans l'enceinte des cités, même les empereurs chrétiens, comme, par exemple, Gratien, Valentinien et Théodose en 381³³¹, apportent des limites à ce phénomène et cherchent à limiter les sépultures dans les lieux saints, ainsi que les translations de reliques.

μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις. Μάρτυρες γοῦν ἐκαλοῦντο καὶ διάκονοί τινες καὶ πρέσβεις τῶν αἰτήσεων παρὰ τῶν θεῶν, ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς καὶ μάλιστα καταδεδαπανημένα καὶ τὰς τῆς μοχθηρίας ὀτειλάς ἐν τοῖς εἰδώλοις φέροντα.

³²⁷ Des formes assez semblables dans la mise en pratique, mais sans idée de pouvoir après la mort, existent dans la Grèce classique.

³²⁸ Scheid, 2019.

³²⁹ Interdiction en place depuis la loi des XII Tables, d'après Cicéron, *De legibus*, II, 23, 58 : *Hominem mortuum, inquit lex in XII, in urbe ne sepelito neue urito.* (L'homme mort, dit la loi des XII Tables, qu'on ne l'ensevelisse ni le brûle dans la ville.)

³³⁰ Theod. *Thérapeutique*, VIII, 11 : Ὑμᾶς δὲ οὐδὲ ταῦτα πείθει τὸν τούτων ὑμνήσαι Θεόν, ἀλλὰ γελάτε καὶ κωμωδεῖτε τὸ τούτοις παρὰ πάντων προσφερόμενον γέρας καὶ μύσος ὑπολαμβάνετε τὸ πελάζειν τοῖς τάφοις.

³³¹ CTh IX, 17, 6 : *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. Pancratio praefecto urbi. omnia quae supra terram urnis clausa uel sarcophagis corpora detinentur, extra urbem delata ponantur, ut et humanitatis instar exhibeant et relinquunt incolarum domicilio sanctitatem. quisquis autem huius praecepti negligens fuerit adque aliquid tale ab huius interminatione praecepti ausus fuerit moliri, tertia in futurum patrimonii parte multetur. officium quoque, quod tibi paret, quinquaginta librarum auri affectum despoliatione maerebit. ac ne alicuius fallax et arguta sollertia ab huius se praecepti intentione subducat atque apostolorum uel martyrum sedem humanis corporibus aestimet esse concessam, ab his quoque, ita ut a reliquo ciuitatis, nouerint se atque intellegant esse submotos.* (Les empereurs Gratien, Valentinien et Théodose, Augustes à Pancrace, préfet de la Ville. Tous les corps renfermés en des urnes ou des sarcophages de surface doivent être déposés hors de la ville. Pour que nul ne mette une industrie trompeuse et rusée à se soustraire aux intentions de la loi en estimant qu'il est permis d'enterrer les morts

Il y a donc une réelle perplexité païenne devant les intentions des martyrs, vus comme de simples hommes ayant seulement désiré mourir, et devant le culte qui leur est rendu qui suppose une proximité avec les corps défunts allant à l'encontre de toute la conception romaine de la mort comme souillure.

III. 2. 1. 2. Contestations « hérétiques » du culte des martyrs

Chez les chrétiens également, le culte des saints ne fait pas consensus, en particulier chez les tenants de doctrines non-orthodoxes. C'est le cas d'Eunome de Cyzique, partisan d'un arianisme assez extrême. Considérant le Fils comme inférieur au Père, son rôle de médiateur est accentué, ce qui laisse une maigre place à l'intercession des saints, diminuant l'intérêt de leur rendre un culte³³². Cette critique est globalement partagée par les autres ariens. Certains d'entre eux contestent aussi, de manière plus pragmatique, l'usage que l'Église catholique fait du culte des martyrs lors de l'invention des corps de Gervais et Protas par Ambroise de Milan.

De même, Augustin polémique avec le manichéen Fauste à propos du culte des saints, ce dernier accusant, selon l'évêque d'Hippone, les catholiques d'honorer pareillement des hommes et dieux : « Quant à cette autre calomnie de Fauste, qui affirme qu'en honorant les tombeaux des martyrs, nous avons changé d'idoles³³³ [...] ».

Augustin répond à la critique en proposant un exposé sur la différence entre le culte de latrie (rendu à Dieu) et le culte de dulia (subordonné au premier, rendu aux saints)³³⁴, rappelant clairement que les saints ne sont vénérés qu'en tant que témoins de Dieu.

au siège des apôtres ou des martyrs, qu'on sache et comprenne qu'ils doivent aussi être éloignés de ces lieux comme du reste de la ville).

³³² Pietri, 1991, p. 29.

³³³ Aug. Adu. Faust. XX, 21 : *Nam quod etiam hinc nobis calumniator Faustus quod martyrum memorias honoramus, in hoc dicens nos idola conuertisse [...]*.

³³⁴ Aug. Adu. Faust. XX, 21 : *Populus autem christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adiuuetur: ita tamen ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum, constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi, Petre; aut, Paule; aut, Cypriane: sed quod offertur, offertur Deo qui martyres coronavit, apud memorias eorum quos coronavit.* (Le peuple chrétien, lui, se réunit pour célébrer la mémoire des martyrs par une fête religieuse, afin d'éveiller le désir de les imiter, pour être associé à leurs mérites et trouver secours dans leurs prières ; mais c'est sans élever d'autel à aucun d'eux, car il n'en élève qu'au seul Dieu des martyrs, même si c'est dans le sanctuaire des martyrs. Quel est, en effet, l'évêque qui, debout à l'autel, dans les lieux où reposent les corps saints, a jamais dit ; « Nous t'offrons à toi, Pierre ou Paul ou Cyprien... ». L'offrande est faite au Dieu qui a couronné les martyrs, auprès des tombeaux de ceux qu'il a couronnés.)

III. 2. 1. 3. Jérôme contre Vigilance

Mais la polémique la plus connue sur le culte des saints est entre catholiques : c'est sans doute celle du prêtre espagnol Vigilance dont les idées, parvenues jusqu'à Jérôme, font l'objet d'une vigoureuse contestation de sa part, au moment même où il acclimate en Occident l'idée de Vies de saints.

Vigilance, prêtre aquitain³³⁵, fait la connaissance de Paulin de Nole à la fin du IV^e siècle et, ainsi, se rapproche des milieux ascétiques. Il traverse la Méditerranée pour visiter Jérôme en Palestine en 395 et les deux hommes se font un accueil chaleureux avant de connaître une opposition au sujet d'Origène, Vigilance accusant Jérôme d'être origéniste, donc hérétique, et Jérôme affirmant n'avoir gardé que ce qui est bon chez Origène. Vigilance, revenu en Gaule, se détache des milieux ascétiques et monastiques pour valoriser un clergé pastoral plus modéré.

Le fait qu'il soit peut-être issu de Primulacium, le domaine de Sulpice Sévère³³⁶, pourrait expliquer pourquoi Jérôme n'évoque jamais Martin, même quand il s'adresse à des correspondants gaulois. Si c'est le cas, il s'est cependant éloigné du milieu ascétique aquitain quand il écrit le texte auquel Jérôme répond.

De fait, en 403 ou 404, Vigilance écrit un petit traité dans lequel il exprime ses idées sur plusieurs aspects de l'organisation ecclésiale : en plus de la question du célibat des clercs ou de la virginité, il aborde la question du culte des saints et, en particulier, du culte des reliques, particulièrement développé dans les milieux qu'il a fréquentés. Il est possible que l'inspiration de ce traité lui soit venue après les fêtes lors de la vénération des reliques de Saturnin à Toulouse à l'occasion de leur transport dans la basilique qui lui est dédiée et est enfin achevée, événement daté en 402 ou 403³³⁷.

³³⁵ Il est prêtre du diocèse de Barcelone, selon Gennade de Marseille (*De uiris* 36). Un des manuscrits du *Contre Vigilance* fait de lui l'évêque de Saint Bertrand-de-Comminges (Feiertag, 2005, p. XXXVII).

³³⁶ Stancliffe, 1987. Elle affirme que le Vigilance, ennemi de Jérôme, pourrait tout à fait être le Vigilance à qui Sulpice Sévère confie une lettre adressée à Paulin de Nole. Le ton polémique et triste des *Dialogues* pourrait être une réaction à cette attaque contre l'ascétisme venant d'un ancien proche par ailleurs doté de soutiens parmi les évêques.

³³⁷ S'il y a une hésitation sur la date de la translation, Griffé, 1966 p. 206-230, Labrousse, 1978 p. 564, Gilles-Raynal, 1982 p. 378 et Crouzel, 1999 p. 136-137 s'accordent pour dire que soit l'événement, soit ses préparatifs, a pu déclencher l'ire de Vigilance et la rédaction du traité. Par ailleurs, Beaujard, 2000, rappelle que le culte des saints, en Gaule, n'était pas encore institutionnalisé à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, qu'il était plutôt pratiqué par l'élite sociale que constituaient encore les milieux monastiques et ne donnait pas beaucoup lieu à des cérémonies populaires. Cela peut corroborer l'hypothèse selon laquelle un événement particulier plus qu'une foule de petits événements a poussé Vigilance à écrire.

Nous n'avons pas gardé l'œuvre de Vigilance, ce qui fait qu'elle n'est connue que par la réponse que lui fait Jérôme en 406, le *Contre Vigilance*³³⁸, ce qui implique qu'il faut prendre chacune des critiques du prêtre gaulois avec – sans jeu de mots – vigilance, le ton de son traité étant vivement polémique. Le prouve l'une de ses premières attaques, *ad hominem*, où il implique que Vigilance ferait bien mieux de s'appeler Dormance³³⁹.

À propos du culte des saints en particulier, les arguments prêtés à Vigilance par Jérôme touchent à la fois au substrat théologique du culte des saints et aux éléments de sa mise en pratique matérielle.

Le texte de Jérôme laisse supposer que Vigilance reprochait au culte des martyrs de prêter à confusion avec le culte de Dieu : « Qui, en effet, tête folle, adore jamais les martyrs ?³⁴⁰ ». Il critique aussi le culte des reliques dont il appellerait les tenants « cinéraires et idolâtres³⁴¹ » et l'idée que les âmes soient à la fois liées à leur tombeau et auprès de Dieu³⁴². De là, il attaquerait l'ensemble des éléments liturgiques qui ont lieu autour de ces reliques : messes sur le tombeau³⁴³, vigiles³⁴⁴, cierges allumés en leur honneur³⁴⁵, étoffes précieuses qui les entourent³⁴⁶. Il questionne finalement les miracles qui ont lieu sur les tombeaux des saints³⁴⁷.

³³⁸ Une partie des arguments se trouve dans la lettre 109, dans laquelle il demande à Riparius, son informateur, de lui envoyer en entier le traité de Vigilance.

³³⁹ Ad Vigil. 1 : *Exortus est subito Vigilantius Dormitantius*. (Vigilance, soudain, devient Dormance).

³⁴⁰ Ad Vigil. 5 : *Quis enim, o insanum caput, aliquando martyres adoravit ?*

³⁴¹ Jérôme, Epist. 109 : *cinerarios et idolatras*.

³⁴² Ad Vigil. 4 : *Ais enim uel in sinu Abrahae uel in loco refrigerii uel subter aram dei animas apostolorum et martyrum consedissee nec posse suis tumulis et ubi uoluerint adesse praesentes*. (Tu dis, en effet, que les âmes des apôtres et martyrs siègent dans le sein d'Abraham ou dans un lieu de rafraîchissement ou sous l'autel de Dieu et qu'elles ne peuvent pas aller hors de leur sépulcre et se déplacer où elles veulent.)

³⁴³ Ad Vigil. 8 : *Male fecit ergo romanus episcopus, qui super mortuorum hominum Petri et Pauli, secundum nos ossa ueneranda, secundum te uile puluisculum, offert domino sacrificia et tumulos eorum Christi arbitratur altaria ?* (Il fait donc mal, l'évêque de Rome qui, sur les ossements d'hommes morts, Pierre et Paul, vénérables selon nous, misérable poussière selon toi, offre le sacrifice au Seigneur et considère leurs tombes comme des autels du Christ ?)

³⁴⁴ Jérôme, Epist. 109 : *Nam quod dicis eum uigilias execrari, facit et hoc contra uocabulum suum, ut uelit dormire Vigilantius*. (Tu dis encore qu'il exécère les vigiles, il agit en ce cas contre son propre nom : un Vigilance qui veut dormir !)

³⁴⁵ Ad Vigil. 4 : *Magnum honorem praebent huiusmodi homines beatissimis martyribus, quos putant de uilissimis cereolis illustrandos, quos agnus qui est in medio throni cum omni fulgore maiestatis suae illustrat*. (Ils rendent un bien grand honneur aux bienheureux martyrs, ces hommes qui pensent qu'il faut les éclairer avec de tout misérables cierges, eux que l'agneau assis sur son trône éclaire de toute la brillance de sa majesté.)

³⁴⁶ Ad Vigil. 5 : *Dolet martyrum reliquias pretioso operiri uelamine et non uel pannis et cilicio colligari uel proici in sterquilinum ut solus Vigilantius ebrius et dormens adoretur*. (Il déplore que les reliques des martyrs soient couvertes d'un riche voile et ne soient pas enveloppées dans des haillons et un cilice ou jetées aux ordures afin qu'on n'adore pas que Vigilance ivre et endormi.)

³⁴⁷ Ad Vigil. 10 : *Argumentatur contra signa atque uirtutes quae in basilicis martyrum fiunt et dicit eas incredulis prodesse, non credentibus*. (Il argumente contre les prodiges et les miracles qui ont lieu dans les basiliques des martyrs et dit qu'ils sont utiles aux incrédules, non aux croyants).

Jérôme répond à toutes ces critiques en utilisant les arguments suivants. Les saints apôtres, tout d'abord, ont toujours pris soin de montrer qu'ils étaient des hommes et ne méritaient pas des honneurs rendus à Dieu, donc les deux types de cultes sont bien séparés³⁴⁸. Les reliques, quant à elles, ne sont pas de simples restes de corps morts dont on pourrait se débarrasser puisque les saints ne sont pas morts, mais vivants auprès de Dieu, il est donc normal de leur rendre les honneurs en enveloppant leurs dépouilles de tissus de qualité³⁴⁹. Jérôme défend aussi les pratiques cultuelles autour des saints à l'aide d'arguments qui s'appuient sur les habitudes. Il n'est pas ridicule de célébrer la messe au-dessus des reliques des martyrs car même l'évêque de Rome le fait au-dessus de celles de Pierre et Paul³⁵⁰. Quant aux veilles qui semblent redoubler la solennité pascale, elles ne sont pas plus absurdes que de célébrer l'eucharistie tous les dimanches, la répétition n'amointrissant pas la valeur³⁵¹. Enfin, il invite Vigilance lui-même à entrer dans les basiliques des martyrs pour faire l'expérience d'un miracle d'origine divine.

Si Jérôme défend une position qui est et va être celle de l'Église, les arguments de Vigilance montrent la présence, chez les chrétiens du début du V^e siècle, un peu avant l'essor des Vies, d'opinions divergentes sur la pratique du culte des saints et la méfiance que fidèles comme clergé peuvent en avoir. Jérôme lui-même implique que ce qu'il appelle « l'hérésie » de Vigilance a eu un grand succès, même parmi les évêques. Il est donc important de voir comment cette polémique entre dans les Vies et comment celles-ci entendent y répondre et justifier leur propre existence.

³⁴⁸ Ad.Vigil. 5 : *Nonne Paulus et Barnabas cum a Lycaonibus Iuppiter et Mercurius putarentur et eis uellent hostias immolare sciderunt uestimenta sua et se homines esse dixerunt, non quo meliores non essent olim mortuis hominibus Ioue atque Mercurio, sed quod sub gentilitatis errore honor eis deo debitus deferretur? Quod et de Petro legimus, qui Cornelium se adorare cupientem manu subleuauit et dixit: Surge nam et ego homo sum.* (Est-ce que Paul et Barnabé, lorsque les Lycaoniens, les prenant pour Jupiter et Mercure, voulaient leur immoler des victimes, ne déchirèrent pas leurs vêtements, en se proclamant hommes ? Ce n'est pas qu'ils ne fussent meilleurs que Jupiter et Mercure, hommes morts depuis longtemps ; mais ils n'entendaient pas que, par une erreur idolâtrique, on leur rendît des hommages dus à Dieu seul. Nous lisons la même chose par rapport à Pierre, qui, lorsque Corneille se disposait à l'adorer, le releva de la main, en disant : « Lève-toi, car je ne suis moi-même qu'un homme »).

³⁴⁹ Ad.Vigil. 5 : *Videlicet adorabant Samuhelem et non Christum, cuius Samuhel et leuita et prophetae fuit. Mortuum suspicaris et idcirco blasphemias. Lege Euangelium: Deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob. Non est deus mortuorum, sed uiuorum. Si ergo uiuunt, honesto, iuxta te, carcere non claudantur.* (Tu crois [Samuel] mort, et de là tes blasphèmes. Lis l'Évangile : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'est pas le Dieu des morts, mais bien le Dieu des vivants ». Si les saints vivent, ils ne sont donc pas renfermés dans une honorable prison, selon ton langage.)

³⁵⁰ Ad. Vigil. 8.

³⁵¹ Ad. Vigil. 9: [...] *ergo et die dominico non sunt Christo offerenda sacrificia, ne resurrectionis domini crebro Pascha celebremus et incipiamus non unum Pascha habere, sed plurima.* (Il ne faut donc pas offrir le sacrifice au Christ le dimanche, afin que nous ne célébrions pas la Pâque qu'est la résurrection du Seigneur fréquemment et que nous commençons à avoir non une seule Pâque mais plusieurs).

III. 2. 2. *La réponse des Vitae*

III. 2. 2. 1. *La question de l'existence et de la validité du saint*

Savoir si les martyrs, puis les confesseurs, qui reçoivent un culte sont de vrais saints, c'est-à-dire des chrétiens et des gens réellement persécutés pour leur foi, est une des plus anciennes préoccupations de la hiérarchie ecclésiastique.

Dès le III^e siècle, les Églises commencent à faire des listes de saints dont l'excellence a été prouvée, sous la forme d'un calendrier de leurs fêtes. C'est le cas à Carthage en 250³⁵², à Rome en 258. Si l'accord communautaire semble suffire à dresser une liste fiable dans la plupart des endroits³⁵³, l'Afrique, concernée par la persécution de Dioclétien et la crise donatiste, témoigne d'une vigilance supplémentaire et met en garde contre les faux martyrs. Mensurius de Carthage, au début du IV^e siècle, rappelle que le mode de décès ne suffit pas pour être martyr, qu'il ne faut pas courir au-devant du supplice³⁵⁴. Le concile de Carthage de 345-348, canon 2, confirme officiellement qu'il ne faut pas faire preuve de témérité excessive et punit assez sévèrement ceux qui honorent ces prétendus martyrs :

Ceux qui se sont précipités dans le vide par folie ou qui se sont distingués pour une autre raison pécheresse, qu'on ne les appelle du nom de martyrs pour aucune raison et à aucun moment approprié pour célébrer les martyrs. Et si quelqu'un, insultant les martyrs, adjoignait à leur clarté ces fous, il nous plairait que, si c'est un laïc, il soit conduit

³⁵² Cyprien, Epist. 12, II, 1 : *Denique et dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus.* (Enfin, tenez note des jours où [les confesseurs] quittent ce monde, afin que nous puissions célébrer leur mémoire avec celle des martyrs.) Cela implique notamment qu'il y a déjà un calendrier des martyrs dont la mémoire est célébrée à Carthage avant 250.

³⁵³ Herrmann-Mascard, 1975, p. 76.

³⁵⁴ Augustin, *Breivulus collationis cum Donatistis*, XIII, 25 : *In eisdem etiam litteris lectum est eos, qui se offerent persecutionibus non comprehensi et ultro dicerent se habere scripturas quas non traderent, a quibus hoc nemo quaesierat, displicuisse Mensurio et ab eis honorandis eum prohibuisse christianos.* (La lecture de cette lettre révéla aussi que Mensurius n'avait pas approuvé ceux qui, sans être arrêtés, allaient au-devant des persécutions et, sans être interrogés par qui que ce soit, disaient spontanément qu'ils avaient des livres de l'Écriture mais qu'ils ne les livreraient pas ; il avait même interdit aux chrétiens de les honorer.)

en pénitence, que, si c'est un clerc, il soit privé de cet honneur après avertissement et enquête³⁵⁵.

Ces idées seront reprises par Augustin à propos des martyrs donatistes qui ne sont pas à vénérer, quand il répète *non poena sed causa*³⁵⁶.

Au-delà du type de décès, il faut prouver que les martyrs honorés ont tout simplement existé. Dans la première moitié du IV^e siècle se déroule l'incident de Lucille, dame carthaginoise, à qui le futur évêque, Cécilien, reproche de faire passer des reliques avant l'eucharistie :

Personne n'ignore que cela a été accompli à Carthage, après l'ordination de Cécilien, par l'intermédiaire d'une intrigante, une certaine Lucilla. Avant que la tempête de la persécution ne vînt ébranler la paix, quand l'Église était encore dans la tranquillité, cette femme ne put supporter la réprimande que lui adressa l'archidiacre Cécilien ; elle avait, disait-on, l'habitude d'embrasser, avant de prendre l'aliment et le breuvage spirituels, l'os de je ne sais quel martyr, à supposer que ce fût un martyr et, comme elle faisait ainsi passer avant le calice du salut les ossements d'un homme mort, martyr peut-être, mais en tout cas qui n'avait pas encore été reconnu officiellement, réprimandée pour cette pratique, pleine de honte et de colère, elle s'en alla³⁵⁷.

Malgré ces décisions épiscopales, les campagnes africaines se remplissent de sanctuaires en l'honneur de défunts plus ou moins connus. En conséquence, en 401, le concile de Carthage prescrit, dans le canon *Item placuit*, comment réguler les lieux du culte des martyrs en prouvant la vraie existence des saints vénérés :

³⁵⁵ Concile de Carthage, 345-348, canon 2 : *aut insania praecipitatos aut alia ratione peccati discretos, non martyrum nomen appellant, aut si quis in iniuriam martyrum claritati eorum adiungat insanos, placeat eos, si laici sunt, ad paenitentiam redigi, si autem sunt clerici, post commonitionem et post cognitionem honore priuati.*

³⁵⁶ Augustin, *Sermons* 94A, 274, 275, 277A, 285, 306A, 325, 327, 328, 331, 335, 335C, 335G, 359B. *Lettres* 89, 108, 185, 204. *Enarrationes in Psalmos*, 2, 1, 24 ; 2, 1, 27 ; 2, 13, 10 ; 1, 9, 19. *Contre Cresconius*, 3, 47, 51.

³⁵⁷ Optat de Milève, *Traité contre les donatistes*, I, 16 : *Hoc apud Carthaginem post ordinationem Caeciliani factum esse nemo qui nesciat, per Lucillam scilicet, nescio quam feminam factiosam quae ante concussam persecutionis turbinibus pacem, dum adhuc in tranquillo esset ecclesia, cum correptionem archidiaconi Caeciliani ferre non posset, quae ante spiritalem cibum et potum os nescio cuius martyris, si tamen martyris, libare dicebatur, et cum praeponeret calici salutari os nescio cuius hominis mortui, et si martyris sed necdum uindicati, correpta cum confusione irata discessit.*

De même, il nous paraît bon que les autels qui sont installés de-ci de-là dans les champs et sur les routes comme en mémoire des martyrs, mais dans lesquels on ne peut prouver qu'un corps ou des reliques de martyrs aient été installés, soient mis à bas par les évêques de ces lieux, si cela est possible. S'ils sont empêchés par une émeute populaire, que le peuple soit cependant averti de ne pas fréquenter ces lieux, afin que ceux qui ont un bon jugement ne soient pas trompés, là-bas, par quelque superstition, et que l'on accepte raisonnablement absolument aucune mémoire de martyr, si ce n'est là où le corps ou des reliques se trouvent ou là où on rapporte selon une source très digne de foi qu'ils ont vécu, eu une propriété ou subi leur passion. En effet, que soient rejetés par tous les moyens les autels qui ont été installés un peu partout à la suite de songes ou des révélations presque folles du premier venu³⁵⁸.

Ce contrôle des lieux du culte des saints, qui doit être associé à des sources fiables ou à une réalité matérielle, est répété en Afrique au concile de Carthage de 525³⁵⁹.

Les premières Vies de saints portent l'écho de ces préoccupations épiscopales et mettent en scène leurs héros dans des vignettes narratives qui posent ces questions de réalité. Ainsi Sulpice Sévère place-t-il dans la bouche de Martin un véritable interrogatoire quand celui-ci se trouve confronté au culte d'un potentiel martyr :

Il y avait non loin de la ville, tout proche de l'ermitage, un lieu que le préjugé populaire tenait pour sacré, sous prétexte que des martyrs y auraient reçu la sépulture. De fait, il s'y trouvait aussi un autel qui passait pour avoir été dressé par les précédents évêques. Mais Martin, n'en croyant point à la légère une tradition incertaine, demandait

³⁵⁸ *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*, 83 : *Item placuit ut altaria quae passim per agros et per vias tanquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab iscopis, qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, euertantur. Si autem per tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt nulla ibi superstitione deuincti teneantur, et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliquae reliquiae sunt aut origo alicuius habitationis uel possessionis uel passionis fidelissima origine traditur. Nam quae per somnia et per inanes quasi reuelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria omnimodo improbantur.*

³⁵⁹ *Concile de Carthage*, 6, H : *Vt nulla memoria martyrum acceptatur nisi ubi corpus aut reliquiae aut origo alicuius habitationis fideliter traditur.*

instamment aux prêtres et aux clercs les plus âgés de lui indiquer le nom du martyr et la date de sa passion. Il se disait fort troublé et embarrassé par le fait que la tradition ancestrale n'eût apporté sur ce point aucune certitude cohérente. Il s'abstint donc quelque temps de se rendre en ce lieu, sans en abroger le culte, étant donné l'incertitude où il se trouvait, et sans accorder non plus la caution de son autorité au populaire, pour empêcher cette superstition de s'affermir encore. Mais un beau jour, il se rend sur les lieux en prenant avec lui quelques frères ; puis, debout au-dessus du tombeau même, il pria le Seigneur de lui indiquer qui était enseveli en ce lieu et quels étaient ses mérites. Alors, en se tournant du côté gauche, il voit se dresser près de lui une ombre repoussante et farouche, il lui donne ordre de dire son nom et ses qualités. Elle décline son nom, avoue son crime : elle avait été un brigand, exécuté pour ses forfaits, et vénéré à tort par le populaire ; elle n'avait rien de commun avec les martyrs, car eux demeurent dans la gloire, et elle dans le châtement. Chose extraordinaire : les assistants entendaient sa voix, sans pourtant le voir en personne. Alors, Martin raconta publiquement ce qu'il avait vu, il fit retirer de cet endroit l'autel qui s'y trouvait jusque-là, et c'est ainsi qu'il délivra le peuple de l'erreur de cette superstition³⁶⁰.

La pratique d'enquête de Martin est absolument conforme à ce que les canons conciliaires recommandent aux évêques, et la Vie met en scène, dans la personne même du saint, la procédure de sa propre authentification, par un intéressant procédé spéculaire : le saint cherche à obtenir des informations d'ordre historique sur le martyr vénéré à cet endroit et adopte une attitude de tolérance sans soutien. Le miracle, avec un vrai interrogatoire judiciaire, vient ensuite remplacer l'enquête humaine qui n'a pas abouti et

³⁶⁰ I V. Mart. 11 : *Nam et altare ibi a superioribus episcopis constitutum habebatur. Sed Martinus non temere adhibens incertis fidem, ab his, qui maiores natu erant, presbyteris uel clericis flagitabat nomen sibi martyris, tempus passionis ostendi : grandi se scrupulo permoueri, quod nihil certi constans sibi maiorum memoria tradidisset. Cum aliquandiu ergo a loco illo se abstinuisset, nec derogans religioni, quia incertus erat, nec auctoritatem suam uulgo adcommoans, ne superstitione conualesceret, quodam die paucis secum adhibitis fratribus ad locum pergit. Dehinc super sepulchrum ipsum adstans orauit ad Dominum, ut quis esset uel cuius meriti esset sepultus ostenderet. Tum conuersus ad laeuam uidet prope adsistere umbram sordidam, trucem ; imperat nomen meritumque loqueretur. Nomen edicit, de crimine confitetur : latronem se fuisse, ob scelera percussus, uulgi errore celebratum ; sibi nihil cum martyribus esse commune, cum illos gloria, se poena retineret. Mirum in modum, uocem loquentis qui aderant audiebant, personam tamen non uidebant. Tum Martinus quid uidisset exposuit iussitque ex loco altare, quod ibi fuerat, submoueri, atque ita populum superstitionis illius absoluit errore.*

permet d'obtenir la vérité : le culte doit être arrêté car le martyr n'a pas existé. Ainsi, on voit apparaître les critères qui vont régir la crédibilité du genre lui-même : il faut des informations certaines, une sainteté reconnue et sanctionnée par les autorités ecclésiastiques et un miracle au moins pour que le saint soit un vrai saint et mérite donc d'avoir une Vie.

Même s'il ne s'agit pas de l'apparition d'un prétendu martyr, Germain d'Auxerre règle de manière assez semblable le problème d'une maison hantée :

Soudain un épouvantable spectre apparut devant le visage du lecteur et se dresse peu à peu sous ses regards, pendant que les murs sont frappés d'une grêle de pierres. Alors le lecteur terrifié implore le secours de l'évêque. Celui-ci se lève aussitôt en sursaut, considère la silhouette de ce fantôme épouvantable et, après avoir d'abord invoqué le nom du Christ, lui commande d'avouer qui il était et ce qu'il faisait là. Immédiatement, ayant abandonné son apparence effrayante, il s'exprime d'une voix humble et suppliante : lui et son compagnon avaient été les auteurs de nombreux crimes, ils gisaient sans sépulture, et, s'ils tourmentaient les vivants c'est qu'ils ne pouvaient être eux-mêmes en repos ; ils lui demandaient de prier le Seigneur pour eux afin qu'ils méritassent d'être admis au repos éternel³⁶¹.

Comme Martin, le saint interroge le spectre et obtient, comme réponse, le type de mort qu'il a connu et la raison de ce décès, ce qui permet de différencier l'invention de son corps d'une invention d'un martyr. L'enquête, toutefois, est liée à un événement surnaturel et le saint obtient des informations d'une manière non usuelle. C'est alors précisément parce qu'il est défini comme un saint dans tout le reste du texte que son interrogatoire a toute sa valeur.

Mais ces épisodes de questions font exception dans notre corpus. Les autres récits d'invention de corps ou les autres mentions de reliques ne font pas l'objet d'un processus de recherche aussi détaillé, mais sont tous associés à une vision. Au début du V^e siècle, la

³⁶¹ V.Germ.Autiss. 10 : *cum subito ante ora legentis adsistit umbra terribilis et paulatim sub oculis intuentis erigitur, parietes etiam saxorum imbribus conliduntur. Tum uero deterritus lector praesidium sacerdotis implorat. Qui statim prosiliens, effigiem terribilis imaginis intuetur et, praemissa obsecratione nominis Christi, imperat ut quis esset illic ageret fateretur. Qui protinus, terrificam uanitate deposita, uoce humili more supplicantis eloquitur, se uel conparem suum auctores criminum fuisse multorum, insepultos iacere et ob hoc inquietare homines, quia ipsi quieti esse non possent ; rogare ut pro his Dominum precaretur, quatenus recepti requiem mererentur.*

Vie d'Ambroise rapporte son invention des martyrs Gervais et Protais grâce à un songe, ce que réprouvent justement les canons conciliaires contemporains. L'hagiographe a alors soin d'évoquer avec rapidité cet aspect de l'invention : « les martyrs se révélèrent à l'évêque », ce qui est extrêmement bref en comparaison du propre récit d'Ambroise (Lettre LXXVII, 3-5). Le miracle qui suit (l'aveugle Sévère retrouve la rue) joue alors le rôle de preuve de la vérité de la vision ambrosienne dans l'économie du récit, montrant qu'il ne s'agit pas d'une élucubration, mais de la révélation des corps de vrais martyrs. On voit ici s'appliquer même de manière indirecte les critères posés dans la *Vie de Martin*. Le même phénomène se produit lors des inventions suivantes de martyrs. Plus loin dans la *Vita*, au chapitre 29, Ambroise retrouve, également, grâce à un songe, les corps de Vital et Agricola qu'il différencie des Juifs avec lesquels ils avaient été enterrés. Là encore, l'évocation des miracles (des exorcismes) vient servir de garante à l'invention. Une troisième fois, la mécanique se reproduit avec l'invention de Celse, au chapitre 33.

Il en va de même pour Oyend. C'est suite à une vision de Pierre, André et Paul³⁶² que leurs reliques arrivent jusqu'au monastère de Condat³⁶³. Si les messagers sont d'ores et déjà fiables puisqu'il s'agit de moines, le rêve fait par le saint, où les apôtres annoncent : « Nous voulons séjourner ici : tel est le motif de notre venue³⁶⁴ » valide toutefois l'identité des reliques apportées de Rome.

Le même problème de légitimité apparaît dans la *Vie de Séverin du Norique* quand le moine, au chapitre 9, trouve un homme porteur des reliques de Gervais et Protais, les saints justement inventés par Ambroise. L'épisode est plutôt alambiqué dans sa construction, mais ces complexités ne sont aucunement expliquées. Séverin commence par avoir la vision très précise d'un homme présent dans un marché de l'autre côté du Danube. Il envoie alors quelqu'un pour le chercher et cet homme porte, en effet, les

³⁶² V.Patr.Iur. 153-154 : *Quodam namque tempore, antequam ipsi administrationis onus incumberet, diebus aestiuus ultra monasterium, iuxta semitam qua Genuam usque transcenditur, sub arbore solito quiescenti subito tres sese per soporem aduentantes offerunt uiri. Quorum cum post orationem et pacem nouitatem ac uultus habitusque contempleretur adtonitus, interrogat quoque quinam ipsi uenerabiles essent, quorum benedici meruisset aduentu. Tum unus : « Ego, ait, Petrus, ast hic germanus meus Andreas, et iste frater noster est Paulus ».* (Un jour d'été, en effet, alors qu'il ne portait pas encore le fardeau du gouvernement, il dormait au-delà du monastère, sous un arbre qui lui était familier, tout près du chemin qui, franchissant les monts, conduit à Genève : soudain, pendant son profond sommeil, trois hommes s'approchent et se présentent à lui. Après l'oraison et le baiser de paix, Oyend contemple, stupéfait, leur aspect étrange, leur air, leur vêtement, puis leur demande qui ils sont, ces hommes vénérables, dont il a mérité, comme une bénédiction, la visite. Alors l'un d'eux : « Je suis Pierre, dit-il ; quant à celui-ci, c'est mon propre frère André ; celui-là, c'est notre frère Paul. »)

³⁶³ V.Patr.Iur. 155 : *Domnorum namque apostolorum Petri ac Pauli atque Andreae ditati reliquiis, ad caulas repedamus antiquas.* (Car c'est avec le riche trésor des reliques de nosseigneurs les apôtres Pierre, Paul et André que nous rentrons aujourd'hui à notre ancien bercaïl.)

³⁶⁴ V.Patr.Iur. 154 : *illic quidem, ut adseris, sumus, et hic quoque nunc habitaturi uenimus.*

reliques des martyrs. Séverin peut alors les recevoir. Eugippe ne dit pas pourquoi l'homme ne pouvait venir au moine de lui-même. La vision semble alors présente ici aussi pour valider l'authenticité des reliques puisqu'on ne sait rien, par ailleurs, du porteur, ni de son parcours. Elle fait aussi écho à la *Vie d'Ambroise* et à la première invention des martyrs. L'hagiographe répète ce schéma narratif au chapitre 23, pour les reliques de Jean-Baptiste, montrant ainsi que d'une Vie à l'autre, au fil de l'évolution du genre, les critères peuvent se concevoir en référence interne, non pas à la pratique ecclésiale, mais à ce qu'on trouve dans des vies antérieures accréditées comme sûres.

Si Grégoire de Tours parle souvent des reliques de manière évasive, il propose aussi, dans la *Vie d'Emilien et Bracchion*, un récit de miracle qui prouve la vérité des reliques transportées³⁶⁵.

Les Vies, ainsi, ont aisément recours au miracle pour prouver la vérité du culte des saints. Dans la mesure où le destinataire de ce miracle, quand il s'agit, comme souvent, d'une vision, est le saint lui-même, c'est sa sainteté qui fait office de garant de la vérité du martyr honoré. En cela, les scènes de communion des saints³⁶⁶, qui font des héros des *Vitae* des égaux ou des héritiers des grandes figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, et même de l'hagiographie antérieure, confirment leur sainteté. Ainsi, par redoublement, c'est le texte lui-même qui vient jouer le rôle de preuve et d'enquête de validation du culte des saints. En effet, l'hagiographie, conservant les codes du genre de la *Vita*, offre des indications qui peuvent être considérées comme suffisamment précises pour prouver la réalité des actions du saint. C'est ainsi que peuvent être notamment interprétées les nombreuses précisions géographiques qui émaillent les *Vitae*³⁶⁷ et les innombrables mentions de témoins, souvent d'autant plus fiables qu'ils sont nommés ou identifiés par leur responsabilité religieuse. La Vie de saint vient ainsi conforter l'existence du saint et

³⁶⁵ V.Patr. XII, 3 : *Quodam autem tempore aduenientes homines peregrini reliquias sanctorum detulerunt secum, quas super altare basilicae sancti Martini Turonis locauerunt, quasi in crastinum profecturi. Adfuit ei Bracchio abba, qui uigilans in basilica, circa medium fere noctis uidit quasi globum ignis immensi de sanctis pignoribus emicare, et usque ad templi cameram cum lumine magno conscendere. Quod non est dubium aliquid fuisse diuinum.* (À une certaine époque arrivent des étrangers porteurs de reliques de saints qu'ils déposèrent sur l'autel de la basilique de saint Martin de Tours, dans l'intention de repartir le lendemain. Là était présent l'abbé Bracchion qui, veillant dans la basilique, vit aux environs de minuit comme un immense globe de feu sortir des reliques saintes et s'élever jusqu'au plafond du temple avec une grande lumière. À n'en point douter, il se produisit là quelque chose de divin).

³⁶⁶ Par exemple, Hilaire d'Arles et Aaron, Oyend et les abbés du Jura, Oyend et les apôtres, Oyend et Martin, Grégoire de Langres et les saints dont les reliques sont conservées au baptistère (V.Patr. VII, 2).

³⁶⁷ Nous reviendrons sur le rôle de la géographie au chapitre 11.

permettre la validité du culte qui lui est rendu par ailleurs³⁶⁸ : le texte littéraire possède une autorité qui peut permettre aux responsables ecclésiastiques d'autoriser le culte de ce saint. De la dimension spéculaire notée tout à l'heure, on passe à une dimension prescriptive : « si ce que je raconte dans ma Vie est conforme aux critères, vous devez déclarer saint mon héros et autoriser son culte ».

III. 2. 2. 2. Dieu fait des miracles par ses saints

L'une des critiques récurrentes tournant autour du lien entre saint et miracles avec le risque d'attribuer à un homme (ou une femme) une puissance qui n'appartient qu'à Dieu seul, les Vies montrent un réel souci de répondre à cette contestation d'ordre théologique. Qui fait les miracles ?

Même si les Vies emploient fréquemment des tournures comme « le saint guérit » ou « le saint fait des miracles », elles ont aussi le souci de rappeler régulièrement que c'est bien Dieu qui agit à travers les bienheureux qui est alors l'instrument par lequel passe le miracle. La description du saint en prière ou accomplissant le signe de la croix au moment du miracle appuie visuellement cette affirmation³⁶⁹.

Grégoire le Grand, à la fin du VI^e siècle, propose une synthèse théorique sur la question dans sa *Vie de Benoît*, en faisant explicitement poser à son interlocuteur Pierre la question essentielle : « Une chose que je voudrais savoir : ces grands miracles, les obtenait-il toujours en vertu de la prière, ou bien parfois les produisait-il par un simple mouvement de sa volonté³⁷⁰ ? ». À cela, Grégoire répond l'explication suivante :

Ceux qui adhèrent à Dieu avec dévotion ont accoutumé de produire des miracles de deux manières, selon les circonstances. Parfois ils font des merveilles par la prière, d'autres fois par leur pouvoir. Puisque saint Jean dit : « Tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu », pourquoi s'étonner s'ils peuvent faire des miracles par pouvoir, ceux qui sont fils de Dieu en vertu d'un pouvoir ? Oui, des miracles apparaissent selon ces deux manières.

³⁶⁸ Les doutes sur la réalité de l'existence de certains héros de *Vitae* reposent justement sur l'absence de culte qui leur est rendu. La Vie ne crée pas le culte, en général, elle conforte le culte.

³⁶⁹ Cf. chapitre 7 (IV).

³⁷⁰ Greg., Dial. II, 30 : *Velim nosse, haec tanta miracula uirtute semper orationis impetrabat, an aliquando etiam solo uoluntatis exhibebat nutu ?*

Témoin Pierre, qui ressuscita Tabitha morte par sa prière, et livra Ananie et Saphire coupables de mensonge à la mort par une simple réprimande. Nous ne lisons pas qu'il pria pour obtenir leur mort, mais que simplement il les reprit pour la faute qu'ils avaient commise. On peut donc constater que parfois ils produisent des miracles par pouvoir, parfois par prière, puisque Pierre a ôté la vie à ceux-ci par une réprimande, et rendu la vie à celle-là par une prière³⁷¹.

La distinction que l'hagiographe fait entre les deux types de miracles recoupe ce que le corpus des Vies présente : des miracles qui interviennent autour du saint, sans qu'il les ait réclamés (essentiellement des miracles punitifs ou des témoignages de sa sainteté) et des miracles pour lesquels il est un intercesseur conscient, par sa prière et ses gestes. Ce pouvoir d'accomplir des miracles même sans demande est cependant expliqué par la nature de fils de Dieu des saints (et de tous les chrétiens), et n'est donc un pouvoir personnel qu'à travers le lien avec Dieu.

III. 2. 2. 3. Rites autour des tombeaux : survivance d'un état archaïque ou renouvellement de sens ?

En ce qui concerne les gestes rituels accomplis autour du corps des saints également, des cadres sont instaurés. Parmi les points à réguler se trouve le *refrigerium*. Repas fait sur les tombeaux, en particulier lors de l'anniversaire de la mort du défunt, il appartient aux coutumes de la religion romaine traditionnelle. Les chrétiens l'adoptent, particulièrement en Afrique, où la pratique est encore courante au début du V^e siècle comme en attestent les inscriptions³⁷², et à Rome, comme les inscriptions des catacombes³⁷³ le laissent penser, mais ne le font plus forcément sur les tombes de leur famille : des *refrigeria* sont pratiqués sur les tombes des martyrs. Dans une optique qui vise à la fois à réguler les excès du culte, en particulier les excès populaires, et à proposer, en échange, une reconnaissance officielle de sanctuaires liés aux martyrs, l'Église de

³⁷¹ Greg., Dial. II, 30 : *Qui deuota mente Deo adhaerent, cum rerum necessitas exposcit, exhibere signa modo utroque solent, ut mira quaeque aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate. Cum enim Iohannes dicat : Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, qui filii Dei ex potestate sunt, quid mirum si signa facere ex potestate ualent ?*

³⁷² Duval, 1982, p. 751.

³⁷³ Pietri 1976, p. 122. Grégoire de Tours affirme que la pratique existe encore au VI^e siècle.

Rome cherche à interdire les *refrigeria* à partir du IV^e siècle. Ambroise les attaque en Italie³⁷⁴ et Augustin en Afrique³⁷⁵.

Les Vies de notre corpus n'abordent pas du tout la question des *refrigeria*, ce qui peut s'expliquer prioritairement par une diminution de la pratique suite à sa condamnation officielle et éventuellement par la répartition géographique des Vies – le *refrigerium* étant une pratique moins répandue en Gaule, lieu de rédaction de la plupart des Vies de saints.

L'enterrement *ad martyros* ou *ad sanctos* est également discuté. C'est une pratique très développée dès le III^e siècle, surtout à Rome, comme l'attestent notamment l'archéologie et l'épigraphie³⁷⁶. L'idée est que la proximité du corps du saint permettra au défunt de l'avoir pour guide et protecteur au ciel. Si la pratique n'est jamais interdite, sa valeur théologique est modérée par Augustin qui explique, dans le *De cura gerenda pro mortuis*, que ce rapprochement physique a plus une valeur d'encouragement à la prière que de protection réelle. Ses arguments sont les suivants : « C'est le genre de vie mené par chacun sur cette terre qui rend utiles ou inutiles tous les actes de piété qu'on accomplit pour lui après sa mort³⁷⁷ », « choisir dans le voisinage des tombeaux des saints un emplacement pour la sépulture est un bon sentiment du cœur humain³⁷⁸ », « Mais je ne vois pas que les morts y trouvent un soulagement, à moins que leurs amis, au souvenir de leur tombeau, ne recommandent par leurs prières à ces mêmes saints de les prendre sous leur protection et d'intercéder pour eux auprès du Seigneur³⁷⁹ ». La conclusion est la suivante : « Si on ne prie pas pour les morts avec une vraie foi et une vraie piété, il ne sert à rien, à mon avis, pour leur âme que leur corps sans vie soit enterré dans un lieu saint³⁸⁰. » Augustin souligne donc que la sépulture *ad sanctos* ne sert à rien, mais qu'elle peut inciter à la prière, ce qui est réellement utile.

³⁷⁴ Ambroise, *De Helia et Ieiunio*, 17, 62 : *Illi qui calices ad sepulcra martyrum deferunt, atque illic in uesperam bibunt, et aliter se exaudiri posse non credunt.*

³⁷⁵ Aug. Conf. VI, 2 (il raconte que sa mère reçoit l'interdiction de pratiquer cette coutume sur ordre de l'évêque) ; Epist. 22, 6 ; Epist. 29, 4.

³⁷⁶ Duval, 1988.

³⁷⁷ Aug. *De cura* 2: *Genere igitur uitae quod gessit quisque per corpus efficitur ut prosint uel non prosint quaecumque pro illo pie fiunt cum reliquerit corpus.*

³⁷⁸ *Ibid* 6: *Prouisus sepeliendis corporibus apud Memorias sanctorum locus, bonae affectionis humanae es terga funera suorum.*

³⁷⁹ *Ibid* 6: *non uideo quae sunt adiumenta mortuorum nisi ad hoc ut, dum recolunt ubi sint posita eorum quos diligunt corpora, eisdem Sanctis illos tanquam patronis susceptos apud Dominum adiuuandos orando commendent.*

³⁸⁰ *Ibid* 6: *Si autem deessent istae supplicationes quae fiunt recta fide ac pietate pro mortuis, puto quod nihil prodesset spiritibus eorum quamlibet in locis sanctis exanima corpora ponerentur.*

La question est peu abordée dans les Vies également qui, sans en parler vraiment, ne découragent pas formellement la pratique pour autant. La *Vie de Geneviève* évoque la basilique construite sur le tombeau de la sainte par Clovis et dans laquelle il sera enterré sans préciser que c'est là que le roi est enseveli³⁸¹. Si les tombes *ad sanctos* sont donc peu fréquentes dans les Vies de notre corpus, l'on rencontre en revanche un exemple d'existence *ad sanctos*, c'est-à-dire d'un saint qui choisit de vivre près du tombeau d'un autre saint : Monégonde décide de s'installer à Tours pour être près de Martin, ce qui suppose, comme dans le cas de la sépulture *ad sanctos* qu'un espace puisse être considéré comme particulièrement propice à l'influence du saint, au point que, pour bénéficier des vertus de celui-ci, on choisisse de s'y installer.

III. 2. 2. 4. Rôle des reliques : du corps du saint à la Vie du saint, favoriser le contact direct avec la sainteté

La question de la translation des reliques fait également l'objet de discussions. Le IV^e siècle voit une explosion des déplacements de reliques³⁸². Empereurs³⁸³ comme évêques n'hésitent pas à faire venir de loin des reliques de saints. En Gaule, par exemple, vers 380, Victrice reçoit les restes de Jean-Baptiste, André et Timothée³⁸⁴.

Ces déplacements de corps ou de fragments de corps vont à l'encontre des prescriptions romaines et les empereurs chrétiens veillent à les limiter. De nombreuses exceptions sont toutefois tolérées. La loi romaine, de fait, n'interdit que les transports de corps ensevelis dans leur sépulture définitive, pas ceux de corps placés dans une tombe à titre temporaire. Certaines translations sont, par ailleurs, autorisées par l'autorité ecclésiastique, la meilleure illustration étant sans doute dans la *Vie de Séverin* : la communauté du saint obtient l'autorisation du pape Gélase de porter son corps en Italie³⁸⁵,

³⁸¹ V.Gen. 56 : *Quin etiam « honoris » eius gratia « basilicam aedificare » coeperat, « que » post discessum suum studio precellentissimae Chrothechildis regine sue « celsum protullit aedificata fastigium ».* (Bien plus : en son « honneur », il entreprit d'édifier « une basilique qui » fut après sa mort « construite et élevée jusqu'au faite du toit » par le soin de Son Excellence la reine Clotilde.)

³⁸² Herrmann-Mascard, 1975, p. 29.

³⁸³ Par exemple, Constance fait venir les reliques de Timothée à Constantinople en 356, celles d'André et Luc en 357 (cf. Heisenberg, 1908).

³⁸⁴ Victrice, *De laude sanctorum*.

³⁸⁵ V.Seu.Nor. 46 : *Tunc sancti Gelasii sedis Romanae pontificis auctoritate et Neapolitano populo exequiis reuerentibus occurrente in castello Lucullano per manus sancti Victoris episcopi in mausoleo, quod praedicta femina condidit, collocatum est.* (Sur ce, avec l'autorisation de saint Gélase, évêque du siège romain, et en présence du peuple de Naples, accouru au bourg de Lucullanum pour ces augustes funérailles, le corps fut déposé par les mains du saint évêque Victor dans le mausolée que la femme en question avait fait construire.)

afin qu'il ne soit pas séparé de ses frères qui doivent quitter leur lieu de résidence sous la pression des malheurs du temps.

Quant au reste des reliques, qui ne sont pas des corps, il est possible de s'en procurer tant qu'il ne s'agit pas de vandaliser le tombeau³⁸⁶. À la fin de notre période, cependant, le pape Grégoire le Grand critique les excès populaires lors des funérailles pour créer des reliques au point qu'il interdit de placer un tissu sur le corps pour éviter que les gens ne pratiquent ce qui est pourtant attesté dans les Vies de saints et valorisé comme signe que le héros de la vie a bien été considéré de son vivant comme un saint, c'est-à-dire n'arrachent des lambeaux du linceul pour se constituer des reliques :

De l'amour, donc, des fidèles pour les titulaires du siège [de saint Pierre] a surgi une coutume qui excède la bonne action, à savoir que, quand leur corps est emmené pour être enterré, il est couvert d'une dalmatique et que le peuple coupe cette même dalmatique qu'il doit diviser pour lui-même par respect pour sa sainteté. Et, alors qu'il y a de nombreux voiles provenant des corps saints des apôtres et des martyrs, c'est aux corps des pécheurs qu'est pris ce qui est réservé pour un grand respect. C'est pourquoi j'ai instauré par le présent décret que le brancard funéraire grâce auquel le corps du pontife romain est conduit pour être enseveli ne sera voilé d'aucun tissu³⁸⁷.

Les Vies de notre corpus ont donc un jugement beaucoup moins strict que la norme édictée par Grégoire sur la manière dont il est possible de se procurer des reliques. Germain d'Auxerre en possède, qu'il conserve pour son usage personnel, et son hagiographe ne donne pas plus de précisions sur leur origine ou l'identité des saints ainsi préservés³⁸⁸. Il présente donc cela comme un acte de dévotion normal et, au moment de la mort de Germain, l'impératrice récupère ces reliques comme un héritage, au même titre

³⁸⁶ Herrmann-Mascard, 1975, p. 42-49.

³⁸⁷ Grégoire le Grand, *Appendix ad sancti Gregorii epistolas*, V, 4 : *Ex amore quippe fidelium hujus sedis rectoribus mos ultra meritum erupit, ut cum eorum corpora humanda deferuntur, haec dalmaticis contegant, et easdem dalmaticas pro sanctitatis reuerentia sibimet partiendas populus scindat; et cum adsint multa a sacris corporibus apostolorum martyrumque uelamina, a peccatorum corpore sumitur quod pro magna reuerentia reseruatur: de qua re praesenti decreto constituo ut feretrum quo Romani pontificis corpus ad sepeliendum ducitur nullo tegmine ueletur.*

³⁸⁸ V.Germ.Autiss. 4 : *redimitus loro semper et capsula sanctorum reliquias continente.* (toujours ceint d'une lanière et d'un petit sachet contenant les reliques de saints).

que les autres évêques prennent ses vêtements³⁸⁹. Toutes les reliques reçues dans la *Vie de Séverin*, bien qu'elles soient « validées » par le miracle, ont suivi un parcours non expliqué jusqu'au Norique.

Le fait est présenté comme totalement institutionnalisé à la fin du VI^e siècle, dans la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours, au moment même où Grégoire de Rome tente d'y remettre de l'ordre. Les reliques d'Illidius sont placées avec « des reliques d'autres saints³⁹⁰ » dans l'oratoire de la maison ecclésiastique de Tours. La maison de Grégoire de Langres est à côté du baptistère « contenant les reliques de nombreux saints³⁹¹ ». La *Vie* de Nizier donne à voir une circulation des reliques de l'évêque de Lyon dans toute la Gaule : l'évêque de Genève les reçoit³⁹², l'évêque de Troyes vient les chercher³⁹³, elles sont finalement installées dans l'église du Petit-Pressigny, dans le diocèse de Tours³⁹⁴. Si le miracle de l'apparition d'un globe de feu confirme la sainteté des reliques transportées dans la *Vie d'Emilien et Bracchion*, il n'en reste pas moins que l'identité des propriétaires des reliques est inconnue et que leurs porteurs sont « des étrangers³⁹⁵ » dont on ne connaît pas plus le parcours, ni les intentions. Des « reliques de saints³⁹⁶ » anonymes sont insérées dans l'autel consacré de la *Vie de Senoch*.

Si les premières Vies se soucient de l'identité des saints vénérés, bien que de manière moins scientifique que ne le préconisent les conciles, les Vies suivantes, et en particulier à la fin du siècle, présentent le culte des reliques comme acquis. Il est même possible de dire que les Vies des V^e et VI^e siècles encouragent une forme étendue du culte des reliques. Après la *Vie de Martin*, plus aucune Vie ne montre de réel examen de l'origine des reliques vénérées.

Plus nettement encore, la frénésie lors des obsèques que rapportent les Vies arlésiennes n'est pas du tout condamnée par les hagiographes, elle est même encouragée.

³⁸⁹ V.Germ.Autiss. 43 : *Capsulam cum sanctis regina suscepit*. (La reine prit le sachet avec les saintes reliques).

³⁹⁰ V.Patr. II, 4 : *cum reliquorum sanctorum reliquiae*.

³⁹¹ V.Patr. VII, 2 : *baptisterio [...] in quo multorum sanctorum reliquiae tenebantur*.

³⁹² V.Patr. VIII, 6 : *Nam et apud Genabensim Galliarum urbem, dum eius reliquiae cum honore psallentii portarentur, tantam ibi Dominus gratiam praestare dignatus est, ut suppliciter adorantes et caeci uisum et clodi reciperent gressum*.

³⁹³ V.Patr. VIII, 8 : *Huius sancti reliquias Gallomagnus Tricassinorum pontifex deuotus expetiit*.

³⁹⁴ V.Patr. VIII, 11 : *Igitur apud uicum Prisciniacensem urbis Turonicae ecclesia dudum constructa absque sanctorum pignoribus habebatur. Cumque incolae loci plerumque peterent ut eam quorumpiam sanctorum cineribus sacraemus, de supradictis reliquiis sancto altari collocauimus : in qua ecclesia saepius uirtus Domini per beatum manifestatur antistitem*.

³⁹⁵ V.Patr. XII, 3 : *homines peregrini*.

³⁹⁶ V.Patr. XV, 1 : *sanctorum reliquias*.

Ces scènes de quasi-émeutes autour du corps sont décrites avec un vocabulaire religieux qui efface l'excès qu'on aurait pu y lire. Les Arlésiens arrachent les franges des vêtements d'Honorat du fait de leur « foi³⁹⁷ », démembrant presque le corps d'Hilaire « brûlés par trop de foi³⁹⁸ », se jettent sur celui de Césaire animés par « une pieuse violence³⁹⁹ ».

De manière relativement comparable, l'épisode du marchand oriental dans la *Vie de Vivien* montre l'acquisition de reliques par des voies non officielles. En effet, le marchand récupère le mouchoir dans lequel l'évêque de Saintes a saigné du nez. À son retour, la population, prévenue de l'arrivée des reliques, l'accueille triomphalement et un culte commence dans cette ville de l'est. Cette création subreptice de reliques n'est pas du tout condamnée par l'hagiographe qui la présente comme le résultat d'une volonté divine : « pour qu'il soit possible de prendre la plus grande quantité possible de reliques de lui⁴⁰⁰ ».

Les Vies ont donc une vision très souple de l'accès aux reliques et participent sans doute de l'essor de ce culte, que, loin de condamner, elles admettent avec une remarquable indulgence sur les critères qui répond sans doute aux besoins des fidèles de « toucher » leur saint patron. L'existence de reliques est expliquée par une volonté de Dieu de donner aux hommes des traces des saints et le culte des reliques apparaît comme une dimension essentielle du culte des saints : il faut désirer des reliques, tout faire pour s'en procurer, s'en servir pour tout consacrer. Les translations de reliques, sûrement dans des cadres autorisés, sont signalées par des miracles également, ce qui valide à la fois l'autorité des saints et ce type de culte des saints. En cela, les Vies appuient un culte des saints très centré sur les reliques, où les reliques circulent beaucoup et où chaque lieu, voire chaque personne, se doit de posséder une relique, par quelque moyen que ce soit. La posture relativement prudente de la *Vita Martini* s'est mue, à la fin du VI^e siècle, en une approbation d'une saturation de l'espace de reliques, qui normalise la prépondérance de cet aspect du culte. Cette importance des reliques est si grande que Grégoire de Tours propose, dans la *Vie de Nizier*, de considérer un nouveau type de reliques bien différent du corps, des vêtements ou des huiles consacrées : la Vie de saint elle-même⁴⁰¹. Cela

³⁹⁷ V.Hon. 35 : *Nec enim pepercit sanctificatis amictu suo palliis fides, quae pretiosissimi muneris loco habuit aliquam de uelaminibus illius fimbriam decerpisse.* (Et, en effet, les étoffes sanctifiées pour l'avoir couvert ne furent pas non plus ménagées par une foi qui considéra comme le plus précieux des présents une frange arrachée à ses vêtements.)

³⁹⁸ V.Hil.Arel. 28 : *Fidei [...] nimio ardore succensus.*

³⁹⁹ V.Caes. II, 49 : *pia uiolentia.*

⁴⁰⁰ V.Viu. 8 : *ut [...] potuisset [...] de corpore suscipi reliquiarum eius maxima plenitudo.*

⁴⁰¹ V.Patr. VIII, 12.

donne une dimension nouvelle au texte littéraire. Gardant la mémoire du saint pareillement qu'une partie de son corps, l'œuvre peut avoir la même valeur, au sens matériel comme dans cette guérison, et au sens spirituel, par la conversion. On retrouve ici un procédé spéculaire semblable à celui qui a été noté plus haut : en soulignant la validité des reliques et leur variété, les Vies « s'autorisent » elles-mêmes à en devenir, pour peu qu'elles respectent les critères (cette fois pour le moins élastiques) de validation par l'autorité ecclésiastique.

III. 2. 2. 5. La lecture des textes : Vies de saints et pratiques liturgiques

La lecture des textes hagiographiques dans un contexte liturgique fait également l'objet de débats, ainsi que nous l'avons évoqué au chapitre 4 de la partie I. À partir de la fin du V^e siècle, plusieurs Vies gauloises attestent, dans leur texte, de leur lecture orale publique à l'occasion de l'anniversaire de la mort du saint, donc le jour de sa fête. Les *Vitae sanctorum* attestent alors d'une réalité bien en place : c'est pour cela qu'elles ont été, parfois, composées à la demande d'un évêque, pour servir ce but mémoriel pastoral, et, dans le même temps, elles l'approuvent et en font sa promotion. La lecture publique est pensée comme une norme et la structure en vignettes invite à l'emprunt de morceaux de ces textes dans un contexte homilétique. En mettant en scène leur propre réception dans le cadre ecclésial, les Vies la conditionnent, en normalisant ce qui sera leur *usus iustus*. Ce faisant, elles sortent des écrits que l'on pourrait qualifier de « dévotion privée » (faire connaître un saint à d'autres fidèles) pour acquérir une dimension institutionnelle (représenter l'institutionnalisation d'un patronage sur un territoire et pour une communauté donnée et tenter de promouvoir le saint sur d'autres territoires).

Les Vies comportent donc de nombreux passages à dimension normative sur le culte des saints, pratique à laquelle elles invitent. En décrivant comment les saints pratiquent le culte de leurs prédécesseurs et comment les fidèles qui obtiennent des guérisons sur le tombeau agissent, elles incitent à suivre un certain nombre de limites qui vont, globalement mais parfois assez souples, dans le sens du discours général de l'Église : il ne faut honorer que des saints dont l'identité est connue et il faut bien distinguer leur culte de celui de Dieu. Dans le même temps, les Vies se font les agents d'un développement universel du culte, approuvant un monde rempli par les reliques des saints et donc par leur présence. Tout se passe comme si, finalement, les Vies tantôt

précédaient, tantôt suivaient des innovations culturelles : dans certains cas, elles se font l'écho de pratiques déjà bien implantées qu'elles « autorisent » par le prestige de leur héros ; dans d'autres cas, comme la frénésie autour des reliques, elles prennent nettement position sur un sujet d'actualité et leur position, qui se comprend aisément dans la logique d'un patronage local (et donc de l'intérêt des évêques locaux), s'éloigne assez substantiellement à la fin du VI^e siècle de ce que Rome veut indiquer comme norme.

Les Vies des IV^e, V^e et VI^e siècles, par leur appartenance à un genre littéraire historiquement exemplaire et didactique, par le public large que certaines entendent viser, par la parenté de certaines d'entre elles avec le genre de la Règle, usent des vignettes narratives pour convoier à leurs destinataires un certain nombre de normes. Celles-ci s'inscrivent assez largement dans la lignée des recommandations de l'Église exprimées par les conciles, les synodes⁴⁰² ou les lettres pontificales. La forme plaisante de l'anecdote a alors pour but de mettre le principe en action, tel un conte, pour que la morale sous-jacente soit plus digeste et parlante.

Quelques discours, toutefois, sont plus développés dans le corpus des Vies que dans le reste du monde chrétien tardo-antique. Les *Vitae*, en particulier, donnent une place prépondérante à la représentation de l'univers monastique, dont sont extraits une majorité de saints – et même l'ensemble avant le VI^e siècle. Cette vision très positive du monachisme, et ensuite en particulier du cénobitisme, a une forte incidence sur la conception de la sainteté à l'époque de la rédaction des textes. Même les évêques non moines doivent en adopter des traits, sous la plume de leurs hagiographes, et aucune Vie de saint laïc ne parvient à être écrite durant notre période. Le monastère, au contraire, devient le lieu de la perfection, à travers l'humilité que confère le groupe. Il y a donc, au sein du corpus, un plaidoyer en faveur de la diffusion de traits de vie monastique même hors du monastère, dans la vie des clercs réguliers et même dans la vie des laïcs, qui tend à imposer à l'ensemble de l'Église une vision radicale de la vie chrétienne qui vient s'opposer à un christianisme de plus en plus institutionnalisé et jugé « mondain ».

De même, le discours sur le culte des saints n'est pas uniquement purement descriptif. Les *Vitae sanctorum* incitent largement à son développement, promeuvent des pratiques comme le culte des reliques, de manière extensive même, le pèlerinage sur le

⁴⁰² Pour une relecture intégrale de la *Vita Amatoris* comme une illustration des décisions du synode d'Auxerre (561-605), voir Dehousse, 2019.

Chapitre 10

lieu du tombeau et invitent les lecteurs à avoir foi dans le rôle d'intercesseur céleste du saint qui fait bénéficier de miracles de protection ceux qui le supplient, créant ainsi toute une dynamique d'intercession où le saint va incarner physiquement le lien entre monde des hommes et royaume de Dieu.

CHAPITRE 11

Du monde humain au monde de Dieu

Si les parties de discours normatives usent de la visée exemplaire du genre de la *Vita* pour aider à façonner le monde selon la pensée chrétienne et monastique, il y a, dans le même temps, dans nos textes, le récit constant d'une transformation de l'univers déjà entamée, sous l'action des saints, d'un monde qui se christianise, mais surtout se « sanctifie » certes parce que par l'action des saints, évidemment, il devient meilleur, mais aussi parce que, dans une perspective géographique, ecclésiale, voire politique, il « se peuple de saints ». Ainsi, les Vies de notre corpus nous donnent à voir un espace qui se métamorphose autour du passage du saint qui le traverse et l'habite, et nous proposent de relire l'organisation spatiale et les relations humaines sous le prisme de cette présence particulière qui rend floue les frontières entre la terre et le ciel.

I. Une géographie qui change sous l'influence des saints

I. 1. Un lieu pour un saint, un saint pour un lieu

Les Vies ont à cœur d'associer intimement le saint au lieu dans lequel il a vécu¹ et, en particulier, au lieu où, durablement, repose son corps. Ainsi que nous l'avons étudié en détail dans des chapitres précédents², cela passe par la description très détaillée du lieu du tombeau, les récits de translation ou de vol de corps, la construction d'une basilique et l'incitation au pèlerinage par la description des miracles obtenus par ceux qui ont déjà accompli le trajet. L'endroit de la sépulture, ainsi que l'entité administrative qui l'entoure (monastère, cité, diocèse, voire pays), sont donc le domaine du saint, celui qu'il a sous sa protection depuis le ciel comme il l'a fait de son vivant. Le saint y reste présent à jamais et aussi actif que s'il était vivant, comme le souligne, par exemple, le parallèle entre Martin et Geneviève dans la *Vie* de cette dernière :

¹ Sur la notion de « lieu saint » dans les toutes premières Vies, voir Sághy, 2006.

² Cf. chapitre 9 (V et VI).

Et de là, elle gagna Tours en bateau, souffrant les mille aléas de la Loire - entre la ville d'Orléans et la cité de Tours, dite Troisième Lyonnaise, il y a près de six cents stades. Quand elle fut parvenue au port de Tours, une multitude d'énergumènes sortit de la basilique de saint Martin à sa rencontre : les esprits immondes criaient qu'entre saint Martin et Geneviève, des flammes les brûlaient, et ils avouaient encore qu'ils étaient coupables d'avoir provoqué par jalousie les dangers que Geneviève avait courus sur la Loire³.

Que Geneviève soit en vie et que Martin soit présent uniquement par son tombeau ne fait aucune différence entre les deux. La sainte, quant à elle, ne semble donc pas tant venir à Tours qu'en visite à Martin.

Le nom du saint et le lieu, même, en arrivent à être utilisés de manière équivalente dans le voyage entre Tours et Ravenne que Venance Fortunat décrit à la fin de sa *Vie de Martin*. Au cours de ce pèlerinage martinien, qui est tout autant un retour à la source de sa dévotion, l'hagiographe propose comme étapes des villes qui ne sont, parfois identifiées que par leur saint :

Contente-toi de gagner humblement les murailles de Tours, où l'évêque Martin a son tombeau, vénérable sépulture dont l'honneur protège ses campagnes ; qu'il t'accorde le produit de sa piété, car il est partout généreux. Il sait qu'il n'y a rien de moi dans ces pages, ce sont ses dons qui lui reviennent. Cependant, tu brûleras, car tu es bien téméraire encore, d'entrer dans la ville. Puis, ton ardeur calmée, tu le dirigeras vers les remparts de Paris, que Germain gouverne à cette heure, que Denis gouverna jadis. Si tu poursuis ta marche, tu iras adorer le tombeau de Rémi, et tu embrasseras l'autel de Médard, son pieux frère⁴.

³ V.Gen. 45 : *Et inde nauigio Toronus profecta, multa discrimina Ligeris fluiui perpressa est. Distant uero ab Aurilianorum urbe usque ad Toronorum ciuitatem, que tercia Lugdunensis noncupatur, quasi stadia sexcenta. Et cum ad portum Toronice urbis peruenisset, occurrit ei de basilica sancti Martyni inerguminum multitudo, clamantes nequissimi spiritus, se inter sancto Martino et Genuuefa flammis exuri, quin et pericula, que in Ligere Genufeua habuerat, ob aemulationem sui se profitebantur perpetrasse.*

⁴ III V.Mart. IV, 630-39 : *Contentus tantum, Turonum pete moenia supplex:*

Qua Martinus habet ueneranda sepulcra sacerdos;

Cuius honor tumuli faciat sua rura tueri;

Qui pietatis opem tribuat, nam largus ubique.

Scit nil esse meum, sua sed sibi dona recurrunt:

Le nom du saint suffit à faire connaître la cité, Noyon pour Médard, Reims pour Rémi. La ville est devenue la ville du saint, signe de l'instauration d'une géographie chrétienne qui se substitue ici à la tradition (non-chrétienne) qui préside au nom des lieux. Les Vies, en portant attention à ces réalités géographiques, appellent à cette fusion entre individu et lieu dans le but d'instaurer et de populariser le culte du saint dont elles parlent. Leur contexte d'écriture, local, souvent, à partir du VI^e siècle, à la demande d'évêques ou d'abbés, témoigne de l'intérêt qu'ont hagiographes et/ou commanditaires à favoriser ce culte : il sert le rayonnement de la cité ou du monastère, assure son prestige, parfois aussi ses intérêts politiques et économiques. Sans forcément aller aussi loin que Peter Brown qui qualifie les évêques d'impresarios du culte des saints⁵, les prélats qui commandent les Vies ne peuvent que désirer les avantages que cette pratique religieuse confère à leur domaine, amenant ainsi à cette identification entre endroit et protagoniste du texte⁶.

Le lieu est donc celui du saint, celui auquel il est durablement attaché en tant que son patron à tout jamais, ce qui implique, quand plusieurs figures de sainteté honorent un même endroit, de répartir leurs tombeaux pour assurer la protection de tout l'espace, comme dans la *Vie des Pères du Jura*, où le corps des saints délimite tout un espace qu'ils viennent peupler et protéger :

S'inspirant de la préférence naturelle que nous avons signalée, c'est au monastère de Laucone que ses chers fils ensevelirent sa chère dépouille : ainsi, puisque son frère illustre déjà le lieu de prière de La Balme, et puisque saint Oyend de son côté allait un jour illustrer celui de Condat, Lupicin, dont le gouvernement se situe entre les leurs, eut un tombeau situé entre leurs tombeaux, au monastère de Laucone⁷.

La lecture publique d'un certain nombre de ces Vies à l'occasion de la fête du saint, dès lors, avec le récit de ses actions patronales en faveur de la communauté, ravive chaque année le lien entre le saint et le lieu et lui confère, sans qu'aucune identification

*Sic tamen urgebis, ut adhuc temerarius intres.
Inde Parisiacam placide properabis ad arcem:
Quam modo Germanus regit, et Dionysius olim,
Si pede progredieris, uenerato sepulcra Remedi,
Atque pii fratris complectere templa Medardi.*

⁵ Brown, 2012.

⁶ C. Baillet (Baillet, 2012) décrit ce phénomène en Aquitaine grâce aux *Vies* de Romain de Blaye.

⁷ V.Patr.lur. 117 : *Inspiratione igitur pietatis ingenitae, in ipso, ut diximus, Lauconnensi monasterio paternum filioli corpusculum inlustrabat ad Balmam, sanctus quoque Eugendus Condatensem inlustraturus quandoque erat, interius hic interim Lauconnense monasterium [...].*

avec les figures païennes soit possible, les fonctions anthropologiques d'un héros local⁸ : attaché à l'endroit, exceptionnel, prêt à se battre – ici spirituellement avant tout – pour sa défense et, surtout, facteur d'unité et d'identité culturelle.

À la fin du VI^e siècle, la vision du lieu s'élargit : au-delà du monastère ou du diocèse, c'est une province entière à qui un saint est attaché. Ainsi, Venance Fortunat fait-il de Marcel de Paris le héros des Gaules en le donnant comme équivalent de Sylvestre pour Rome : « Si les récompenses sont conférées par les actes des saints hommes, la Gaule s'enorgueillit de Marcel tandis que Rome le fait de Sylvestre : ils ne diffèrent qu'en ceci, que l'un a figé un dragon et que l'autre en a chassé un⁹. » De même, Grégoire le Grand affirme écrire ses *Dialogues* hagiographiques pour faire connaître spécifiquement des saints italiens :

PIERRE. Je ne sais pas s'il y a eu en Italie des hommes dont la vie fut très marquée de miracles. J'ignore donc ceux dont la comparaison vous embrase. Bien entendu, je ne doute pas qu'il y ait eu en ce pays des hommes de bien, mais je pense qu'ils n'ont pas fait de prodiges ou de miracles. Ou bien jusqu'à présent ceux-ci ont été passés sous silence, au point que nous ignorons s'ils ont été accomplis.

GRÉGOIRE. Si je me borne, Pierre, à ce que j'ai appris sur des hommes parfaits et éprouvés, moi tout seul, pauvre misérable, soit grâce au témoignage d'hommes bons et fidèles, soit par moi-même, le jour finira, je pense, avant mon discours¹⁰.

Ainsi, les Vies en viennent à constituer les saints comme protecteurs d'un territoire donné, ce qui implique une forme de fractionnement de la perception de l'espace qui prolonge ce que l'on note au cours du V^e siècle ; à mesure que la perception de l'appartenance à un tout unifié (l'empire) s'efface, les communautés ont besoin de

⁸ Les actes du colloque *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité, entre mythe, rite et politique* (Grenoble, 2017) fournissent un panorama récent du rôle anthropologique du héros fondateur dans l'Antiquité classique (Castiglioni *et al.*, 2018).

⁹ V. Marc. Paris. 10, 49 : *Si sanctorum uirorum ex factis merita conferantur, miretur Marcellum Gallia dum Roma Siluestrum, nisi hoc distat in opere, quod draconem sigillauit ille iste iactauit.?*

¹⁰ Greg., Dial. I, prol. 7-8 : *PETRVS. Non ualde in Italia aliquorum uitam uirtutibus fulsisse cognoui. Ex quorum igitur conparatione accenderis ignoro. Et quidem bonos uiros in hac terra fuisse non dubito, signa tamen atque uirtutes aut ab eis nequaquam factas existimo, aut ita sunt hactenus silentio suppressa, ut utrumne sint facta nesciamus.*

GREGORIVS. Si sola, Petre, referam quae de perfectis probatisque uiris unus ego homuncio uel bonis ac fidelibus uiris adstantibus agnoui uel per memetipsum didici, dies, ut opinor, antequam sermo cessabit.

réactiver des éléments d'identité locale, ou provinciale. Plutôt que de se tourner, comme elles avaient encore pu le faire aux IV^e siècle et au début du V^e siècle vers les cultes des religions locales traditionnelles¹¹, la christianisation de la société rend possible l'émergence de la figure des saints « héros chrétiens », comme protecteurs et patrons de ces communautés.

I. 2. Les lieux gardent le souvenir du passage du saint

En prenant en compte cette dimension, l'intérêt pour les lieux dans les *Vitae sanctorum* ne se limite logiquement pas au lieu de la mort. De fait, si les Vies contiennent peu d'indications historiques ou chronologiques – à tel point que, dans certaines d'entre elles, il est parfois possible d'ignorer la période de troubles politiques durant laquelle a vécu le saint -, beaucoup d'entre elles regorgent de toponymes qui situent les endroits où le saint est passé au cours de ses voyages.

Ces lieux sont ceux que le saint a parcourus, ceux où il a accompli des miracles ou bien ceux d'où venaient et où sont retournés les bénéficiaires de ces miracles. C'est donc l'ensemble des endroits sur lesquels la présence du saint sur terre a eu une incidence. Un certain nombre de ces lieux font l'objet d'un traitement littéraire qui se rapproche de celui fait du lieu du tombeau, ce qui indique une possible identité d'intention. En effet, ces localités sont encore l'endroit de miracles, soit parce que les habitants ont pris soin de conserver des objets qui ont touché le saint, comme de la paille sur laquelle il a dormi, soit simplement parce que le saint a séjourné là-bas¹². Comme pour les miracles autour du tombeau, le récit n'est pas au passé, mais bien au présent de l'auteur et du destinataire : au moment où ce dernier découvre la Vie, tous ces endroits sont encore des lieux honorés par des miracles car le saint les a traversés, ils peuvent donc légitimement se targuer de la protection du bienheureux.

Cette protection, en un espace précis, par un simple passage peut être rapprochée d'une méthode de sauvegarde des leurs inscrite dans l'espace que plusieurs saints pratiquent. En effet, pour préserver sa cité attaquée par les Huns d'Attila, Aignan, après

¹¹ On voit des communautés se souder autour de cultes anciens (plus ou moins traditionnels) comme dans le *De Reditu suo* de Rutilius Namatianus (I, 213-216) ou dans la comédie anonyme *Querolus* (Bureau, 2010).

¹² Cf. chapitre 9 (VI) sur les miracles hors du lieu du tombeau.

avoir mené une expédition en Arles auprès d'Aetius pour avoir des secours, alors que l'armée ennemie secoue les remparts, a recours à une prière à dimension géographique :

Mais saint Aignan ne craignait pas les traits des lanceurs ; au contraire, déambulant le long du rempart, il entonnait des chants qui plaisent à Dieu avec un chœur de psalmodiants¹³.

Cette pratique se retrouve dans la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours. Quintien protège ainsi Clermont : « Le bienheureux était assidu à la prière et avait un si grand amour de son peuple qu'à l'époque où Thierry vint assiéger la ville avec son armée, ce saint de Dieu faisait de nuit le tour des murailles en psalmodiant¹⁴. » La dimension protectrice du parcours géographique du saint et de la présence de saints le long des murs est expliquée peu après par l'hagiographe qui la place dans le discours du duc Hilpingus au roi Thierry :

Écoute, Très Glorieux Roi, le conseil de mon humble personne. Tu le vois : les murs de cette ville sont très solides et, à l'avant, de puissants ouvrages défensifs l'entourent. Afin que votre Magnificence soit plus amplement informée, je parle ici des saints dont les basiliques se trouvent tout autour des murs de la ville, mais aussi de l'évêque du lieu qui est tenu en grande estime par Dieu¹⁵.

Ce qui protège Clermont, ce sont non ses murailles, mais ses saints dont les lieux de culte font le tour de la ville, les lieux qu'ils marquent de leur présence par des reliques, et le rite mis en place par Quintien, faire le tour de la ville en prière, reproduit activement le phénomène, en même temps qu'il l'« autorise » et invite à protéger les cités par la présence des saints.

¹³ V.Anian. 9 : *At uero sanctus Anianus non iaculantium tela uerebatur, sed per ambulatorium muri cum choris psallentium placetis canoribus Deo modulabat.*

¹⁴ V.Patr. IV, 2: *Erat enim uir beatus in oration assiduus et in tantum amator populi sui, ut, adueniente Theodorico ac uallante cum exercitu urbem, sanctus Dei muros eius per noctem psallendo circuiret.*

¹⁵ V.Patr. IV, 2: *Audi, gloriosissime rex, consilium paruitatis meae. Ecce muri ciuitatis istius fortissimi sunt, eamque propugnacula ingentia uallant. Quod ut plenius magnificentia uestra cognoscat, de sanctis, quorum basilicae muros urbis ambiunt, haec loquor; sed et antestis loci illius magnus apud Deum habetur.*

Le fait de faire le tour d'un endroit pour le consacrer peut être rapproché de rites anciens, comme la *lustratio*¹⁶. En contexte chrétien, cette méthode évoque surtout, au moment même de l'essor de la production des Vies, les Rogations¹⁷, rite institué en 474 par Mamert de Vienne, parallèle que Grégoire de Tours¹⁸ incite à faire en rapportant leur célébration par le même Quintien quelques chapitres plus loin¹⁹. On voit donc là se mettre en place un imaginaire de la protection par les saints et les reliques où la présence du bienheureux sous quelque forme que ce soit assure la communauté de sa protection et de son intercession sur le modèle de l'action concrète de secours aux villes réalisée par certains des héros des Vies.

L'accumulation des toponymes, dans ces Vies vouées à être lues et parfois relues chaque année, dans ces Vies qui deviennent des prières, peut alors être interprétée comme une réitération liturgique : en répétant la liste de tous les endroits où le saint est allé, la protection qu'il apporte à ces endroits est renouvelée et actualisée à chaque lecture. Dans les Vies de saints évêques qui visitent leurs paroisses, ce trajet proposé par le texte encercle le territoire du diocèse. Comme la cité, par le tour des remparts ou les terres par le passage dans les sanctuaires du pourtour lors des Rogations, le diocèse entier se trouve remis chaque année sous la protection du saint par la lecture. Le cas le plus net de cela se trouve dans la *Vie de Germain de Paris* de Venance Fortunat.

Cette *Vita*, de fait, contient 63 toponymes, dont 38 différents.

Chapitre	Toponyme ou adjectif dérivé	Probable identification moderne
1	<i>territorii Augustidunensis</i>	Autun
2	<i>Auallone castro</i>	Avallon
3	<i>Lausea</i>	Laizy
6	<i>Cabilonensis</i>	Châlons-sur-Saône
8	<i>Augustidunensis</i>	Autun
8	<i>Cabillone</i>	Châlons-sur-Saône

¹⁶ Scheid, 2019. On pourrait y voir également en contexte chrétien la reproduction « en creux » du passage biblique où Josué fait faire à l'Arche le tour des remparts de Jéricho qu'assiègent vainement les Hébreux (Js 6, 2-5) ; au septième tour, les murailles s'effondrent miraculeusement et les Hébreux détruisent la ville.

¹⁷ Fixot, 2000.

¹⁸ Sur le rapport de Grégoire de Tours à la géographie du sacré, voir Pietri, 1997. En particulier sur sa vision du pèlerinage martinien, Pietri, 1971.

¹⁹ V.Patr. IV, 4.

Chapitre 11

11	<i>pago Alisiense</i>	Alise-Sainte-Reine
12	<i>Parisiacae</i>	Paris
14	<i>Exona</i>	Corbeil-Essonnes
15	<i>urbe Parisiaca</i>	Paris
16	<i>Meglidonensis</i>	Melun
17	<i>uico Nouiomo</i>	Noyon
18	<i>Spedoteno uilla</i>	Epône
24	<i>pago Parisiaco Vico Nouo</i>	Villeneuve (peut-être Villeneuve-le-Roi)
25	<i>uico Mantola</i>	Maule
26	<i>uilla Savara</i>	Sèvres
27	<i>Turonis</i>	Tours
29	<i>Augustidunum</i>	Autun
30	<i>castello Auallone</i>	Avallon
32	<i>uico Ceruedone in Muruinno</i>	Cervon dans le Morvan
34	<i>Turonic</i>	Tours
35	<i>Ternoderinsem</i>	Tonnerre
36	<i>pago Amoniense</i>	Amainge (Bona)
36	<i>Roteiaco uilla Parisiacae ecclesiae</i>	Rozay-en-Brie
38	<i>uico Bucciaco</i>	Bussy (Cher)
38	<i>Parisius</i>	Paris
39	<i>Bucciaco</i>	Bussy
39	<i>Parisius</i>	Paris
40	<i>pagus Bituricus</i>	Bourges/Berry
40	<i>uico Nouigento</i>	Nogent (impossible de savoir lequel, plusieurs sont à proximité de Paris)
40	<i>uicus nouus</i>	Peut-être Neuvy (Loir-et-Cher)
41	<i>Inaethe</i>	Non identifié (peut-être dans la région de la rivière Yvette)
42	<i>Parisius</i>	Paris
43	<i>Bradeia uico</i>	Brie-Comte-Robert
45	<i>Pictauis</i>	Paris
45	<i>Sene Corbiaco uilla</i>	Scorbé-Clairvaux
46	<i>Pagum Vindocinensem</i>	Vendôme
46	<i>Rausidonem</i>	Rhodon

47	<i>urbis Namnetum</i>	Nantes
47	<i>ciuitatis Namneticae</i>	Nantes
49	<i>Belsam</i>	Beauce
50	<i>Parisius</i>	Paris
51	<i>ecclesiae Parisiaca</i>	Paris
52	<i>uilla Roteiaco</i>	Rozay-en-Brie
53	<i>pagus Vxominis</i>	Exmes
53	<i>villam Tasiliaco</i>	Ville-Taillac
56	<i>Vxominse</i>	Exmes
57	<i>Canone Toronico</i>	Chinon
58	<i>Carnonam castellum</i>	Chênehutte
58	<i>uilla Cariaco</i>	Saint-Rémy-les-Varennes
59	<i>Namnetico</i>	Nantes
61	<i>Augustidunum</i>	Autun
61	<i>Rotogiaco</i>	Rozay-en-Brie
61	<i>Abbone</i>	Villabon
62	<i>Bituricas</i>	Bourges
63	<i>Augustiduno</i>	Autun
63	<i>Matascone</i>	Mâcon
64	<i>villa Seueriaco</i>	Civray-sur-Cher
65	<i>Parisius</i>	Paris
66	<i>Parisius</i>	Paris
67	<i>Aurilianis</i>	Orléans
68	<i>Parisius</i>	Paris
69	<i>Parisius</i>	Paris

Tableau 10 : Les toponymes de la Vita Germani de Venance Fortunat

Parmi ces toponymes, nous pouvons établir quelques grandes catégories. Tous ceux qui sont dans les chapitres 1 à 11 correspondent à la région natale du saint, là où il vivait avant de devenir évêque de Paris. À partir du chapitre 12, Germain parcourt abondamment sa ville et son diocèse. Les événements des chapitres 12 à 26 se passent exclusivement autour de Paris. Ensuite, les toponymes liés à sa cité apparaissent en alternance avec ceux qui décrivent ses voyages pour venir honorer ses frères saints : vers Tours pour Martin, vers Poitiers pour Hilaire, vers Autun pour Symphorien.

Néanmoins, en tenant compte de la motivation pieuse qui explique ces destinations hors du territoire parisien, la somme des toponymes fait comme un cercle autour de Paris, dans toutes les directions et inscrit dans l'espace, par le texte, le patronage du saint sur le diocèse²⁰. L'œuvre hagiographique, par sa durabilité, permet la sacralisation de l'espace grâce au corps du saint qu'elle en vient à matérialiser comme on l'a vu chez Grégoire de Tours²¹.

La Vie se fait alors périple littéraire sur les pas du saint, litanie grâce au pouvoir poétique des noms propres, en écho aux parcours effectifs que les fidèles refont chaque année pour honorer sa mémoire et réactiver sa protection, comme à Milan²² ou à Tours, ainsi que l'atteste la *Vie de Martin* par Paulin :

Le peuple est dans l'usage de rendre à Martin, tous les ans, un hommage solennel, quand le retour de l'année ramène la célébration des mystères de la sainte Pâque. Pleins de vénération pour sa mémoire, les fidèles nombreux se dirigent avec empressement vers cette cellule qui ouvrit une retraite hospitalière et sûre à la majesté d'un tel homme, qui fut habitée par ce prélat angélique : les visages s'inclinent, mouillés de larmes et de pleurs ; on recherche les traces du pieux évêque, les lieux où il se plaçait pour chanter les psaumes, où il s'étendait pour prier. On veut se rappeler l'endroit où il prenait quelques aliments pour interrompre par un faible repas la longue durée de ses jeûnes, la partie de la cellule où la bonté du ciel, au milieu de ses nuits vigilantes, lui ménageait quelque repos, et dispensait à ses membres un léger sommeil pour distraire par de douces images son âme sublime qui veillait encore. Le pasteur est heureux et fier de conduire son peuple vers cette cellule. Des bateaux nombreux reçoivent la foule pour traverser le fleuve, et le courant disparaît sous cette flotte. Tout sexe et tout âge y sont admis : les maisons restent vides et sans gardiens ; chaque logis demeure sous la protection de la foi commune²³.

²⁰ Sur la fabrique des diocèses en tant que territoires nouveaux, d'un point de vue historique, voir Claverie, 2015.

²¹ Sur ce phénomène de sacralisation de l'espace par le texte hagiographique dans les siècles suivants, voir Helvetius, 2001.

²² Boucheron et Gioanni, 2015.

²³ II V.Mart. VI, 631-648 : *Obsequium sollemne pio deferre quotannis adsuevit populus, reducis cum circulus anni*

I. 3. Une réorganisation de l'espace

I. 3. 1. De la marge au centre

Les Vies ne sont pas que le récit d'une inscription du saint dans le monde, elles donnent à voir un environnement qui change au contact du saint et qui devient la géographie d'un monde christianisé.

Cette métamorphose autour du saint est tout d'abord un décentrement du monde tel qu'il existait avant²⁴. En effet, les Vies décrivent des points d'attraction qui sont des lieux auparavant non fréquentés. C'est en particulier le cas des monastères et des ermitages, toujours situés dans des lieux isolés, impraticables (déserts, forêts denses, parois rocheuses, îles...), qui deviennent des lieux dans lesquels non seulement les moines affluent mais aussi où la foule se rend en nombre pour bénéficier de la faveur du saint vivant, puis des miracles qui ont lieu autour de son tombeau après son décès²⁵. Les anciens endroits délaissés deviennent le but du voyage et des lieux fréquentés, ce qui est la source des malheurs d'Hilarion et d'Antoine de Lérins qui ne cessent de déménager pour éviter l'afflux de population.

*instauraret ouans sanctae mysteria Paschae.
Inuitat properos ueneratio plurima cellae,
quae tam praecipuo patuit fida hospita sancto,
angelico possessa uiro. Prona ora madescunt
fletibus et lacrimis sancti uestigia quaerunt.
Vae loca contigerit psallens, quae presserit orans,
hinc meminisse uolunt, in quo libauerit escas,
immensa exiguo laxans ieiunia gustu,
caelesti auxilio excubiis quae cella quietem
fouerit atque breuem membris largita soporem
sublimem uigili recrearit imagine mentem.
Huc populum congaudet ouans perducere pastor.
transfretat exceptum numerosis puppibus agmen,
et fluctus sub classe latent. Huc sexus et aetas
omnis adest. Vacuae resident custodibus aedes.
E cunctis alterna fides penetralibus adstat.*

²⁴ Sur l'occupation des marges et le déplacement des frontières par les ermites, Delaplace, 2018. Plus largement sur la question des frontières réelles et symboliques de l'espace, Rousselle, 2018. Plus figurativement, J. Šubr̃t (Šubr̃t, 2000) présente le désert dans l'hagiographie hiéronymienne comme un espace en marge non seulement entre le monde civilisé et le monde de Dieu, mais aussi entre le monde réel et le monde imaginaire.

²⁵ J. Dalarun (Dalarun, 1991) traite de manière diachronique de la mort des saints fondateurs.

Chapitre 11

De même, à l'échelle des cités²⁶, un déplacement du centre peut avoir lieu du fait du culte du saint auquel incite une Vie. En effet, quand le tombeau et la basilique bâtie autour ou à son côté est en dehors du centre-ville, un deuxième pôle d'attractivité se constitue à proximité du lieu saint nouvellement construit. La ville de Tours, étudiée au détail par Luce Pietri²⁷, constitue un cas parfait de ce phénomène.

La cité, de fait, à la fin du IV^e siècle, n'est pas du tout une ville importante : l'historienne la qualifie de « petite agglomération²⁸ » sous le Haut-Empire qui n'a accédé au rang de métropole provinciale qu'en 388²⁹. Elle ne compte alors qu'environ 2000 habitants et s'étend sur une superficie de 9,23 ha³⁰, compris dans le *castrum* qui s'étend au sud de la Loire, au centre-est de la ville moderne.

À partir du V^e siècle et du développement du culte martinien, notamment grâce à l'évêque Perpetuus, auteur d'un *libellus* sur les miracles *post mortem* du saint, hypotexte du livre VI de la Vie en vers de Paulin de Périgieux, la cité commence à changer. Elle s'enrichit grâce aux dons des fidèles, au patrimoine que ses évêques, de plus en plus issus des classes sociales élevées, lui apportent, à la générosité des souverains francs qui désirent s'attirer la protection de Martin³¹. À la fin du VI^e siècle, les biens de l'Église de Tours sont immenses, consistant à la fois en trésors des églises, espèces monétaires et biens fonciers³².

En parallèle, la cité s'est étendue et, en partie, décentrée du fait du culte martinien. En effet, à la petite cité nichée au creux des remparts se sont ajoutées des constructions religieuses placées à l'extérieur des murs : un complexe martinien environ 1 km à l'ouest autour de la basilique édifée sur le tombeau du saint³³, le monastère de Marmoutier³⁴, situé au nord de la Loire, ainsi que des petits monastères de moindre ampleur sur le territoire de la ville³⁵.

²⁶ Un bon panorama du développement du culte des évêques dans les cités et ses effets sur la ville au Haut Moyen Âge se trouve dans Bousquet-Labouërie et Maurey, 2015.

²⁷ Pietri, 1983.

²⁸ *Ibid.* p. 8.

²⁹ *Ibid.* p. 17.

³⁰ Boussard, 1948, p. 328.

³¹ Pietri, 1983, p. 604-605.

³² *Ibid.*, p. 612-622.

³³ *Ibid.*, p. 374 et sqq : la basilique Saint Martin et ce qui l'entoure, c'est-à-dire la basilique des bienheureux apôtres Pierre et Paul, la basilique saint Vincent, la basilique saint Julien.

³⁴ *Ibid.*, p. 421 et sqq.

³⁵ *Ibid.*, p. 407 et sqq. : les monastères fondés par saint Venant, sainte Radegonde et sainte Monégonde.

Le sanctuaire martinien est la véritable destination des pèlerins qui font route vers Tours, ce dont les textes de notre corpus se font d'ailleurs écho : Geneviève, à son arrivée en ville, « entre dans la basilique de saint Martin³⁶ », le moine possédé Datif, dans la *Vie des Pères du Jura*, « entre dans l'atrium de la basilique du très bienheureux Martin³⁷ », Venance, quand il vient à Tours, se dirige vers un « monastère proche de la basilique Saint-Martin³⁸ », Monégonde³⁹ et Libert⁴⁰ choisissent également la basilique pour destination. Ainsi, il y a un décalage de ce qui constitue le cœur de la ville : ce ne sont plus les bâtiments officiels dans le *castrum*, mais bien le complexe ecclésial dédié à Martin, auparavant excentré, maintenant but du voyage. Dans ce cas, la renommée du saint, sans doute largement diffusée par la Vie a provoqué une « martinisation » du paysage urbain, que les Vies ultérieures attestent, elles-mêmes étant en puissance la source possible d'un pareil rayonnement pour les lieux qu'elles vont mettre en évidence. Derrière l'enjeu spirituel se cache évidemment une source de prospérité potentielle non négligeable pour les cités qui ont « l'honneur » d'être mises en exergue par leur importance dans les Vies de saints.

Plus largement, c'est la personne du saint lui-même qui change l'organisation du monde. Les Vies insistent sur la foule qui les suit dans tous leurs déplacements, ce qui correspond au modèle christique – Jésus étant accompagné par une nombreuse population même dans les endroits déserts -, et à un réaménagement perpétuel du monde autour du saint : là où il va, là où il s'installe, même hors des cités, la foule vient aussi.

I. 3. 2. L'évangélisation, phénomène spirituel et spatial

Cette réorganisation géographique, où les marges deviennent les nouveaux centres, correspond à une christianisation de l'espace. Les points d'attraction sont les lieux religieux, là où il y a des reliques ou de saints hommes vivants, ce qui donne aux Vies une réelle emprise sur la géographie régionale, sur son « urbanisme » chrétien et par là sur les circuits économiques et commerciaux, ainsi que sur le prestige d'une région. Cette réalité d'un monde totalement chrétien, en cours de mise en place mais vivement

³⁶ V.Gen. 46 : *Genuuefa basilica sancti Martini ingressa.*

³⁷ V.Patr.Iur. 89 : *ingressus atrium basilicae beatissimi Martini*

³⁸ V.Patr. XVI, 1 : *monasterium basilicae sancti Martini propinquum.*

³⁹ V.Patr. XIX, 2 : *Post haec ad basilicam sancti Martini Monegundis beata peruenit.* (Après cela, la bienheureuse Monégonde parvint à la basilique de saint Martin.)

⁴⁰ V.Patr. XX, 2 : *sancti Martini basilicam est ingressus* (il entra dans la basilique de saint Martin).

souhaitée par les *Vitae sanctorum*, échappe en partie dans les textes à l'action humaine et est représentée comme un phénomène qui se passe autour du saint, par la présence du saint dans l'espace.

Ainsi, dans les Vies, les scènes d'évangélisation des zones encore païennes rendent bien compte de ces mutations du paysage présentées comme durables car encore vraies au moment de l'écriture et de la lecture. Le chapitre 13 de la *Vie de Martin*⁴¹ de Sulpice Sévère rapporte la destruction d'un pin sacré sous l'impulsion du saint, ce qui a pour effet de rendre chrétien le village⁴². L'hagiographe conclut la scène ainsi : « Les vertus et l'exemple de Martin donnèrent à la région tant de force qu'il ne s'y trouve plus un seul endroit qui ne soit rempli d'églises ou d'ermitages en très grand nombre⁴³. ». La présence du saint, plus que ses actions mêmes, en ces lieux fait muter leur nature et le phénomène est durable, Sulpice Sévère exploitant les possibilités grammaticales offertes par la proposition consécutive pour passer d'un récit au passé à un subjonctif présent qui implique que la conséquence dure encore. Il y a donc un changement des mentalités immédiatement accompagné d'une métamorphose du paysage, comme si les lieux sacrés apparaissaient d'eux-mêmes au contact de Martin, la vie manifestant ainsi ce que doit être l'accueil d'un saint homme et comment celui-ci doit marquer le territoire que Dieu a voulu honorer de sa présence.

L'avancée évangélisatrice du saint devient même, dans la *Vie de Martin* en vers par Paulin, une véritable conquête de l'espace, en particulier dans l'épisode de la destruction d'un temple de Levroux, quelque temps après la scène du pin. Face à l'hostilité de la population, attachée à son sanctuaire païen, le saint se met à l'écart et, en réponse à sa prière, se passent les faits suivants :

Sur ces entrefaites, il voit des hommes en armes se tenir près de lui avec l'éclat des anges, et il ne tarde pas à les reconnaître ; la confiance est prompte devant un visage familier. En outre ils lui apprennent la raison de leur venue par des paroles, afin qu'il ne tremble pas, ne craigne pas la violence, ne redoute pas les armes, mais qu'il reconnaisse un soutien efficace à de tels signes : quelle que soit la foule qui se lève, quand la révolte s'est dressée contre nous, c'est assez de

⁴¹ Sur le contexte évangélique de l'évangélisation martinienne, Delage, 2009.

⁴² V.Zarini (Zarini, 2006) compare cette scène dans les trois *Vitae Martini* de notre période.

⁴³ I V.Mart. 13: *Quod adeo uirtutibus illius exemploque conualuit, ut iam ibi nullus locus sit qui non aut ecclesiis frequentissimis aut monasteriis sit repletus. Nam ubi fana destruxerat,*

l'aide de Dieu, qui peut sur-le-champ réduire par la puissance de son verbe toutes les troupes, croyant que les armes de ces deux guerriers suffisent pour cette guerre ; en même temps ils lui apportent leur aide et rapportent ses ordres. Son âme, donc, plus ardente après avoir totalement repris courage, retrouve des forces pour l'œuvre entreprise, et, au milieu des troupes, la fermeté rendue à son cœur tremblant fit irruption. Le temple est abattu de fond en comble, en un amas de ruines. Les statues qui gisent reçoivent sur elles des masses entières, et les idoles brisées succombent, sous le toit jeté à bas. Un mélange de poussière enveloppe également tout dans le même temps : poutres, autels, statues, mortier, pierres, métal. D'une si grande colonne, absolument personne ne s'avance pour affronter Martin. Lui reste là, sans la moindre crainte, voyant les cœurs vaincus de ces hommes tremblants. Immobile, la foule attend. La poitrine de ceux qui le menaçaient s'est glacée et leur chair s'est figée avec leurs entrailles paralysées. Leurs membres n'exécutent aucun mouvement, leurs paroles ne font entendre aucun tumulte. Le corps de ces malheureux s'est glacé, leur voix s'est immobilisée dans leur gorge ; tentaient-ils un geste, leurs mains retombaient, ouvraient-ils la bouche, leur cri s'étouffait⁴⁴.

⁴⁴ II V. Mart. II, 382-408 : *Interea armatos propter consistere cernit angelico fulgore uiros, nec tarda patescit agnitio ; assueti prompta est fiducia uultus. Insuper et uerbis ueniendi causa docetur, ne trepidet, ne uim timeat neue arma pauescat, praesentem agnoscens per talia signa fauorem : quaelibet opposito consurgat turba tumultu, auxilium satis esse Dei, qui protinus omnes debellare queat uerbi uirtute cateruas, sufficere ad bellum credens haec arma duorum ; se simul auxilium ferre et mandata referre. Acrior ergo animus, penitus uirtute recepta, ad coeptum reualescit opus, mediasque cateruas irrupit trepido constantia reddita cordi. Funditus euersis sternuntur templa ruinis. Excipiunt totas simulacra iacentia moles fractaque deiectis succumbunt idola tectis. Inuoluit mixtus pariter simul omnia puluis, tigna, aras, statuas, caementum, saxa, metallum. Nec sane tanto progressus ab agmine quisquam obuius ire parat. Manet imperterritus ille, debellata uidens trepidantum corda uirorum.*

Chapitre II

Le recours au lexique militaire et à l'image du général conquérant est repris à Sulpice Sévère, qui développe déjà ce motif, mais l'hagiographe du V^e siècle y ajoute un intertexte épique qui complète le portrait de Martin en général vainqueur. Il reprend en particulier au vers 402 du chant II un vers entièrement virgilien (*Aen. X, 770*) : *obuius ire parat. Manet imperterritus ille* qui décrit Enée sur le point de combattre Mézence, ce qui met en parallèle le saint et le héros épique en posture guerrière.

La description des ruines du temple païen est beaucoup plus longue que dans le texte en prose, l'hagiographe la complète par une comparaison épique avec une tempête en mer :

Comme la mer, que le tourbillon d'une violente tempête s'abattant sur les flots a remuée et arrachée du fond de l'abîme, bat tous les rochers d'une aspersion d'écume et franchit la côte qui lui fait face dans un grondement sourd, tandis que les masses d'eau brisées heurtent les creux du rivage et que les bas-fonds voisins troublent toutes les eaux profondes - bientôt, lorsque les souffles se sont tus et que l'agitation est tombée, s'étale l'immense plaine des eaux redevenues calmes ; quand le vent est tombé, elles se figent, marbre lisse, et l'aspect changé de l'élément immobile demeure étale, appelant les frêles esquifs sur l'abîme aplani -, ce n'est pas autrement que s'est tu l'emportement de la foule en fureur, et qu'elle mit fin à l'orage et calma les vents⁴⁵.

L'analogie épique, avec l'élément topique de la tempête, est mêlée à l'hypotexte évangélique. Ici, c'est la foule qui est comparée à la mer, la fureur de la foule se calmant

*Immoti expectant populi. Riguere minantum
pectora et attonitis stupuerunt uiscera fibris.
Non membra expediunt motum, non uerba tumultum.
Diriguere artus miseris, uox faucibus haesit,
temptantum cecidere manus et clamor hiantum.*
⁴⁵ II V.Mart. II, 409-421 : *Vt mare, quod fundo conuulsum mouerit imo
fluctibus insistens uehementis turbo procellae,
illidit totas spumanti aspergine cautes
et rauco oppositas transcendit murmure ripas,
pulsant perfractae dum concaua litora moles
et uada permiscunt totum uicina profundum
- mox, ubi deposito siluerunt flamina motu,
sternitur immensus placidarum campus aquarum,
leuia deposito considunt marmora uento,
et iacet immoti species mutata elementi,
sollicitans tenues constrato gurgite cumbas -,
haud aliter siluit furiosi insania uulgi
et tempestatem posuit flatusque remisit.*

comme la tempête s'apaise. Le changement du lieu, la destruction du sanctuaire païen, s'associe à la métamorphose de la foule, qui se convertit, mais dont le changement d'attitude, puis de foi, est représenté comme une transformation du paysage, par le choix de cette comparaison maritime. Le combat spirituel s'est fait conquête d'un espace désormais christianisé. En même temps la vie, avec l'importance de l'imitation que nous avons notée, reçoit une sorte de valeur protreptique : dans le monde idéal que décrivent les Vies, le devoir du chrétien (manifesté par le saint) est de christianiser l'espace, autrement dit de faire disparaître les traces de l'ancienne religion (encore sans doute fort nombreuses) et d'abolir jusqu'à la mémoire spatiale des cultes non-chrétiens⁴⁶ : ce que prônent les Vies, c'est un remaniement de l'espace qui relève de la rupture culturelle.

Car plus largement, les scènes d'évangélisation s'accompagnent de scènes de substitution qui effacent un élément culturel païen⁴⁷ pour le remplacer, au même lieu, par un bâtiment chrétien. C'est ce que font Martin⁴⁸ et Romain de Blaye⁴⁹. Nous retrouvons le même phénomène évoqué au début de la *Vie d'Oyend* lors de la description de sa cité natale :

Le saint serviteur du Christ, Oyend, disciple en religion des bienheureux Pères Romain et Lupicin, fut aussi, par la naissance, par sa province d'origine, un fils de leur pays, un de leurs concitoyens. Oui, car il naquit non loin du bourg que l'antique paganisme, à cause de la renommée et de la très solide enceinte d'un sanctuaire où fleurissait la superstition, appela dans la langue des Gaules « Isarnodurum », c'est-à-dire « Porte de Fer ». En ce lieu, aujourd'hui, le temple est en partie

⁴⁶ Sotinel, 2005. Pour un phénomène comparable dans la moitié orientale du bassin méditerranéen, voir Foschia, 2000.

⁴⁷ Les dieux des religions traditionnelles sont régulièrement assimilés à des démons dans les *Vitae*. Par exemple, V.Hilarion. 12 : ensorcellement d'une jeune fille par un homme formé par les prêtres d'Esculape. Sur les destructions des édifices païens dans les villes par les saints, voir Beaujard, 2004.

⁴⁸ I V.Mart. 13 : *Nam ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat.* (Car là où il avait détruit des sanctuaires païens, il construisait aussitôt des églises ou des ermitages.)

⁴⁹ II V.Rom.Blau. 12 : *Iam cum tetra daemoniorum agmina de profani loci habitatione tetterimo dedissent avolatu eadem simulacra destructa, ecclesiae sanctae sanctorum nomine sunt congregatae, et qui antea fuerat locus daemoniorum effici ualuit domus orationum* (Déjà la foule affreuse des démons abandonna en volant l'occupation très affreuse de ce lieu païen, les statues furent détruites, des églises saintes au nom des saints furent bâties, et ce qui avait été autrefois la terre des démons fut transformé en maison de prière.)

détruit, mais on y voit resplendir l'Édifice très sacré du Royaume céleste, consacré aux adorateurs du Christ⁵⁰.

ainsi que dans la *Vie de Benoît* :

Il y avait là un temple très ancien où, selon le rite antique des païens, un culte était rendu à Apollon par les pauvres imbéciles d'une population agricole. Tout autour avaient poussé des bois consacrés aux démons ; encore en ce temps-là une foule d'infidèles prenait beaucoup de peine, dans son inconscience, à des sacrifices sacrilèges. Dès son arrivée, l'homme de Dieu brisa l'idole, renversa l'autel, rasa les bois ; dans le temple d'Apollon, il bâtit un oratoire à saint Martin, et à l'emplacement de l'autel d'Apollon, un oratoire à saint Jean⁵¹.

Ces récits correspondent à un phénomène réel qui consiste à chasser le paganisme de l'espace en édifiant dans les mêmes lieux des espaces de vénération chrétiens. Les Vies encouragent ce phénomène et esquissent ainsi, en même temps qu'elles en font la promotion, une géographie d'un monde en train de se christianiser y compris dans ses aspects les plus extérieurs.

I. 3. 3. Une métamorphose : le passage des saints, élément décisif d'un maillage chrétien du territoire.

Ces transformations, comme nous le disions, échappent en partie, selon le point de vue des hagiographes, au contrôle conscient des saints dans le récit. Les hagiographes mettent côte à côte la présence du saint et le changement, sans que le saint ait forcément agi.

⁵⁰ V. Patr. Iur. 120 : *Sanctus namque famulus Christi Eugendus, sicut beatorum patrum Romani ac Lupicini in religione discipulus, ita etiam natalibus ac prouincia exstitit indigena atque conciuus. Ortus nempe est haud longe a uico cui uetusta paganitas, ob celebritate clusuraque fortissima superstitiosissimi templi, Gallica lingua Isarnodori, id est ferrei ostii, indidit nomen, quo nunc quoque in loco, delubris ex parte iam dirutis, sacratissima micant caelestis regni culmina dicata Christicolis.*

⁵¹ Greg., Dial. II, 8, 10-11 : *Vbi uetustissimum fanum fuit, in quo ex antiquorum more gentilium ab stulto rusticorum populo Apollo colebatur. Circumquaque etiam in cultu daemonum luci succreuerant, in quibus adhuc eodem tempore infidelium insana multitudo sacrificiis sacrilegis insudabat. Ibi itaque uir Dei perueniens, contriuit idolum, subuertit aram, succidit lucos, atque in ipso templo Apollinis oraculum beati Martini, ubi uero ara eiusdem Apollinis fuit, oraculum sancti construxit Iohannis, et commorantem circumquaque multitudinem praedicatione continua ad fidem uocabat.*

C'est par exemple le cas au chapitre 16 de la *Vie d'Hilarion* : le saint arrive dans la ville d'Elusa où les habitants s'apprentent à célébrer une cérémonie païenne :

Alors qu'il faisait route vers le désert de Cadès pour rendre visite à l'un de ses disciples, il parvint à Élusa, en compagnie d'une troupe immense de moines, le jour où une cérémonie anniversaire avait rassemblé dans le temple de Vénus tout le peuple de la cité. Ils honorent cette déesse à cause de Lucifer, au culte de qui est vouée la nation des Sarrasins. Quant à la cité elle-même, elle est en grande partie à demi barbare en raison de son site. Donc, à l'annonce du passage de saint Hilarion – il avait en effet à plusieurs reprises guéri nombre de Sarrasins possédés du démon –, ils s'avancent en foule à sa rencontre avec femmes et enfants, courbant la tête et criant en syrien « Barech », c'est-à-dire : « Bénis-nous ». Les accueillant avec douceur et humilité, il les conjurait d'honorer Dieu plutôt que des pierres. En même temps il pleurait d'abondance en regardant le ciel et en s'engageant, s'ils croyaient au Christ, à venir fréquemment chez eux. Ô admirable grâce du Seigneur ! Ils ne le laissèrent pas partir qu'il n'eût tracé les limites de la future église et que leur prêtre, qui était *coronatus*, ne fût marqué du signe du Christ⁵².

La simple nouvelle de la venue du saint pousse les gens à se convertir et à rejeter leurs pratiques anciennes, sans même qu'il ait eu à agir ou parler. Ils réclament ensuite une double modification, spirituelle et géographique : que leur prêtre païen devienne un prêtre chrétien et que leur temple soit un espace qui accueille un lieu saint désormais. Dans ce cas, la Vie met en scène le saint comme un substitut de présence divine : son apparition (on aurait presque envie de dire son « épiphanie ») installe, au sens propre comme sur le plan spirituel, Dieu sur la terre où il arrive.

⁵² V.Hilarion. 16 : [...] *uadens in desertum Cades ad unum de discipulis suis uisendum, cum infinito agmine monachorum peruenit Elusam, eo forte die, quo anniuersaria sollemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregauerat. Colunt autem illam ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est. Sed et ipsum oppidum ex magna parte semibarbarum est propter loci situm. Igitur audito quod sanctus Hilarion praeteriret - multos enim Saracenorum arreptos a daemone frequenter curauerat -, gregatim ei cum uxoribus et liberis obuiam processere, submittentem colla et uoce Syra : « Barech », id est, « Benedic », inclamantes. Quos ille blande humiliterque suscipiens obsecrabat ut Deum magis quam lapides colerent, simulque ubertim flebat caelum spectans et se pollicitans, si Christo crederent, ad eos se crebro esse uenturum. Mira Domini gratia : non prius eum abire passi sunt quam futurae ecclesiae limitem mitteret, et sacerdos eorum, ut erat coronatus, Christi signo denotaretur.*

Les habitants d'Épidaure, ville à côté de laquelle il séjourne, n'hésitent d'ailleurs pas à user de cet effet de la présence du saint sur l'environnement quand ils se trouvent confrontés à un raz-de-marée :

À cette époque, sous l'effet du tremblement de terre qui se produisit dans le monde entier après la mort de Julien, les mers sortirent de leurs limites, et comme si Dieu menaçait de nouveau du déluge ou comme si toutes choses retournaient à l'antique chaos, les navires jetés contre les flancs escarpés des montagnes y restèrent accrochés. À ce spectacle, les habitants d'Épidaure, voyant évidemment les flots et la masse des vagues rouler en grondant et des montagnes d'eau déferler en trombe sur le rivage, craignirent, c'était à leurs yeux déjà fait, que la ville ne fût renversée de fond en comble : ils sortirent pour prendre le vieillard et, comme s'ils marchaient au combat, le déposèrent sur le rivage. Lui traça sur le sable trois signes de croix et tendit les mains face aux flots : on ne saurait croire à quelle hauteur la mer toute gonflée s'arrêta devant lui et grondant longtemps comme irritée de cet obstacle, elle reflua peu à peu en elle-même. Voilà ce qu'Épidaure et toute cette région proclament jusqu'à ce jour, les mères l'apprennent à leurs enfants pour en transmettre le souvenir à la postérité. Vraiment, cette parole dite aux apôtres : « Si vous avez la foi, vous direz à cette montagne : ' Jette-toi dans la mer ', et elle le fera », peut s'accomplir même à la lettre, si toutefois on a la foi des apôtres telle que le Seigneur leur en avait fait commandement. Quelle différence y a-t-il, en effet, qu'une montagne se précipite dans la mer ou que d'immenses montagnes d'eau se soient subitement raidies et, dures comme roche seulement devant les pieds du vieillard, aient coulé avec fluidité de l'autre côté⁵³ ?

⁵³ V. Hilarion. 29 : *Ea tempestate terrae motu totius orbis, qui post Iuliani mortem accidit, maria egressa sunt terminos suos, et quasi rursum Deus diluuium minaretur uel in antiquum chaos redirent omnia, naues ad praerupta delatae montium pependerunt. Quod cum uiderent Epidauritani, frementes scilicet fluctus et undarum moles et montes gurgitum litoribus inferri, uerentes, quod iam euenisse cernebant, ne oppidum funditus subuerteretur, egressi sunt ad senem, et quasi ad proelium proficiscentes posuerunt eum in litore. Qui cum tria crucis signa pinxisset in sabulo manusque contra tenderet, incredibile dictum est, in quantam altitudinem intumescens mare ante eum steterit, ac diu fremens et quasi ad obicem indignans paulatim in semetipsum relapsus est. Hoc Epidaurus et omnis illa regio usque hodie praedicat, matresque docent liberos suos ad memoriam in posteros transmittendam. Vere illud, quod ad apostolos dictum est : « Si credideritis, dicetis huic monti : ' Transi in mare ', et fiet », etiam iuxta litteram impleri potest, si tamen quis habuerit apostolorum fidem, et talem, qualem illis habendam Dominus imperauit.*

Hilarion se trouve obligé de jouer le rôle de rempart contre le danger puisque les habitants le traînent sur le rivage. Jérôme commente le miracle par une citation biblique (Mc 11, 23), donnant un fondement scripturaire à ces récits de mutation du paysage, mais l'ensemble du passage peut se lire autrement qu'un récit édifiant : le saint n'a pas besoin d'agir physiquement pour protéger ou convertir (même si Hilarion fait finalement des signes de croix), Dieu accorde au bénéfice de sa seule présence des grâces inouïes : ainsi peut-on aussi expliquer plus tard le soin et l'ardeur mis à avoir chez soi une « présence » du saint, sous la forme d'un tombeau ou surtout de reliques : avoir le saint c'est avoir la certitude que Dieu opérera pour le lieu concerné des métamorphoses comparables à celles lues dans les Vies.

Nous retrouvons de fait le même principe encore plus nettement exprimé dans la *Vie de Germain d'Auxerre*, un siècle plus tard, mais uniquement avec une modification religieuse quand l'hagiographe raconte le voyage du saint vers Ravenne⁵⁴ :

Le long de toutes les routes qu'il a illustrées au cours de son voyage, aujourd'hui encore brillent de petits oratoires et des calvaires partout où il pria ou enseigna⁵⁵.

Les bâtiments sont sujets du verbe, c'est comme s'ils avaient surgi d'eux-mêmes alors que le saint passait, comme la fixation à long terme de la mémoire de son passage. Le chemin qu'il a emprunté, les lieux qu'il a fréquentés sont christianisés à jamais, portent le souvenir sans limite de sa présence qu'ils perpétuent par la mise sous son patronage.

Signe qu'il s'agit d'un point essentiel du but de la rédaction des Vies, le même phénomène se produit lors des récits de fondations de monastères, quand l'environnement inhumain se transforme en *locus amoenus*. C'est particulièrement visible dans la *Vie d'Honorat* quand il parvient à Léro pour installer son ermitage. À son arrivée, « la foule des serpents fuit », « les eaux jaillissent », bref tout l'environnement se métamorphose à son simple contact, ce que loue avec enthousiasme Hilaire son hagiographe :

Quid enim interest, utrum mons descendat in mare an immensi undarum montes repente obriguerint et, ante senis tantum pedes saxei, ex alia parte molliter fluxerint ?

⁵⁴ À propos de l'itinéraire de Germain d'un point de vue historique, Zangara, 2016.

⁵⁵ V.Germ.Autiss. 30 : *in itinere suo inlustratos reliquit, in hodiernum diem, ubicumque aut orauit aut docuit, oratoriae cellulae et signa crucis elata praeifulgeant.*

Voici la retraite illuminée, tandis que s'y cache la lumière.
L'obscurité d'un lieu d'exil auparavant inconnu fait place à l'éclat d'un
exilé volontaire. Qui verrait là un mensonge ? En tout lieu où arrive
Honorat, l'honneur se trouve aussi nécessairement⁵⁶.

L'auteur rend explicite le phénomène de métamorphose décrit auparavant, la simple présence du saint change la nature de l'endroit, à la fois matériellement et spirituellement, ce qu'il exprime sous la forme d'une *sententia* qui donne à ce récit une portée générale et normative : « faites venir un saint et vous obtiendrez... ». Ces métamorphoses évoquent les transformations du paysage au contact de certaines divinités ou héros (le cortège de Cupidon ou de Vénus, Orphée⁵⁷) dans la poésie classique avec une transposition thématique : ce n'est pas l'amour charnel ou la musique qui change le monde, mais l'amour de Dieu et la société monastique. La comparaison, surprenante, entre Honorat et Circé⁵⁸ souligne le détournement de l'image poétique, mais surtout la substitution d'un monde où dominait la magie des faux dieux, à un monde où peut s'exprimer, à travers la présence des saints, la puissance agissante du vrai Dieu.

La *Vie des Pères du Jura*, quant à elle, continue de filer la métaphore de la ruche pour décrire la christianisation en action de la région:

Alors les essaims vénérables des Pères se dispersèrent de tous
côtés, comme d'une ruche pleine, projetés au loin par le Saint-Esprit, si
bien que non seulement les régions reculées de la province de Séquanie,
mais beaucoup de contrées éloignées, un peu partout, se remplissaient,
par la sainte propagation de cette race divine, de monastères et
d'églises⁵⁹.

⁵⁶ V.Hon. 16 : *Illuminatur latibulum, dum ibi lumen occulitur ; cedit ignoti prius exilii obscuritas uoluntarii exulis claritati. Quis ergo mendacio illud conferat ? Quocumque Honoratus accesserit, adesse illic etiam honorem necesse est.*

⁵⁷ Par exemple, Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, 23-27 : πρώτᾳ νυν Ὀρφῆος μνησόμεθα, τόν ῥά ποτ' αὐτῆ Καλλιόπη Θρήικι φατίζεται εὐνηθεῖσα Οἰάγρω σκοπιῆς Πιμπληίδος ἄγχι τεκέσθαι αὐτὰρ τόνγ' ἐνέπουσιν ἀτειρέας οὔρεσι πέτρας θέλξει ἀοιδάων ἐνοπῆ ποταμῶν τε ῥέεθρα. (Orphée sera le premier objet de mes chants, Orphée, fruit des amours d'Eagrus et de Calliope, qui lui donna le jour près du mont Pimplée. Les rochers et les fleuves sont sensibles aux accents de sa voix, et les chênes de la Piérie, attirés par les doux sons de sa lyre, le suivent en foule sur le rivage de la Thrace, où ils attestent encore le pouvoir de son art enchanteur.)

⁵⁸ Que nous avons commentée au chapitre 7, p. 678.

⁵⁹ V.Patr.Iur. 16: [...] *coeperunt exinde uenerabilia patrum examina, uelut ex referto apum aluuario, Spiritu sancto ructante, diffundi, ita ut non solum Sequanorum prouinciae loca secretiora, uerum etiam territoria multa longe lateque spatiis distincta terrarum, diuinae subolis diffusa gratia, monasteriis atque ecclesiis replerentur [...].*

Les bâtiments chrétiens et leurs habitants occupent, comme par un phénomène naturel, l'ensemble de la Séquanie, changeant sa nature. La logique de l'insecte est entièrement reprise par l'hagiographe : les moines-abeilles butinent les âmes de la région, ce qui provoque la floraison d'édifices chrétiens (les églises) et ils essaient, créant de nouvelles ruches (les monastères), ce qui amène la reproduction de la même logique. Il y a ainsi, à travers l'image, toute une dynamique d'occupation et de civilisation de l'espace.

Les Vies présentent donc à leurs lecteurs et auditeurs la vision d'un monde en train de se christianiser sous l'action des saints et encouragent vivement ce processus en montrant tous les bienfaits spirituels (et matériels). La conversion des âmes est concrètement accompagnée par la transformation du paysage : les lieux infestés par les démons deviennent des lieux saints, les « bêtes » deviennent des hommes, représentation de l'évangélisation des territoires parcourus par le protagoniste de la Vie ou de l'implantation avec succès d'un monastère qui rayonne dans sa région. Le monde se restructure autour du saint de son vivant comme après sa mort avec la création de points d'attraction, dans le texte comme hors du texte : les tombeaux des saints et, par extension, tous les lieux qui portent le souvenir de leur passage. Se dessine alors, de manière de plus en plus nette à mesure que le genre de la Vie se théorise et que les textes se font écho entre eux, le tableau d'un monde rempli de saints et de traces de la sainteté. Là où les traditions antiques avaient créé sans doute un maillage de cultes et de sanctuaires, c'est un nouveau maillage, chrétien cette fois, qui se constitue et qui modifie sans doute de façon considérable, et en rupture avec le monde antique, le paysage rural et urbain de la Gaule (pour laquelle les Vies sont les plus nombreuses), mais sans doute aussi du reste de l'Occident. Sur cette carte religieuse, les saints, voisins les uns des autres, protègent ainsi les lieux où ils ont vécu de manière durable, ce que le texte actualise en permettant de réactiver régulièrement ce que représente le saint pour la mémoire collective locale.

II. Une Histoire collective à travers les figures de sainteté : reconstruire une Histoire qui serait totalement chrétienne

II. 1. Fondateurs et récits étiologiques : écrire une Histoire sainte des lieux

Les premières Vies latines, celles de Jérôme, montrent un goût pour la recherche des origines et le récit d'une Histoire à travers des figures individuelles, celle du mouvement monastique. L'hagiographie ouvre la *Vie de Paul* par une véritable enquête sur l'identité du *protos aner*, le premier moine. Le motif est ensuite repris dans la *Vie d'Hilarion*, disciple d'Antoine, mais premier en Palestine :

Il n'y avait pas encore à cette époque de monastère en Palestine et personne ne connaissait de moine en Syrie avant saint Hilarion. C'est lui qui fut en premier le fondateur et le maître de ce genre de vie et de cette ferveur dans cette province. Le Seigneur Jésus avait en Égypte le vieillard Antoine ; il avait en Palestine le jeune Hilarion⁶⁰.

Dans les Vies suivantes, les hagiographes montrent un intérêt particulier pour les figures de fondateurs et pour les récits de fondations : Ligugé, Marmoutier, Lérins, Condat et Laucone, Agaune, monastère d'Abraham à Clermont, de Monégonde à Tours, d'Eptade à Cervon... Dans la *Vie des Pères du Jura*, le *topos* du *protos aner* réapparaît nettement, adapté régionalement : « Avant [Romain], dans cette province, aucune sorte de moine ne s'était voué, pour faire profession religieuse, à la solitude ou aux observances communautaires⁶¹ ». Ce souci de remonter aux sources et de décrire l'histoire d'un lieu, ici des monastères, depuis les origines à travers le portrait du fondateur donne à certains passages des Vies une dimension de récits étiologiques en ce qu'ils expliquent les faits qui ont poussé à bâtir le monastère où il est et tel qu'il est.

Le choix de l'emplacement du monastère se trouve ainsi parfois expliqué. Marmoutier comme Lérins doivent être à l'écart mais pas trop loin du monde. Mais c'est

⁶⁰ V.Hilarion. 8 : *Necdum enim tunc monasteria erant in Palaestina nec quisquam monachum ante sanctum Hilarionem in Syria nouerat. Ille fundator et eruditor huius conuersationis et studii in hac prouincia primum fuit. Habebat Dominus Iesus in Aegypto senem Antonium, habebat in Palaestina Hilarionem iuniorem.*

⁶¹ V.Patr.Iur. 5 : *Ante quem nullus omnino monachorum intra ipsam prouinciam religionis obtentu aut solitariam aut consortialis obseruantiae sectatus est uitam.*

surtout le monastère d'Agaune dont l'emplacement est amplement justifié : il est sur le lieu du martyr de la légion thébaine, les moines s'installent donc sur le tombeau de leurs prédécesseurs, les soldats morts pour le Christ⁶² et rétablissent un lien avec une tradition que le temps avait plus ou moins oblitérée.

Dans la *Vie des Pères du Jura*, le nom d'un des monastères reçoit aussi une explication : « Comme en ce lieu se rejoignent les lits de deux cours d'eau, le site où se constitue une rivière unique ne tarda pas à être appelé couramment Condadisco⁶³ ». Tout en expliquant l'étymologie gauloise, l'hagiographe fait un jeu de mots en juxtaposant *conditi* et *condadisco*, ce qui laisse entendre le lien entre nom et fondation. Cette explication fait aussi écho à l'image des fleuves qui s'écoulent à laquelle il a recours pour parler du rayonnement du monastère et semble avoir aussi un sens symbolique, les deux cours d'eau pouvant être une image des deux frères, Romain et Lupicin, qui se réunissent pour former une communauté monastique. Cette interprétation est rendue possible également par la présence d'un jeu sur le nom de l'abbaye des commanditaires dans le prologue de la *Vita* :

En conséquence, s'il est reconnu que votre Agaune, d'après son antique nom gaulois, est, selon la véridique préfiguration de Pierre, « pierre » non seulement dès l'origine, de par la nature, mais maintenant aussi par son église [...] ⁶⁴.

Agaune veut dire pierre et le nom contient à la fois l'objet matériel de ses bâtiments et la valeur du monastère comme fondement solide de l'Église, tel Pierre⁶⁵. Le lien établi avec l'apôtre donc le commencement même des *christiana tempora* introduit un nouveau paradigme historique dont le point de départ est le christianisme et à partir duquel on écrit non pas l'Histoire, mais une histoire sainte.

C'est jusqu'au niveau des aménagements pratiques que des passages à dimension étymologique apparaissent également. Nous retrouvons cela dans les *Vies des Pères du Jura*, encore une fois : l'hagiographe explique l'origine de la tuyauterie du monastère au

⁶² V. Abb. Acaun. 3 : [...] *de loco illo, quem pretiosa morte Thebaei martyres et effusione sanguinis incliti felicibus maculis rosea uarietate ornauerant* [...] (Les martyrs thébains, dans leur précieux trépas et lors de l'effusion de leur sang illustre, avaient en effet orné [Agaune] de bienheureuses taches et de rouges bigarrures.)

⁶³ V. Patr. Iur. 6 : *Illic namque bifida fluiuorum in solidum concurrente natura, mox etiam ab unitate elementi iam conditi Condadiscione loco uulguis indidit nomen.*

⁶⁴ V. Patr. Iur. 3 : *Quia ergo Acaunus uester Gallico priscoque sermone tam primitus per naturam quam nunc quoque per ecclesiam, ueridica praefiguratione Petri, petra esse dinoscitur* [...].

⁶⁵ Mt 16, 18 : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église.

moment de l'écriture en décrivant que c'est l'infrastructure que Romain a construite quand il s'est installé à l'endroit où se situe actuellement l'abbaye :

En dehors du périmètre couvert par l'arbre, une source s'épanchait et offrait ses ondes glacées : ses eaux vives, aujourd'hui encore, conduites jusqu'au monastère par des tuyaux de bois, sont mises à la disposition de ses chers enfants comme un signe visible de l'héritage qu'il leur a laissé⁶⁶.

Loin d'une simple remarque de plomberie, l'élément prend un sens spirituel certain : Romain a donné de l'eau vive, figure baptismale, autrement dit il a baptisé ce lieu et constitué ici une Église, dont ses « chers enfants » lui sont redevables.

C'est aussi le cas dans la *Vie de Benoît* pour justifier pourquoi une rivière coule près de ses monastères dans la montagne⁶⁷. La raison tient à une plainte des moines qui estiment qu'aller chercher de l'eau en bas, dans le lac, est trop compliqué. Le saint prie alors et annonce où il faudra creuser pour avoir de l'eau, ce qui fonctionne et explique la raison de l'existence du torrent. Les images utilisées alors ne sont pas sans établir une double filiation biblique : la Samaritaine (Jn 4, 4-30) qui, comme les moines, aimerait bien ne pas devoir se fatiguer à puiser, et les Hébreux souffrant de la soif dans le désert que Moïse désaltère de l'eau du rocher (Ex 17, 1-6), figure traditionnellement rattachée au baptême. Si le récit est assez différent du précédent, l'esprit est le même et la *Vie* insiste encore une fois sur le baptême du lieu.

Outre l'emplacement du monastère, certaines *Vies* présentent également des explications sur l'origine de rites pratiqués dans leur communauté. La *Vie des abbés d'Agaune* révèle les raisons de la psalmodie perpétuelle qui est la particularité de cette abbaye : Sigismond veut que, sur le lieu des martyrs, « le jour dure perpétuellement⁶⁸ » et que les moines reproduisent par leur prière continue la louange sans fin des anges : « Une fois les familles séculières éloignées, il y établirait la famille de Dieu, c'est-à-dire celle des moines pour que, à l'instar du monde céleste, ils s'appliquent jour et nuit au chant

⁶⁶ V.Patr.Iur. 7 : *Extra cuius arboris orbem fons inriguus gelidissima fluenda praestabat, ex quo etiam hodie terebratis lignis ulterius in monasterium educti latices pro quodam hereditatis pignore pignoribus ministrantur inrigui.*

⁶⁷ Greg., Dial. II, 5. Passage commenté p. 405.

⁶⁸ V.Abb.Acaun. 3 : *dies perpetuus haberetur.*

divin⁶⁹ ». En agissant ainsi, le roi fait de ce lieu un « ciel » sur la terre qui annonce, avec la mention du « jour continué », la Jérusalem céleste.

Hors du contexte monastique, la *Vie d'Ambroise* présente la naissance d'une forme liturgique au succès certain, l'hymne ambrosienne, que le saint invente au moment de la lutte contre les ariens :

C'est à cette époque que, pour la première fois, des antiphonaires, des hymnes et des chants de veillée ont commencé à être célébrés dans l'Église de Milan. Et les traces de ces pieuses célébrations demeurent jusqu'à aujourd'hui, non seulement dans cette même église mais à travers presque toutes les provinces de l'Occident⁷⁰.

De la même manière, la *Vie d'Hilaire d'Arles* fait du saint l'inventeur de la lecture à table en dehors des monastères : « Jamais il ne prit de nourriture sans lecture ; c'est lui qui, le premier, fit entrer cet usage dans les cités⁷¹ ». Par ces notations, la Vie se fait histoire sainte d'une communauté et « autorise », *more maiorum* ou plus exactement *more sancti*, des particularismes qui prennent leur sens dans un lieu précis, mais sont aisément transposables à d'autres lieux, voire à la totalité de l'espace chrétien.

La Vie veut donc autant rappeler l'Histoire du fondateur ou d'une figure majeure pour l'identité de la communauté que celle du lieu et de la communauté en entier, en créant une tradition historique qui autorise, explique et justifie les particularismes qui se développent dans les communautés en les rapportant à la figure fondatrice du saint.

II. 2. L'Histoire de la communauté : de la figure du saint à son actualisation communautaire.

Le rapprochement entre les Vies individuelles et des textes à valeur nettement communautaire est visible surtout à partir du VI^e siècle, même s'il était sous-jacent dans des Vies antérieures.

⁶⁹ V.Abb.Acaun. 3 : [...] *remotis familiis secularibus, Dei inibi, hoc est monachorum, familia locaretur, qui die noctuque caelestia imitantes, cantionibus diuinis insisterent.*

⁷⁰ V.Ambr. 13 : *Hoc in tempore primum antiphonae, hymni et uigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt; cuius celebritatis deuotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia, uerum per omnes paene prouincias occidentis manet.*

⁷¹ V.Hil.Arel. 15 : *Cibum sine lectione non sumpsit ; ab eodem in ciuitatibus ista est inuecta primitus consuetudo.*

II. 2. 1. *Les Vies d'abbés, Histoires des monastères*

Cela se voit tout d'abord dans l'écriture, au début du siècle, de Vies collectives d'abbés, la *Vie des Pères du Jura* et la *Vie des Abbés d'Agaune*. Les deux textes ambitionnent de narrer l'Histoire de la communauté monastique dont les protagonistes ont été à la tête, mais usent pour cela de procédés de construction quelque peu différents.

La *Vie des Pères du Jura* est bâtie comme un triptyque dès l'introduction. Viventiole, l'hagiographe, évoque la Trinité et annonce qu'il racontera la *Vie* des trois abbés du Jura : Romain, Lupicin et Oyend, dans un récit *trinifer*, mot qui n'est attesté que dans ce texte. L'auteur envisage ainsi non pas trois textes, mais un texte triple, ce qui est effectivement le cas. Les deux premières parties, les Vies de Romain et Lupicin, sont interdépendantes puisque la jeunesse du second frère n'est racontée que dans la Vie du premier qui devient une vie double du chapitre 12 au chapitre 26. Les deux premiers abbés, ensemble, sont ceux qui choisissent le lieu des monastères, en incluant un de femmes, construisent les bâtiments, aménagent le sol avec leurs premiers moines et se répartissent la direction. S'ils ne rédigent pas de règle, ce sont eux qui imposent le comportement à suivre, Romain parce qu'il a lu les ouvrages de Jean Cassien et Lupicin car il est plus autoritaire. Ces deux abbés appartiennent à un passé plus lointain. L'hagiographe ne les a pas connus, ils sont, en quelque sorte, les héros fondateurs des communautés du Jura.

La *Vie d'Oyend* pourrait être lue de manière indépendante, mais elle est fermement articulée aux deux précédentes par Viventiole. Il fait du troisième abbé le fruit de la « fécondation spirituelle » des deux premiers (qui renvoie au thème des abeilles noté plus haut) et, assurément, leur héritier. Oyend, entré au monastère comme oblat, s'inscrit dans la lignée de ses prédécesseurs et reçoit ainsi, très jeune, la fonction d'abbé. L'hagiographe insiste toutefois fortement sur les changements qu'il apporte à l'abbaye : les chapitres 169 à 173 sont consacrés au récit des modifications qu'il introduit dans la règle et, pour que cela soit appliqué, dans l'architecture. Le troisième abbé fait du monastère un vrai monastère cénobitique où tout est partagé.

La *Vita*, rédigée peu après la mort d'Oyend, raconte donc tout à la fois la vie des abbés, la règle et l'Histoire des monastères du Jura depuis leur fondation jusqu'au moment de l'écriture. Plus, même, le texte laisse une place importante à différentes figures de la communauté autres que les protagonistes. Plusieurs moines, parfois nommés, deviennent les héros de quelques chapitres et vivent, pour certains, une petite histoire

presque totalement détachée de celle de leurs abbés. C'est le cas d'un vieux moine qui vient contester, sous l'influence du diable, l'autorité de Romain (chap. 27 à 34), de Sabinien, diacre tourmenté par des visions démoniaques puis par le diable sous forme de serpent (chap. 52 à 58), d'un moine qui pratique une ascèse excessive (chap. 71 à 78), de Datif qui s'enfuit jusqu'à Tours puis revient (chap. 87 à 91). Hors de la communauté, à Rome, Agrippin fait aussi l'objet d'un récit inséré (chap. 96 à 109) et est le protagoniste de péripéties bien développées qui pourraient faire l'objet d'une histoire séparée. En dehors de ces petits récits enclavés dans le récit principal, un certain nombre de moines sont désignés par leur nom (Maxence⁷², Pallade⁷³, Antidiolo⁷⁴, Valentin⁷⁵), ce qui donne à voir la foule de ces moines de manière vivante et complexe.

La *Vita* est donc un portrait de la communauté monastique du Jura, dans toute sa diversité, son Histoire par les hommes depuis son origine. Le triptyque devient alors une sorte de petite monographie où s'écrit l'histoire d'une dynastie encore vivante, avec l'établissement de son autorité, son évolution, ses contestations et les vertus qui lui permettent de s'implanter puis de se maintenir. S'agissant, comme nous l'avons dit, d'un lieu dont l'habitation par les moines a constitué une sorte de re-création, ce sont comme des petites *Annales* de la cité monastique du Jura que proposent les *Vies*.

La *Vie des Abbés d'Agaune* va encore plus loin dans le processus de transformation de la *Vie* en *Chronique* sur le monastère⁷⁶. En effet, le sujet du texte est, avant tout, le récit de la fondation du monastère. La double intention, parler des premiers abbés et de la fondation, est annoncée dès le prologue⁷⁷ et les deux visées sont placées sur un pied d'égalité, signe que la *Vie* identifie la figure du saint avec celle de sa communauté.

⁷² V.Patr.Iur. 33.

⁷³ V.Patr.Iur. 43-44.

⁷⁴ V.Patr.Iur. 163.

⁷⁵ V.Patr.Iur. 165.

⁷⁶ Sur l'Histoire d'Agaune, plus largement, voir Helvétius, 2015.

⁷⁷ V.Abb.Acaun. prol. : *Quam ob rem uitam sanctorum abbatum Hymnemodi, Ambrosii et Achiui, qui suspiciendae congregationi Acaunensis monasterii eximie praefuerunt, uel qualiter ipsum monasterium fuerit institutum, piae caritatis recordatione suadente, unigeniti verbi Domini hac dei nostri Iesu Christi opitulante suffragio, stili famulantis officio huic paginae credidi inserendam.* (C'est pourquoi, poussé par le souvenir de leur pieuse affection et avec l'aide secourable du verbe, fils unique, notre Seigneur et notre Dieu, Jésus-Christ, j'ai estimé, en offrant les services de ma plume, devoir confier à cet ouvrage la vie des saints abbés Hymnemode, Ambroise et Achivus qui, dans la prise en charge de la congrégation naissante du monastère d'Agaune, s'illustrèrent par leur autorité, et j'ai pensé devoir également exposer de quelle façon le monastère lui-même fut fondé.)

En effet, après un début d'ordre biographique qui narre les premières années dans la vie monastique et les premiers miracles d'Hymnémode (chap. 1 et 2), le thème du récit se transforme et se concentre sur la création de l'abbaye d'Agaune. La décision, ce qui est un cas unique dans les Vies de notre corpus, ne vient pas du saint, mais du roi Sigismond – conseillé par l'évêque de Genève Maxime – pour effacer le fait qu'il ait été arien avant sa conversion au catholicisme. Tout le chapitre 3 est alors consacré au choix du lieu pour l'abbaye, meilleure façon d'honorer l'endroit où sont morts les martyrs d'Agaune. Ici peut clairement se lire une fonction de réinvestissement de l'Histoire, par l'historiographie chrétienne ; le roi permet dans ce cas le passage de l'un à l'autre, en raison de sa piété.

La suite de la *Vita* suit alors Hymnémode, choisi pour devenir le premier abbé, dans son voyage de Lyon à Agaune, et aboutit à la formation de la communauté sous sa direction, marquée par l'instauration de la règle. La partie biographique sur le saint s'arrête cependant là, sans qu'aucun détail personnel n'apparaisse plus.

Les Vies des deux abbés suivants sont encore plus brèves. Le successeur d'Hymnémode, Ambroise, déjà évoqué auparavant, ne reçoit pas de récit des origines et tout le reste de son existence est concentré et sans détails. Le lecteur apprend seulement des éléments topiques dans une Vie de saint : que sa vocation monastique a dépassé sa vocation cléricale et qu'il est un très bon abbé. Il est surtout mentionné en tant qu'il participe à l'Histoire du monastère. L'hagiographe souligne qu'Agaune rayonne sous sa direction et place dans sa bouche un petit sermon à ses moines sur les bienfaits de l'émulation :

Nous devons rivaliser de bons offices et, tout en restant éveillés aussi bien spirituellement que physiquement, nous devons bannir la jalousie, exposer ouvertement nos attentes et nous aider les uns les autres avec toute notre énergie, par de bons offices, des actes ou par tout autre moyen. Cela, afin d'accroître constamment parmi les frères la grâce de la vie communautaire et de n'écarter personne de sa sainte mission par peur d'un danger⁷⁸.

⁷⁸ V.Abb.Acaun. 8 : *Debemus certare officiis, et tam animo quam corpore uigilantes, exclusa inuidia, in medio utilitates exponere et adiumentus alteri ferre studio, officiis et operibus uel quolibet modo, ut inter fratres societatis semper gratia augeatur, nec quisquam ab officio sancto terrore periculi subtrahatur.*

La Vie du troisième abbé, Achivus, est légèrement plus développée que celle d'Ambroise car l'hagiographe l'a connu personnellement, mais reste rapide. L'auteur présente sa vocation, qui s'oppose à ses parents, puis son portrait moral, sous la forme du récit de ses habitudes et d'un petit catalogue de vertus. La mention, à la toute fin du texte, du successeur d'Achivus, Tranquillus, souligne que le texte s'intéresse avant tout à l'Histoire de la communauté et à la succession à la fonction d'abbé : « Ensuite, pour succéder à sa mansuétude, Tranquillus fut choisi par la divine providence, avec le soutien de Probus⁷⁹. » L'auteur achève son récit par ce qui prend plutôt la forme d'un hommage personnel, des épitaphes versifiées en l'honneur de Tranquillus et Achivus, la deuxième comportant une anagramme.

Par cette fin qui n'est pas classique, l'hagiographe appelle à continuer son œuvre en ajoutant la Vie des abbés suivants, ce qui sera en partie fait puisque la *Vie des abbés d'Agaune* a été conservée avec un complément : une Vie poétique de Probus, autre figure importante des premiers temps du monastère. L'existence de ce rassemblement de textes laisse penser que l'objet du groupement était l'Histoire de l'abbaye par ses grands hommes plus que celle des hommes qui se trouvent être importants pour l'abbaye. Dans ce cas, isolé dans notre corpus, la dimension de substitution/création d'une tradition historique est manifeste, mais les observations précédentes laissent supposer qu'elle est implicite dans une bonne partie des Vies mettant en jeu des communautés.

II. 2. 2. Un goût naissant pour les saints anciens : vers une « archéologie » de la présence chrétienne

Hors du monde monastique, la deuxième moitié du VI^e siècle voit naître un intérêt pour des figures de sainteté plus anciennes. En effet, comme nous l'avons exposé dans le chapitre 3 de la première Partie⁸⁰, la plupart des Vies ont pour héros un contemporain de l'hagiographe ou du commanditaire. Ce sont des saints proches dans le temps, sur lesquels il est possible de recueillir des témoignages directs ou peu médiés, et dont la rédaction s'inscrit dans un contexte de « promotion » de la figure sainte, qui n'est pas forcément connue de tous en dehors du cercle des témoins de ses vertus.

⁷⁹ V.Abb.Acaun. 10 : *Denique mansuetudine eius Tranquillum successorem cum Probi solacio electio divina prouidit.*

⁸⁰ Chapitre 3 (II. 1).

Vers la fin du VI^e siècle, hors réécritures de Vies plus précoces, apparaissent des Vies de saints qui ont vécu longtemps avant le moment de la rédaction. C'est le cas de la *Vie d'Hilaire de Poitiers* (c. 315-367) écrite deux siècles plus tard par Venance Fortunat (vers 568), de la *Vie de Marcel* et de la *Vie de Seurin de Bordeaux* (IV^e siècle) du même auteur, de la *Vie de Marcellin d'Embrun* (mort en 374) et écrite dans la deuxième moitié du VI^e siècle, de la *Vie de Mitre d'Aix* (mort en 466) également de la deuxième moitié du siècle, de la *Vie de Maxime de Riez* (mort avant 462) écrite par Dynamius vers 585 et de la *Vie d'Amâtre d'Auxerre* (mort en 418) écrite par Etienne à la toute fin du VI^e siècle.

Si, bien évidemment, il aurait été difficile d'écrire des Vies de saints lointains dans le temps auparavant puisque les Églises locales étaient parfois récentes et pouvaient manquer de figures anciennes d'évêques, cela constitue cependant un choix de la fin du siècle puisqu'il y aurait pu n'exister que des Vies de saints semi-contemporains. Or, élément supplémentaire à verser au dossier, au moins quatre de ces Vies (Hilaire, Marcel, Maxime, Amâtre) sont des commandes de l'évêque du moment⁸¹ et doivent donc correspondre à des nécessités pastorales ou ecclésiales particulières, et non plus à la volonté d'individus proches des saints de « promouvoir » un personnage qu'ils ont bien connu. Le cas d'Hilaire peut cependant être différent des trois autres : en effet Hilaire n'a très probablement aucunement besoin d'une « promotion » par une Vie, car il est l'une des grandes figures de l'Église, mais c'est sans doute moins sûr pour les trois autres. Il est possible qu'ils aient été déjà parfaitement identifiés comme saints dans leur région, mais, si tel n'est pas le cas (ou pas suffisamment aux yeux de l'évêque), la Vie peut aussi prendre une dimension de « promotion ».

Le choix de ces figures anciennes marque un désir de revenir aux premiers temps du diocèse, phénomène qui se fait aussi dans le même temps au moyen de la rédaction de Passions. Marcellin d'Embrun, en particulier, fait retourner son lecteur au moment de l'évangélisation des campagnes gauloises, donc à une époque qui peut paraître lointaine et qui trace un parallèle avec d'autres figures anciennes connues comme Martin. Marcellin, de plus, est le premier évêque de la cité d'Embrun⁸², ce qui fait du texte un véritable retour aux sources.

À l'intérieur de la *Vie de Geneviève* se trouve une brève d'un projet similaire à propos de la figure de Denis, également premier pasteur de Paris. La sainte, qui a pour lui

⁸¹ Sur l'évêque et la création du territoire du diocèse au Moyen Âge, voir Mazel, 2016. Plus précisément sur le nord de la Gaule, voir Mériaux, 2003.

⁸² Pécout, 2023.

une grande dévotion, veut faire bâtir une basilique sur le lieu où il repose. C'est alors l'occasion pour l'hagiographe de proposer une brève digression sur la lignée épiscopale dont le saint est issu.

Il m'est absolument impossible de donner un aperçu complet de la profonde vénération et de l'amour qu'elle porta au village de Catulacum, où saint Denis mourut et fut enterré. À l'évidence, saint Denis fut le premier évêque de la cité des Parisiens et ses persécuteurs lui firent rendre le témoignage suprême à quatre milles de cette cité ; d'après ce que j'ai appris de la tradition des anciens et du récit de sa passion, il fut ordonné évêque à Rome par saint Clément, fils dans le baptême de l'apôtre saint Pierre, qui l'envoya dans cette province. L'histoire nous enseigne que le premier évêque de Rome fut Lin, le second Clet, tous deux ordonnés par l'apôtre saint Pierre pour assumer, comme cela fut écrit, le soin de l'épiscopat, cependant que saint Pierre remplirait la charge de l'apostolat ; quant au troisième, ce fut Clément que Pierre établit lui-même dans sa chaire quelques jours avant sa passion ; bien plus, il décrivit à loisir la confrontation que l'apôtre saint Pierre eut à Césarée avec le mage Simon, et les signes et miracles qu'il manifesta partout. Après ce développement sur saint Clément, successeur de l'apôtre, et sur saint Denis que le même Clément envoya, revenons donc à notre propos⁸³.

L'auteur fait remonter la chaîne d'ordinations à l'apôtre Pierre lui-même, le premier évêque de Rome et le père de l'Église. Il place les évêques de Paris dans sa suite directe, ce qui donne au diocèse une ancienneté importante, donc une certaine gloire et influence et peut constituer une clé de lecture pour la commande par des évêques des autres Vies, et plus largement pour le choix de saints anciens.

⁸³ V.Gen. 17 : *Quanta ueneratione et amore dilexit Catulacensem uicum, in quo sanctus Dionisius et passus est et sepultus, nequaquam comprehendere queo. Utique sanctus Dionisius primus episcopus ciuitatis Pariseorum fuit, a persecutoribus in quarto ab eadem urbem miliario martirium consummauit ; ut conperi | iuxta tradicionem seniorum uel relationem passionis sue, a sancto Clemente, filio in baptismo sancti Petri apostoli, Romae episcopus ordinatus et in hac prouincial ab eo directus est. Docet nos leccio, quod primus episcopus Rome Linus, secundus Cletus fuit, utrique a sancto Petro apostolo ordinati, quatenus illi, sicut scriptum est, episcopatus curam gererent, porro sanctus Petrus apostolatus impleret officium ; tercius uero Clemens, quem ante dies aliquod passionis suae in sua ipse cathedra conlocauit, quin etiam certamen sancti Petri apostoli in Cessarea gestum cum Simone Mago et uirtutes ac mirabilia passim a sancto Petro gesta plane discripsit. Ergo quia de sancto Clemente successore predicti apostoli ac de sancto Dionisio ab eodem distinctum disserui, ad propositum reuertamus.*

Sans revenir au tout premier évêque d'Auxerre, c'est en effet un projet similaire qui semble animer Aunaire quand il commande, en plus de la réécriture versifiée de la *Vie de Germain*, la *Vie d'Amâtre*. En demandant une vie du prédécesseur de Germain, l'évêque fait remonter à une époque plus ancienne le rayonnement de l'Église auxerroise qu'il entend doter, par ces deux nouvelles hagiographies, d'une popularité par ses saints.

La *Vita Amatoris* confirme que le projet du commanditaire a pu être de combler avec gloire un manque dans l'Histoire du diocèse⁸⁴. En effet, la Vie, qui ne peut s'appuyer sur des témoignages directs, œuvre à reconstituer un passé qui semble tenir, en partie, d'une vision idéalisée de l'époque romaine. La description du mariage d'Amâtre et Marthe, en particulier, se veut très traditionnelle. L'hagiographe, Étienne, s'attarde longuement, du moins pour une *Vita*, texte dans lequel on trouve rarement des descriptions de beaux vêtements, sur la tenue de la fiancée qui comporte tous les détails des robes de noces de la période classique romaine. De même, Rome, à la fin, est désignée par la périphrase classique « cité romuléenne⁸⁵ ».

Étienne s'attache aussi à créer une vision du monde chrétien gaulois la plus ancienne possible en rapprochant Amâtre de Martin, l'apôtre des Gaules. Il fait, en effet, combattre le protagoniste de son texte contre les démons de l'île de Gallinaria⁸⁶, celle

⁸⁴ Sur le zèle d'Aunaire à développer le culte des saints auxerrois, par les textes et l'architecture, voir Picard, 1976.

⁸⁵ V.Amat. 33 : *Romuleae [...] ciuitati*.

⁸⁶ V.Amat. 13 : *Post haec, non post multi temporis curricula, Auxentius, orthodoxe fidei inimicus, coepit S. Martinum insequi, et multas ei ingerere molestias, ita ut eum ad capitale inquireret periculum. Tunc ille, quoniam diuina praecepta non ignorabat, quibus concessum est propter exardescentem persecutionis rabiem de ciuitate in ciuitatem transire; de loco in quo fuerat, ad insulam quae Gallinaria nuncupatur commigrauit: in qua Beelzebub princeps daemoniorum, exclusis habitatoribus, cum militibus suis conregnabat. Sed statim ut uir Dei pedem illuc attulit, praesentiam ejus sufferre non ualens, locum a se possessum deseruit. Egressus est igitur, a praefati uiri praesentia seclusus, cum ululatibus nimis atque fragoribus; et ad locum se cum uniuersis comitibus suis, qui appellatus est Altricus, recepit. [...] Hoc S. Amator comperiens, quadam die illius viae iter arripuit. [...] Tunc daemones, uoce magna clamantes, dicebant: Cur nos et hic, famule Dei Amator, persequeris? cur nos non licet in quolibet loco quiescere? Huc nos Martinus de domiciliis nostris pepulit, et a nostris liminibus effugauit: nunc etiam Amator a peregrinis nuper locis possessis excludit.* (Ensuite, peu de temps après, Auxence, ennemi de la foi orthodoxe, commença à persécuter saint Martin et à lui porter de nombreux coups à tel point qu'il requerrait contre lui la peine capitale. Alors le bienheureux, puisqu'il n'ignorait pas les commandements divins qui conseillent d'aller de cité en cité pour fuir la rage brûlante de la persécution, partit du lieu où il était vers une île du nom de Gallinaria. Là, Belzébuth, le prince des démons, avait chassé les habitants et régnait en maître avec ses soldats. Mais, aussitôt que l'homme de Dieu eut posé le pied en cet endroit, le démon ne put supporter sa présence et quitta le lieu dont il avait pris possession. Il partit donc, s'écartant de la présence de l'homme surnommé, avec des cris et des fracas excessifs, et il se rendit avec tous ses compagnons dans un lieu qui est appelé Altricus. [...] Là, comme saint Amâtre avait appris leur venue, il se dirigea vers eux un jour. [...] Alors les démons, d'une voix forte, crièrent : Pourquoi nous poursuis-tu ici, Amâtre, serviteur de Dieu ? Pourquoi ne nous laisses-tu pas tranquilles dans le lieu de notre choix ? Là-bas, Martin nous a chassés de notre domicile et fait fuir de nos maisons. Maintenant, Amâtre nous bannit des lieux étrangers dans lesquels nous nous sommes récemment installés).

précisément où le héros de Sulpice Sévère s'est retiré après les persécutions des ariens, celle aussi où, selon Venance Fortunat, Hilaire de Poitiers aurait séjourné un temps.

La Vie s'attarde également sur la lignée épiscopale, en nommant les prédécesseurs d'Amâtre, ce qui permet de donner à voir toute l'histoire du diocèse d'Auxerre depuis des périodes plus reculées : Valérien, qui consacre Amâtre et Marthe au lieu de les marier, Ellade qui lui succède⁸⁷. Le texte s'arrête aussi sur la succession du protagoniste, son choix de Germain. La première interaction entre les deux hommes est à propos d'un arbre sacré pour les païens qu'Amâtre désire faire abattre, ce à quoi s'oppose le gouverneur Germain⁸⁸. Ce conflit, lui encore, s'appuie sur un fort modèle martinien puisque c'est à propos d'un arbre vénéré par des villageois que Martin accomplit son premier acte d'évangélisation dans sa *Vita*.

Malgré ce désaccord, c'est bien lui qu'il choisit comme successeur plus tard⁸⁹. La conscience qu'a le saint que ce jeune homme, qui n'est même pas clerc, sera le meilleur choix participe aussi à la construction de sa sainteté. En effet, par sa capacité à identifier un futur saint, qui est la figure auxerroise la plus célèbre et l'objet de la première Vie sur une figure du diocèse, il se pose en membre actif de la construction de l'Église locale. Cet intérêt pour l'évêque d'avant et l'évêque d'après est un ajout de la *Vie d'Amâtre* par rapport à la *Vie de Germain* de Constance, mais on le retrouve ensuite dans la Vie interpolée du VII^e siècle, signe du goût croissant pour l'inscription de l'Histoire diocésaine dans le texte hagiographique.

La *Vita Amatoris* se conclut par une exaltation de la gloire d'Auxerre :

Ô cité vraiment méritante et glorieuse, qu'illustre aux yeux du monde sa descendance nombreuse ! Toutes les cités ou presque bénéficient du droit de patronage, toi, tu le distribues. Elles sont guidées par un secours étranger, alors que toi, ce n'est pas seulement pour ta propre sûreté que tu as enfanté un rempart jumeau, mais bien pour le monde. Amâtre, au midi, fournit des semences de santé, Germain, à

⁸⁷ V.Amat. 7 : *S. Eladium Episcopum, qui beatissimo Valeriano successerat* (le saint évêque Ellade, qui avait succédé au très bienheureux Valérien).

⁸⁸ V.Amat. 24.

⁸⁹ V.Amat. 29 : *non est alter qui regimen sanctæ Ecclesiæ suscipiat, nisi illustrissimus Germanus, sicut mihi Dominus meus reuelare dignatus est* (Il n'y a personne d'autre qui puisse assumer la direction de la sainte Église hormis le très illustre Germain, ainsi que le Seigneur mon Dieu a bien voulu me le révéler.)

l'occident toujours, distribue le secours de la guérison. D'un côté te vient, ville qui a engendré tant de martyrs, la plénitude du salut, de l'autre l'abondance des fruits. Je dirais que tu n'es pas inférieure à la cité de Romulus, car si là-bas le peuple triomphe grâce aux bienfaits des Apôtres Pierre et Paul, ici il est dirigé par le secours d'Amâtre et de Germain ; là-bas il brille par sa connaissance des amis du Christ, ici par celle de ses humbles et fidèles serviteurs. Sois donc assidue à leurs tombeaux très saints, et acquitte-toi de l'office avec gratitude, toi qui as mérité d'être décorée de titres si grands et si beaux. Jour et nuit, d'un cœur sincère, célèbre les services religieux, là où se manifestent plus clairement les formes variées de guérison. Il est impossible de les énumérer en détail, car il est plus facile de connaître par leur nom les vagues de la mer sans limites ou les sables du rivage que de passer en revue, avec notre langue de mortel, le développement des miracles d'Amâtre et de Germain. Car c'est par eux et en eux qu'agit l'indivisible Trinité, à qui est l'honneur et la gloire pour les siècles des siècles. Amen⁹⁰.

Les deux saints auxerrois sont comparés aux apôtres Pierre et Paul, Auxerre est comparée à Rome, la ville au centre du monde chrétien, et de ce fait son histoire chrétienne se coule dans la grande Histoire sainte des temps chrétiens. La Vie, par cette conclusion, est une ode à la cité et au diocèse, à qui l'hagiographe s'adresse. Ce passage à la deuxième personne où la deuxième personne est la ville et non le saint, le lecteur ou le Christ comme dans les autres Vies est révélateur : il s'agit d'un texte écrit avant tout pour le rayonnement d'Auxerre par ses saints et la commande identifie alors très clairement l'écriture d'une Vie comme un moyen jugé sans doute particulièrement

⁹⁰ V. Amat. 33 : *O uere digna ac praeclara ciuitas quae suis est foecunditatibus mundo praelata! Omnes pene ciuitates patronatus iura accipiunt, tu largiris: illae alieno reguntur ac stabiliuntur auxilio, tu non solum tuae firmitati geminum protulisti munimen, uerum etiam mundo. Amator Australibus sanitatum semina subministrat, Germanus Occidentalibus sospitatis semper largitur auxilium. Hinc tibi urbs, tantorum Martyrum genitrix, incolumitatis copia, inde fructuum opulentia ministratur. Non imparem te Romuleae asseram ciuitati: siquidem ibi Petri & Pauli Apostolorum beneficio triumphat populus, hic Amatoris Germanique auxiliis gubernatur: ibi amicorum Christi notitia praemicat, hic fidelium seruulorum. Insiste ergo frequens sacratissimis tumultis, & officium grata mente exsolue, quae meruisti tantis ac talibus titulis exornari. Illic die noctuque sinceri cordis excubias celebra, ubi multifariae sanitatum formae euidentiis declarantur: quarum impossibile est uocabula speciatim retexere, quia facilius est immensi maris fluctus uel littoris arenas nominatim deprehendere, quam mirabilium profectus Amatoris Germaniue mortali lingua percurrere. Haec autem per eos & in eis operatur indiuidua Trinitas, cui est honor & gloria in secula seculorum. Amen.*

efficace de promouvoir non pas tant un saint qu'une ville, une communauté ou un espace particulier.

Le même type d'émulation entre la cité du saint et le reste se retrouve au tout début de la *Vie de Mitre d'Aix*, à plus petite échelle géographique cependant :

De nombreuses cités de Gaule se réjouissent de leurs propres martyrs et leurs citoyens sont glorifiés par leur intercession. Ainsi, en effet, la cité d'Arles, sur chacune des rives du fleuve est honorée par le trophée du sang et du corps de saint Genès, ainsi la glorieuse victoire de saint Victor garde par une pieuse dévotion le port de Marseille et, parce qu'il est trop long d'énumérer les martyrs de chaque ville, nous parlons de la gloire de ceux des villes dont nous nous réjouissons d'être les voisins. Ces deux cités illustres ont offert des victimes dignes de Dieu parmi leurs citoyens, afin qu'ils secourent par leurs prières les générations suivantes, qu'ils les éduquent par leur exemple, qu'ils les protègent par leurs reliques. Entre ces magnifiques luminaires urbains, à leur frontière, la cité d'Aix présente en sacrifice au Christ son saint confesseur Mitre, lui qui, par ses mérites, au jugement de Dieu, doit être glorifié comme l'égal des martyrs, de telle sorte que son peuple soit secouru par une intercession de pas moindre importance. Donc nous offrons à nos descendants ses actes rapportés grâce au récit des anciens et méritant d'être transmis avec dévotion afin d'aviver leur foi plus intensément et pour qu'ils apprennent que le martyre est généralement ainsi : le sang n'est pas versé mais on est tué par le monde⁹¹.

Il s'agit cette fois de faire rivaliser Aix avec Arles, cité largement ornée par des figures de sainteté et siège du métropolitain, et Marseille. Le fait que Mitre soit peut-être

⁹¹ V.Mitr. 1 : *Multae Galliae urbes propriis martyribus gaudent et cives eorum suffragio gloriantur. Sic namque Arelatensis ciuitas utraque ripa fluminis sancti Genesi tropaeo decoratur cruoris et corporis ; sic portum Massiliensem sancti Victoris gloriosa uictoria pia deuotione custodit; et quia longum est singularum urbium martyres enarrare, quarum uicinia gaudemus, gloriam praedicamus. Hae ergo duae praecipuae ciuitates & ex ciuium suorum populis dignas Deo hostias obtulerunt, ut in posterum transmissam generationem orationibus adiuuarent, exemplo docerent, reliquiis custodirent. Inter haec magnifica urbium luminaria eorum confinis Aquinsium ciuitas Christo in sacrificium sanctum Mytriam suum porrigit confessorem qui meritis suis ita apud diuinam censuram martyrum contubernio gloriatur, ut plebs eius non inferiore intercessionis suffragio adiuuetur. Huius ergo actus seniorum relatione compertos ac deuotione relegendos posteris damus ut eorum fidem uiuacius excitemus, et discant hoc generale martyrium, ubi non sanguis funditur sed saeculum iugulatur*

un saint inventé souligne d'autant plus l'artificialité littéraire de certaines de ces Vies de saints éloignés dans le temps et l'importance qu'y jouent les enjeux de rayonnement diocésain ; dans le cas d'un diocèse qui peinerait à affirmer sa place, une Vie devient un moyen de se promouvoir. En offrant cela à « nos descendants » l'évêque réactive le thème historique bien connu du cadeau à la postérité⁹² que l'auteur fait en immortalisant un personnage ou une période : ici encore il s'agit bien, grâce à la Vie, de faire entrer Aix dans la grande Histoire.

À partir du VI^e siècle, en particulier, une partie non négligeable des Vies accordent donc une place importante à des éléments qui relèvent de l'Histoire collective de la communauté, monastique ou diocésaine, au cœur du récit de la Vie du saint. À travers une ou plusieurs figures, il s'agit de retracer la chronique d'un groupe que les protagonistes des Vies ont contribué à constituer en tant qu'abbés ou évêques. En remontant aux sources, en usant de parallèles avec d'autres figures anciennes, les Vies sont un moyen d'appuyer une quête de gloire, de reconnaissance ou d'influence par l'ancienneté et le nombre de saints pour les communautés qui le désirent, d'où la multiplication des commandes et le succès du genre qui peut offrir des racines lointaines et une épaisseur de tradition historique à une ville ou une communauté.

III. Une société des saints

III. 1. Des Vies parallèles

III. 1. 1. La comparaison

La vision d'un monde changé par la sainteté, dans sa représentation du temps ou de l'espace, prend place aussi dans la façon de dépeindre les relations interpersonnelles. En effet, le héros de la Vie est loin d'être le seul à être qualifié de saint ou de bienheureux dans le texte. Il y a une multiplication des figures de sainteté au sein d'une même Vie, au point que le texte peut être une vie de saints autour d'un saint, qui en constitue le paradigme ou le point focal.

⁹² Il s'agit d'un *topos* des préfaces historiques (Janson, 1964, p. 149).

Tous ces passages où d'autres bienheureux sont évoqués sont autant de moments qui donnent lieu à des assimilations et mises en parallèle, ce qui correspond au dernier *topos* codifié de l'éloge et de la biographie classique, dont nous n'avons pas parlé dans la deuxième partie, du fait de son statut quelque peu particulier⁹³. En effet, la comparaison est une brique du texte qui n'appartient pas strictement à la structure narrative puisqu'elle est en dehors de la progression biographique et souvent, par conséquent, placée vers la fin, après le récit.

Si des comparaisons se retrouvent dans de nombreux textes, c'est Plutarque qui met le plus en valeur cette rubrique en rassemblant ses Vies deux à deux, pour en faire des Vies parallèles, et en rapprochant, en conclusion de chaque couple de textes, les caractères et actions des protagonistes pour en distinguer les ressemblances et les différences.

Les *Vitae sanctorum* ne présentent pas de passages qui correspondent absolument à une comparaison codifiée. Même les Vies multiples ne possèdent pas de sections consacrées à une mise en regard des différents saints évoqués. Elles proposent, en revanche, une foule de petits parallèles, plus ou moins explicites, entre le héros et d'autres figures de sainteté avec lesquelles il entretient différents types de rapports que nous nous allons évoquer dans les pages suivantes.

III. 1. 2. Des duos d'égaux

Les passages qui sont les plus proches des *synkriseis* classiques présentent des groupes, souvent des duos, de personnages qui fonctionnent comme des égaux en sainteté, ce qui correspond à leurs liens dans la société : frères et sœurs ou amis. Ce lien terrestre est ainsi redoublé puisque les personnes concernées deviennent aussi frères et sœurs dans le Christ, reconstruisant un nouveau modèle de parentèle qui est issu cette fois du compagnonage spirituel (ou prend cette dimension) et s'inscrit dans les préceptes évangéliques : « Car celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est pour moi un frère, une sœur, une mère⁹⁴ ».

Même si le texte ne porte le nom que d'un seul héros, dans les passages où son compagnon est présent, le modèle de sainteté est dédoublé, puisque les deux vivent selon

⁹³ Pernot, 1993.

⁹⁴ Mt 12, 50.

le même comportement saint. Ainsi, Honorat et son frère Venance pratiquent une saine émulation dans la sainteté, émulation qui aurait pu continuer plus longtemps si Venance n'était pas mort de maladie⁹⁵. De même, Romain de Blaye et Martin agissent de concert pour christianiser le centre-ouest de la Gaule⁹⁶. Sous la plume de Viventiole, les deux frères du Jura, Romain et Lupicin, se complètent parfaitement. Dès que le plus jeune rejoint son aîné dans le désert que constitue l'épaisse forêt, les futurs abbés font tout ensemble. L'hagiographe les compare à un couple chaste de jeunes oiseaux - colombes et tourterelles pour faire écho à l'offrande de Marie et Joseph lors de la présentation de Jésus au temple – et en fait les parents de tous les moines :

On ne pouvait douter, et l'événement le prouva, que dans cet humble nid, dans ce coin retiré du désert, tous deux, semblables à une paire de tourterelles ou à deux jeunes colombes, concevraient, par l'inspiration du Verbe divin, une descendance spirituelle, et distribueraient un peu partout, aux monastères et aux églises du Christ, le fruit de leur chaste enfantement⁹⁷.

Ils sont donc conjointement, dans une relation qui spiritualise et transcende le lien amical pour en faire une sorte de « famille spirituelle », les pères spirituels de leur communauté et, dans le même temps, s'entraident dans la direction des monastères en tenant compte de leur différence de caractère⁹⁸. La métaphore de la génération insiste sur le renouvellement des liens humains que veut proposer la Vie : la reproduction sexuée est remplacée par une plus pure, celles des hommes de Dieu travaillant ensemble à

⁹⁵ V.Hon. 9-10 Nous avons commenté le passage p. 680.

⁹⁶ II V.Rom.Blau 10 Nous avons déjà proposé un commentaire de la structure de ce passage p. 123-124.

⁹⁷ V.Patr.Iur. 12 : *futurum procul dubio, quod rei postea probavit euentus, ut in nidulo illo, hoc est secreto heremi, tamquam par turturum uel duo pulli columbarum, spiritalem subolem, diuini scilicet Verbi inspiratione conceptam, monasteriis ecclesiisque Christi casta parturitione diffunderent.*

⁹⁸ V.Patr.Iur. 17 : *Ambo etenim patres mutua necessariaque semet praeibant regendi gubernandique solertia. Nam ut beatus Romanus piissimus circa omnes et tranquillissimus erat, ita iste, et in corrigendis regendisque ceteris, et iam in semet, seuerior exsistebat. Romanus, inexpectata uenia, laedentibus pronus indulxit ; iste, ne iterata leuitate delinqueretur, uehementissime increpauit. Romanus tantum abstinentiae inponens fratribus quantum uoluntas animi posse dictabat ; Lupicinus uero formam sese in omnibus offerens, possibilia cuique cum Dei adiutorio refellere non sinebat.* (C'est que les deux Pères se surpassaient mutuellement par des qualités complémentaires et indispensables dans l'art de diriger et de gouverner. Car si le bienheureux Romain était très miséricordieux envers tous, d'un calme parfait, son frère était plus sévère, et pour corriger et diriger les autres, et d'abord envers lui-même. Romain, tout espoir de pardon fût-il perdu, usait spontanément d'indulgence envers les coupables ; l'autre, craignant que des peccadilles répétées n'aboutissent à la faute, blâmait avec beaucoup de vigueur. Romain n'imposait pas aux frères plus de privations que leur propre volonté ne pouvait en accepter ; Lupicin, lui, offrant son exemple à tous, ne permettait à personne de se soustraire à ce que l'aide de Dieu rend possible.)

l'installation de son royaume sur terre. C'est la même idée que retient Grégoire de Tours puisqu'il consacre aux saints du Jura l'une des trois Vies doubles de sa *Vie des Pères* : les deux frères sont indissociables, ils atteignent la sainteté ensemble.

Le même type de duo se retrouve dans la *Vie de Fulgence de Ruspe* : il s'agit de l'amitié et sainte émulation qui unit le héros à Félix. Les deux saints se connaissent depuis qu'ils sont tout jeunes⁹⁹. Dès l'arrivée de Fulgence dans le monastère de Félix, ils se disputent par humilité pour se confier la charge d'abbé :

Félix le reçut avec joie et se sachant bien inférieur à lui pour la vertu, il lui donna le titre et les pouvoirs d'abbé. Dans son amour de l'humilité, Fulgence se défend d'accepter la charge honorable qui lui est offerte, ce n'est qu'après bien des luttes qu'il se laissa faire violence par la charité de Félix et qu'avec l'agrément de toute la communauté, il consentit non sans peine à partager avec le bon moine la dignité d'abbé¹⁰⁰.

Comme Romain et Lupicin, ils savent aussi se partager les tâches en fonction de leurs talents¹⁰¹ : Fulgence, le plus intellectuel, enseigne, Félix, lui, se charge de la gestion matérielle, si bien qu'ils agissent à deux comme un seul homme¹⁰². Quand ce modèle

⁹⁹ V.Fulg. 5, 15 : *amicus eius ab adolescentia* (c'était son ami depuis l'adolescence).

¹⁰⁰ V.Fulg. 5, 15 : *Tunc igitur eum Felix abbas cum gaudio suscipiens imparemque se eius uirtutibus sciens et nomen et potestatem ei tradidit abbatibus. Ille, plenus studio humilitatis, excusat priuilegium potestatis et post multa certamina pietatis, ex consensu totius congregationis, passus uiolentiam caritatis uix consentit esse collega boni consortis.*

¹⁰¹ Ce qui est essentiel au bon fonctionnement d'un monastère et un critère qui permet de reconnaître un bon abbé dans plusieurs Vies. Par exemple, V.Patr.Iur. 17 : *Ambo etenim patres mutua necessariaque semet praeibant regendi gubernandique solertia. Nam ut beatus Romanus piissimus circa omnes et tranquillissimus erat, ita iste, et in corrigendis regendisque ceteris, et iam in semet, seuerior exsistebat. Romanus, inexpectata uenia, laudentibus pronus indulisit ; iste, ne iterata leuitate delinqueretur, uehementissime increpauit. Romanus tantum abstinentiae inponens fratribus quantum uoluntas animi posse dictabat ; Lupicinus uero formam sese in omnibus offerens, possibilita cuique cum Dei adiutorio refellere non sinebat.* (C'est que les deux Pères se surpassaient mutuellement par des qualités complémentaires et indispensables dans l'art de diriger et de gouverner. Car si le bienheureux Romain était très miséricordieux envers tous, d'un calme parfait, son frère était plus sévère, et pour corriger et diriger les autres, et d'abord envers lui-même. Romain, tout espoir de pardon fût-il perdu, usait spontanément d'indulgence envers les coupables ; l'autre, craignant que des peccadilles répétées n'aboutissent à la faute, blâmait avec beaucoup de vigueur. Romain n'imposait pas aux frères plus de privations que leur propre volonté ne pouvait en accepter ; Lupicin, lui, offrant son exemple à tous, ne permettait à personne de se soustraire à ce que l'aide de Dieu rend possible.)

¹⁰² V.Fulg. 5, 16 : *Vnus tamen eorum, beatus Fulgentius uidelicet, docendis fratribus peculiariter uacabat; alter in cotidiano ministerio sollicitus laborabat. Superuenientibus fratribus, unus uerbum Dei singulariter praedicabat, alter hospitalitatem diligenter praeparabat, hilariter offerebat. Nihil alter sine consensu alterius faciens, sed sic ambo ceteris imperantes, ut sub unius se regula crederent constitutos.* (L'un d'eux, cependant, le bienheureux Fulgence, avait pour mission d'instruire ses frères, l'autre avait à

d'abbatiate à deux têtes est forcé de se terminer à cause de la guerre, les deux amis ne se séparent pas : ils fuient ensemble, sont persécutés ensemble par un prêtre arien¹⁰³. Après cette épreuve, ils fondent un nouveau monastère, puis Fulgence quitte son ami quelque temps. Lorsque le héros de la Vie devient évêque, il invite Félix à venir s'installer près de lui, dans son monastère de Ruspe. Quand, après son exil, il revient vivre dans le monastère dirigé par son ami, il prend soin de ne recevoir aucun privilège et honneur dus à son statut épiscopal et demande toutes les autorisations nécessaires à son ami, comme un moine normal¹⁰⁴.

Plus proches encore, si cela est possible, sont Paterne et Scubilion, présentés comme un duo inséparable. Les deux amis quittent ensemble leur monastère d'Ensign pour devenir des moines errants et Scubilion, au début de leur périple, coupe son manteau en deux, pour en donner la moitié à son compagnon qu'il juge égal à lui en mérites bien que plus jeune¹⁰⁵. Ce *pallium* partagé s'inscrit dans toute l'imagerie hagiographique des vêtements donnés¹⁰⁶ et coupés (en particulier l'imagerie martinienne), il est la marque de l'égalité des saints qui se retrouvent pareillement vêtus. Ils combattent ensemble une secte païenne (chap. 5 et 6) avant d'être rattrapés par leur abbé qui désire leur retour au monastère (chap. 9). Si la venue de Généreux sépare un temps les deux moines, ils se rejoignent et continuent d'évangéliser ensemble la région. Le moment où leur proximité spirituelle est la plus forte est à la fin de leur vie : les deux amis, se sachant malades,

s'occuper des besoins matériels de chaque jour. Lorsque des frères venaient au monastère, l'un était spécialement chargé de leur prêcher la parole de Dieu, l'autre de leur procurer tout ce que réclamaient les lois d'une bonne hospitalité et il s'en acquittait d'un cœur joyeux. Ils ne faisaient rien sans le consentement l'un de l'autre et ils commandaient tous deux à leurs frères avec un si parfait accord que les religieux pouvaient se croire sous les ordres d'un seul supérieur.)

¹⁰³ V.Fulg. 6-7. Cf. Étude complète de la scène p. 699.

¹⁰⁴ V.Fulg. 27, 57 : *Et ne uideretur abbatibus Felicis aduentu suo minuere potestatem, imperandi monachos omnem sibi adimit uoluntarie facultatem, non suam, sed alterius uolens ipse quoque facere uoluntatem.*

Et qui adhuc monachus dispensationem susceperat fratrum, iam episcopus dominari noluit in proprio monasterio, sic sollicitè cauens ne Felicem contristaret abbatem, ut exhibens superuenientibus hospitalitatem, si quando uel multiplicari panem uel aliquid amplius exhibere necessitas expeditisset, abbatibus primo Felicis consilium requisisset. (Mais dans la crainte de paraître diminuer, par son arrivée dans le monastère, les pouvoirs de l'abbé Félix, il renonça volontairement et absolument au droit de commander aux religieux : il ne voulait pas suivre sa volonté mais celle d'un autre. Moine, il avait accepté de diriger ses frères, devenu évêque il se refusa à gouverner son propre monastère. Il redoutait si fort de manquer d'égards pour l'abbé Félix que s'il avait à recevoir des hôtes et qu'il fallût de toute nécessité se procurer une plus grande quantité de pain, augmenter les autres dépenses, il demandait d'abord l'avis de l'abbé Félix.)

¹⁰⁵ V.Pat. 4, 13 : *Tunc sanctus Scubilio licet esset senior, uidens beatum Paternum meritis honorandum, ad fratrem sibi coaequandum suum diuisit pallium.* (Alors saint Scubilion, bien qu'il fût plus âgé, voyant que le bienheureux Paterne devait être honoré pour ses mérites, divisa son manteau afin de rendre son frère égal à lui.)

¹⁰⁶ Sur la symbolique du vêtement, voir chapitre 8 (I. 3).

veulent se revoir une dernière fois. Ils meurent au même instant, sans avoir pu se retrouver, et sont enterrés ensemble :

Ainsi, alors l'homme de Dieu arrivait dans la trentième année de son épiscopat et qu'il désirait rendre visite à ses frères de Sesciacum¹⁰⁷ le lendemain de Pâques, il fut frappé de maladie. De même, saint Scubilion, au monastère de Maudane tomba malade. Ils se dirigèrent réciproquement l'un vers l'autre afin de se revoir avant de quitter le monde terrestre. Alors, ceux qui accompagnaient le bienheureux Scubilion le portèrent sur le chemin là où il rencontrerait son frère, mais il ne fut pas possible de lui faire traverser le bras de mer qui s'étendait devant eux pendant la nuit. Cependant, comme les saints se trouvaient à à peine trois miles l'un de l'autre, semblablement, pendant la nuit, le bienheureux Paterne et son frère avec lui, unis dans leur glorieux devenir, remarquables dans leur triomphe, envoyèrent leurs pieuses âmes vers le Christ depuis la terre jusqu'au sénat du ciel, dans un heureux voyage avec le chœur angélique.

L'évêque Lauton, qui était venu lui rendre visite là huit jours avant, formant un convoi funéraire, conduisit le bienheureux Paterne à la basilique de Sesciacum et, de même, l'évêque Lascivius conduisit saint Scubilion dans la même basilique. Les prélats, accompagnés l'un et l'autre d'un chœur harmonieux de psalmodiants, ne savaient pas qu'ils venaient au même endroit et les très saints hommes occupèrent le même jour semblablement par leur heureux transport le lieu de prière qu'ils avaient édifié, afin que même l'arrivée de la mort ne sépare pas ceux qu'une seule vie avait toujours unis. Et, pareillement, au même moment, l'un fut enterré avec l'autre, parce que l'un avait suivi l'autre sur le chemin de la vie. Ainsi, pleins d'amour pour notre rédempteur, unis dans le monde, ils accomplissent après leur mort des miracles de manière égale par leurs heureux mérites, eux qui vivent, intacts, par leurs bonnes œuvres, après le décès¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Actuellement Saint-Pair-sur-mer.

¹⁰⁸ V. Pat. 18 : *Igitur cum tertio decimo anno uir dei ageret in pontificatu, statim altero die paschae cum fratres Sesciaco uisitare cuperet in infirmitatem inruit: pariter autem sanctus Scubilio in Maudanense*

Venance Fortunat construit tout son récit sur un système de miroir. Il passe sans cesse de Paterne à Scubilion, intervertit les adjectifs *beatus* et *sanctus* utilisés pour les qualifier. Quand les saints meurent, la mise en symétrie continue, puisque deux évêques se chargent de déplacer les corps vers le même lieu au même moment. Le texte est, plus largement, saturé de terme d'équivalence et d'union : *pariter* (3 fois), *una cum*, *item*, *ipsam*, *utrique*, *eadem die*, *una uita*, *simul*, *uno momento*, *cum altero alter*, *alterum alter*, *aequaliter*. Le binôme inséparable dans la vie terrestre le devient dans la vie céleste puisque, comme les deux saints sont enterrés au même endroit, les miracles qu'ils obtiennent par leur intercession ne sont pas différenciés. La *Vie de Paterne* est aussi, en grande partie, une *Vie de Scubilion* ou, du moins, une *Vie de Paterne et Scubilion*.

Plus ponctuellement, Benoît partage ce même type de lien avec sa sœur Scholastique, religieuse, qu'il voit régulièrement.

Le ciel était alors d'une sérénité parfaite, sans un nuage. La religieuse, à ce refus de son frère, posa sur la table ses mains, les doigts entrelacés, et inclina la tête dans ses mains pour prier Dieu. Quand elle la releva, ce fut un éclat violent d'éclairs, tonnerre, pluie diluvienne, tant et si bien que ni le vénérable Benoît ni les frères qui l'accompagnaient ne pouvaient franchir le seuil du lieu où ils se trouvaient. La religieuse, en inclinant la tête dans ses mains, avait versé sur la table des fleuves de larmes par lesquels elle amena la sérénité du ciel à la pluie. Et ce ne fut pas un peu après sa prière que l'inondation s'ensuivit, mais la simultanéité fut telle de la prière et de l'inondation qu'au moment où elle leva la tête de la table, le tonnerre éclatait déjà. A l'instant même où la tête se leva, la pluie tomba. Alors l'homme de Dieu,

monasterio in infirmitate incidit. Dirigunt ad se inuicem, ut priusquam de saeculo discederent se uiderent. Tunc missi se obuiantes beatum Scubilionem in itinere commouent, ut fratri occurreret, sed brachio maris opposito non ualuit nocturno tempore transfretare. Attamen cum a se sancti fere tria milia spatia interessent, eadem nocte pariter beatus Paternus una cum sancto fratre suo glorioso proposito, nobili in triumpho, felici uiatico cum choro angelico in caelesti senatu de terrenis pias animas emiserunt ad Christum. Quem Lauto episcopus, qui ibidem ante dies octo ad uisitandum aduenerat, cum ad basilicam Sesciaco beatum Paternum deduceret inpendens exsequias, item Lasciuius episcopus sanctum Scubilionem ad basilicam ipsam deduceret, utrique concinente choro psallentium in unum nescientes pontifices conuenerunt et sanctissimi uiri orationis locum quem aedificauerant pariter eadem die occupauerunt felici sub transitu, ut nec mortis casus diuideret quos semper una uita coniunxit: ac simul uno momento cum altero alter sepultus est, cum et in peregrinatione alterum alter secutus est. Sic redemptori nostro amatori unico electi de saeculo meritis felicibus aequaliter occurrerunt miracula facientes post obitum, qui beatis operibus uiuunt integre post sepulchrum.

parmi les éclairs, les tonnerres et l'immense inondation de la pluie, voyant qu'il ne pouvait rentrer au monastère, commença à se plaindre, tout triste : « Que Dieu tout-puissant te pardonne, ma sœur ! Qu'est-ce que tu as fait là ? » Elle répondit : « Voilà ! Je t'ai prié, et tu n'as pas voulu m'écouter. J'ai prié mon Seigneur, et il m'a écouté. Maintenant donc, si tu peux, sors ! Laisse-moi, et rentre au monastère ». Mais lui ne pouvait sortir au-delà du toit. Il n'avait pas voulu rester de bon gré, il resta là de force. Et voilà comment ils passèrent toute la nuit à veiller, en se rassasiant mutuellement de saints propos sur la vie spirituelle. J'ai donc dit qu'il avait voulu quelque chose, mais sans résultat. Car si nous considérons la pensée de l'homme vénérable, évidemment il aurait souhaité que le beau temps qu'il avait eu pour descendre continuât, mais contre son désir, par la force de Dieu tout-puissant, il trouva un miracle suscité par le cœur d'une femme. Ce n'est pas étonnant qu'une femme en cette occasion ait été plus forte que lui : elle voulait voir plus longtemps son frère. Selon la parole de Jean, « Dieu est amour », et par un jugement tout à fait juste, elle fut plus puissante parce qu'elle aimait davantage¹⁰⁹.

La sœur, dans ce passage, égale en sainteté son frère puisqu'elle obtient un miracle contraire à la volonté de Benoît. Le seul élément qui fait qu'elle le dépasse tient dans la motivation de l'événement merveilleux qu'elle obtient : elle veut rester avec lui par

¹⁰⁹ Greg., Dial. II, 33 : *Tanta uero erat caeli serenitas, ut nulla in aere nubes appareret. Sanctimonialis autem femina, cum uerba fratris negantis audisset, insertas digitis manus super mensam posuit, et caput in manibus omnipotentem Dominum rogatura declinauit. Cumque leuaret de mensa caput, tanta coruscationis et tonitruui uirtus tantaque inundatio pluuiiae erupit, ut neque uenerabilis Benedictus, neque fratres qui cum eo aderant, extra loci limen quo consederant pedem mouere potuissent. Sanctimonialis quippe femina, caput in manibus declinans, lacrimarum fluuios in mensam fuderat, per quos serenitatem aeris ad pluuiam traxit. Nec paulo tardius post orationem inundatio illa secuta est, sed tanta fuit conuenientia orationis et inundationis, ut de mensa caput iam cum tonitruo leuaret, quatenus unum idemque esset momentum et leuare caput et pluuiam deponere. Tunc uir Dei inter coruscans et tonitruos atque ingentis pluuiiae inundationem uidens se ad monasterium non posse remeare, coepit conqueri contristatus, dicens : « Parcat tibi omnipotens Deus, soror. Quid est quod fecisti ? » Cui illa respondit : « Ecce te rogavi, et audire me noluisti. Rogavi Dominum meum, et audiuit me. Modo ergo, si potes, egredere, et me dimissa ad monasterium recede. » Ipse autem exire extra tectum non ualens, qui remanere sponte noluit, in loco mansit inuitus, sicque factum est ut totam noctem peruigilem ducerent, atque per sacra spiritalis uitae conloquia sese uicaria relatione satiarent. Qua de re dixi eum uoluisse aliquid, sed minime potuisse, quia, si uenerabilis uiri mentem aspiciamus, dubium non est quod eandem serenitatem uoluerit, in qua descenderat, permanere. Sed contra hoc quod uoluit, in uirtute omnipotentis Dei ex feminae pectore miraculum inuenit. Nec mirum quod plus illo femina, quae diu fratrem uidere cupiebat, in eodem tempore ualuit. Quia enim iuxta Iohannis uocem Deus caritas est, iusto ualde iudicio illa plus potuit, quae amplius amauit.*

amour, ce qui fait que Dieu l'exauce, et ce temps passé ensemble est saintement présenté : ils se nourrissent spirituellement. Benoît, en Scholastique, trouve donc son égale, qui peut prier Dieu pour ce qui est supérieur, l'Amour, même quand cela lui échappe.

Dans tous ces textes, le rôle du personnage miroir est ambigu : en un sens, il dédouble le saint en montrant une autre figure qui permet d'apprécier les vertus du héros, ou de corriger de potentielles limites de celui-ci, mais en même temps, comme dans le cas de Scholastique, ce dédoublement peut mettre en scène la réception même de la Vie : que Scholastique veut que Benoît reste par amour pour lui, que les saints veuillent mourir et reposer ensemble, un saint près d'un saint, sont autant d'éléments qui construisent la figure du lecteur idéal, qui, par la fréquentation du saint finira par lui ressembler, et par l'amour qu'il aura pour lui s'attachera à ses pas et bénéficiera de ses grâces spirituelles.

III. 1. 3. Des comparaisons avec les saints précédents

Si les Vies saintes conjointes avec des contemporains créent des parallèles en action, donnant à voir un dédoublement de la sainteté à l'échelle d'une scène ou d'une *Vita* en entier, des comparaisons plus nettes, qui tiennent cependant plus de l'équivalence, apparaissent ponctuellement dans les Vies, mettant en relation un saint du passé avec le héros du texte et situant ainsi les Vies dans une sorte d'histoire de la sainteté. Nous voulons parler ici, spécialement, des cas où le comparant est explicitement mentionné, et non quand il est juste suggéré par la reprise d'une structure narrative.

Parmi les parallèles qui reviennent, hors figures bibliques, se trouve celui avec Antoine, le moine du désert. Sa Vie est, en effet, le modèle des Vies de moines suivantes, on le retrouve mis en regard avec le héros du texte dans les Vies de Paul (durant la plupart du texte) et des Pères du Jura : Romain est « l'imitateur de l'antique Antoine¹¹⁰ » et Oyend partage sa constance de caractère¹¹¹ (qui est aussi celle de Martin). Cette comparaison, brève, reprend certaines des tonalités de la brique littéraire classique : les hagiographes mettent en concurrence leur héros avec la figure, admirée d'Antoine. Chez Jérôme, le rapport de force est évident, tout autant que le parallèle¹¹². Chez Viventiole, Antoine est un objet de comparaison de valeur, mais il est lointain dans le temps, *priscus* : les Pères du Jura, et en particulier Oyend qui introduit le cénobitisme pur à Condat, sont amenés à

¹¹⁰ V.Patr.Iur. 12 : *prisci imitator Antonii*.

¹¹¹ V.Patr.Iur. 168.

¹¹² Cf chapitre 2 (II. 1).

le dépasser, indiquant au passage que le modèle de sainteté posé par Antoine valait à son époque, mais que les temps actuels appellent d'autres figures de modèles. Par la comparaison d'un point, le caractère, se dresse une *synkrisis* de plus grande ampleur entre deux modèles monastiques. La comparaison avec Paul¹¹³ dans cette même *Vita* repose sur le même principe : Romain est l'équivalent de Paul mais occidentalisé, modèle que le monastère cénobitique finira par dépasser.

L'autre modèle le plus fréquent est Martin, cette fois plus cohérent dans son origine géographique et le type de sainteté qu'il illustre, explicitement mentionné dans beaucoup de Vies après le succès de l'œuvre de Sulpice Sévère, ce que nous avons abordé au chapitre 2 de la Partie 1. Le passage de tout le corpus qui s'approche le plus d'une *synkrisis* classique avec l'évêque de Tours se trouve sûrement dans la *Vie de Geneviève*, et il y associe Aignan d'Orléans :

Les très grands évêques Martin et Aignan reçurent force louanges en gage d'admiration pour leurs miracles, le premier pour avoir obtenu devant Worms un traité la veille du jour où il devait marcher sans armes au combat, la fureur des deux armées ayant diminué, le deuxième quand il mérita pour prix de ses prières, et avec l'appui des Goths, que la ville d'Orléans, encerclée par les troupes hunniques, ne périsse pas. Partant, n'est-il pas juste d'honorer Geneviève qui repoussa au loin de la même façon, par ses prières, les troupes dont on a parlé, évitant que Paris ne soit encerclée¹¹⁴ ?

Si le chapitre sert avant tout à proposer un éloge de Geneviève comme protectrice et patronne de Paris, il repose sur une mise en parallèle parfaite avec ses deux prédécesseurs saints. L'hagiographe commence par rappeler les hauts faits de chacun, sans parler de Geneviève. Martin, tout d'abord, a obtenu une victoire non sanglante par

¹¹³ V.Patr.Iur. 7 : *Cumque oportunitatem domicilii novus posceret hospes, repperit ab orientali parte sub radice saxosi montis, porrectis in orbitam ramis, densissimam abietem, quae patulis diffusa comis, uelut quondam palma Paulum, ita texit ista discipulum.* (Le nouvel hôte, cherchant une demeure répondant à ses vœux, trouva du côté de l'Orient, au pied d'une montagne rocheuse, un sapin très épais, écartant en cercle sa ramure et qui, déployant sa large chevelure, couvrit le disciple de Paul comme autrefois le palmier avait couvert Paul lui-même).

¹¹⁴ V.Gen. 14 : *Summi antestites Martinus et Annianus pro uirtutum suarum admiratione ualde laudati sunt, eo quod unus apud Vangionum ciuitatem post pridie in bello inhermis offerendus, utriusque exercitus seuitia sedata, foedus obtenuit, alter uero Aurilianorum urbem ab exercito Chunorum circumseptam, auxiliantibus Gotis, meritis orationum suarum, ne periret, promeruit. Porro Genuuefa nonne dignum est honorari, quae idem orationibus suis predictum exercitum, ne Parisius circumdaret, procul abegit ?*

ses prières à Worms (I V.Mart. 4), ce qui permet un parallèle avec la situation de Geneviève, dont la « victoire » n'a pas fait couler le sang non plus. Ensuite, l'auteur résume la geste d'Aignan, sauvant Orléans des Huns. Le parallèle avec la sainte est encore plus immédiat puisque les ennemis sont les mêmes, l'armée d'Attila. La comparaison, fortement suggérée, est explicitée à la fin du chapitre par une question rhétorique qui reprend les éléments importants des anecdotes précédentes et surtout la transformation de ce qui aurait pu être un combat terrestre en combat spirituel. Il y a donc un véritable petit passage de parallélisme, ici, avec une intention quelque peu détournée : hisser Geneviève, alors décriée par les parisiens, au niveau des figures encensées que sont Martin et Aignan et donc « autoriser » l'expérience de sainteté offerte par celle-ci du patronage spirituel de deux saints parfaitement reconnus.

Ces rapprochements explicites entre le héros de la Vie et un ou plusieurs saints du passé sont donc ponctuels et nettement plus brefs que les comparaisons classiques à la fin des éloges ou des Vies plutarquiennes, mais ils invitent le lecteur à faire lui-même le travail. En mentionnant ce que les protagonistes des *Vitae sanctorum* ont de commun avec Antoine, Aignan, Martin ou bien d'autres, les hagiographes suggèrent au destinataire de créer lui-même son couple de Vies parallèles en lisant les textes inspirateurs, ce qui vise un enrichissement du lecteur mis face à non pas une, mais une multiplicité de figures de sainteté qui se répondent et se complètent. La comparaison fonctionne donc sur un double axe : diachroniquement, elle invite à réfléchir sur le modèle de sainteté qui convient le mieux à chaque époque et à chaque lieu et propose une histoire évolutive de la sainteté où Dieu suscite les formes de sainteté qui servent ici et maintenant son dessein ; dans le cas de saints dont l'action est sujette à caution, la comparaison peut permettre d'« autoriser » le modèle et donc de le rendre pertinent. Sur le plan synchronique de la comparaison entre deux personnages de la même vie, le texte met en scène l'amour fraternel comme élément essentiel de la figure sainte, mais construit également en parallèle une modalité de sa réception : devenir le « frère » ou la « sœur » du saint par l'amour qu'on lui porte est s'assurer de l'abondance des grâces qu'il obtient.

III. 2. Un monde saturé de saints

Plus largement, au-delà de ces mises en parallèle assez strictes, c'est toute une société peuplée de saints que les Vies donnent à voir.

III. 2. 1. Les lignées de sainteté

Les mentors, prédécesseurs, disciples et successeurs qu'ont beaucoup de héros de Vies sont généralement décrits comme étant eux-mêmes des saints¹¹⁵. Cette sainteté de tous ceux qui entourent le saint dans le temps est nécessaire à la vision de la sainteté que donne le récit et à sa fonction protreptique. Comme nous l'avons déjà analysé auparavant¹¹⁶, les prédécesseurs jouent le rôle de parents spirituels des saints, dans un remplacement des parents humains, ce qui vient créer des familles spirituelles. Ils viennent également replacer le saint dans une lignée épiscopale ou monastique et deviennent les héritiers non seulement de leur mentor, mais aussi des mentors de celui-ci, ce qui les place dans l'Histoire sainte et fait d'eux les nouveaux prophètes, apôtres et martyrs.

Les successeurs contribuent, eux aussi, à la peinture de la lignée et de l'Histoire locale, mais ils sont aussi là encore des dédoublements du lecteur. En effet, dans la mesure où ils suivent le saint, apprennent de lui et le prennent pour modèle, ils invitent le destinataire du texte à en faire autant et à marcher dans les pas du Christ à travers le saint. Ainsi, le monde du lecteur, monde souvent violent et troublé, est en quelque sorte illuminé de l'intérieur par la présence de cet avant-goût du Royaume des Cieux que sont les saints qui déambulent parmi les hommes et dont on peut aisément se rapprocher par le pèlerinage ou la prière. Face à des temps souvent peu porteurs d'espérance pour l'avenir, les figures des saints manifestent que Dieu n'oublie pas son peuple et que l'Histoire contemporaine, aussi violente soit-elle, est encore une Histoire sacrée.

III. 2. 2. Un réseau de sainteté, au-delà des limites humaines

Car, au-delà de ces rapports de paternité ou de filiation spirituelle, c'est une large partie des contemporains croisés par le héros de la Vie qui sont saints. Ce sont des membres de leur famille, des amis, des collègues moines, prêtres ou évêques et des gens qu'ils croisent simplement.

¹¹⁵ Pour un aperçu sur les mentors, voir chapitre 5 (I. 3. 2). De même, sur les successeurs, voir chapitre 9 (II. 2).

¹¹⁶ Chapitre 5 (I. 3. 2).

Chapitre 11

Ces liens dépassent les frontières de l'espace et du temps. Pour les limites spatiales, en-dehors des lettres échangées qui expliquent matériellement les contacts lointains, certains saints peuvent être présentés comme si exceptionnels que, même de loin, on les connaît. C'est le cas de Geneviève, la parisienne avec Syméon le Stylite de Syrie.

Dans les régions de l'Orient vivait un saint, vigoureux contempteur du monde, appelé Syméon : il s'était installé quarante ans environ sur une colonne, là où la Syrie touche à la Cilicie, loin d'Antioche. On dit qu'il s'enquerrait de Geneviève avec empressement auprès des marchands qui allaient et venaient, qu'il la saluait même avec une révérence appuyée et réclamait qu'elle se souvienne de lui dans ses prières - c'est ce qu'on dit. Voici pour nous, chrétien ni fervent ni froid, un sujet d'admiration, que la science de Dieu permette aux serviteurs très fidèles du Christ, comme s'ils avaient l'intelligence du Seigneur en partage, de se reconnaître mutuellement par son truchement alors que tant de provinces les séparent¹¹⁷.

Si le passage est à la gloire de Geneviève puisque c'est Syméon qui l'admire, l'hagiographe présente le fait que le stylite la salue comme une capacité particulière des saints, de se reconnaître entre eux hors des limites. Il peint ainsi un réseau de sainteté qui ne connaît pas de frontières, tout en indiquant par le passage *apud nos* comment il faut lire la Vie : si un saint de l'autre bout du monde, et dont le modèle de sainteté est totalement différent de celui de la parisienne, reconnaît en Geneviève une égale, voire une sainte plus sainte que lui (*ueneratione profusa*), c'est le signe que tous ceux qui lisent la Vie doivent faire de même et humblement se mettre sous la protection de la sainte. La « communion des saints » dans le monde est à la fois le signe de leur élection divine et l'invitation à les honorer.

¹¹⁷ V.Gen. 27 : *Fuit quidam sanctus in partibus Orientis ualde contemptor seculi nomine Simeon in Siria Ciliciae eminus ab Anthiociae constitutus in colomna annis fere quadraginta. Quem aiunt sedole negotiatores euntes ac redeuntes de Genouefa interrogasse, quam etiam ueneratione profusa salutasse et, ut eum in orationibus suis memorem haberet, poposcisse ferunt. Admirabile istud apud nos nec calidus nec frigidus christianus habetur, quod ita scientia Dei Christi fidelissimi famuli, ueluti sensum Domini cognuscentes, tantas inter se positas proventias, semet ipsos ab administratione sua conperiant.*

De fait, le plus souvent, ce sont les frontières entre la terre et le ciel qui sont brouillées par les liens sociaux des saints, ce qui est frappant dans les scènes de communion des saints par-delà le temps et l'espace. De fait, parmi toutes les visions qu'ont les saints certaines sont celles des autres saints, déjà décédés.

Un certain nombre de ces visions possèdent une dimension utilitaire dans l'économie du récit. Ainsi, le martyr Saturnin de Toulouse invite Romain à se rendre à Blaye. De même, Oyend voit ses prédécesseurs Romain et Lupicin du Jura l'ordonner prêtre, ce qui le prédispose à accepter le rôle d'abbé qu'il aurait sinon refusé par humilité. Paterne, pareillement, se voit choisi comme évêque par des prélats déjà décédés, ce qui le force à accepter de devenir finalement pasteur d'Avranches. Lors de la mort du saint, la vision de celui-ci déjà au ciel par un disciple fiable, comme Paul par Antoine ou Martin par Sulpice Sévère, permet de confirmer son entrée au paradis et donc sa sainteté. Dans ces cas, la « vision » (outil bien connu des biographes antiques et utilisé dans leur système de présages), remplit purement sa fonction d'« autorisation » de la figure : qui en effet mieux qu'un saint peut guider un autre saint sur la voie de la perfection ? A quelle autorité (en dehors de celle de Dieu, qui s'exprime d'ailleurs par les saints conseillers) plus haute pourra-t-on se référer pour évaluer la sainteté du héros qu'au témoignage même des saints qui l'ont précédé ?

Quelques saints, toutefois, conversent avec des figures de sainteté plus anciennes comme avec des amis, sans que la scène soit cruciale pour la structure narrative du texte. C'est le cas dans le *Gallus* de Sulpice Sévère (II, 13), scène reprise dans la *Vie de Martin* en vers de Venance Fortunat :

Voici enfin ce qui arriva un jour que se tenaient assis à sa porte Sévère et son compagnon Gallus, qui suivaient l'enseignement de Martin et le servaient avec amour : la cellule du bienheureux se remplit de murmures diffus, tandis que la porte resta fermée durant deux heures. Ils entendaient parler, mais que disait-on ? Ils avouent ne pas le savoir. Ils saisirent des bruits, sans distinguer les mots prononcés. C'était pour eux un privilège d'avoir seulement perçu des sons surnaturels et il suffisait qu'ils aient pu les entendre, à défaut de les reconnaître. Puis le saint sortit de sa cellule, encore plus serein, et quand Sulpice l'eut harcelé longtemps pour savoir ce qui s'était passé, il se laissa difficilement toucher par ses demandes pressantes, mais à la fin

il révéla en détail l'affaire. Il leur expliqua qu'Agnès, Thècle et Marie lui avaient parlé ; il décrivit les traits et l'aspect de ces saintes : leur figure, leurs yeux, leurs joues, leurs pieds, leurs mains, leur poitrine, leur allure – si pure était la lumière dans laquelle il vit souvent les traits de ces sœurs -, leur teint et leur beauté, leur charme et leur grâce ; il dit qu'ils s'étaient mutuellement donné un salut de paix, avant de revenir, lui vers ses frères, elles auprès de leurs sœurs, lui marchant sur terre, elles dans un envol¹¹⁸.

Martin entretient donc une conversation tout à fait personnelle avec trois saintes mortes depuis longtemps. La prudence dont fait preuve Fortunat est celle de Sulpice Sévère, qu'il a reproduite à l'identique : elle peut être imputée au caractère polémique du *Gallus* qui vise à défendre Martin contre ceux qui le critiquent. Le saint entretient une relation d'amitié avec ces saintes, soulignée par le parallélisme qui structure la fin du passage (*hic petit ad fratres, illae petiere sorores /sed redit iste gradu, illae nam rediere uolatu*), avec une reprise des mêmes verbes et un jeu sonore d'écho entre les deux parties de chaque vers, de part et d'autre de la coupe penthémimère. Martin est donc l'ami et l'égal de ces vierges célèbres – ainsi que de Pierre et Paul qu'il voit aussi¹¹⁹ - au-delà des limites de la mort, ce qui crée autour du saint un monde terrestre jamais réellement séparé du ciel, une société des saints par-delà la barrière du décès. En même temps, le modèle est ici clairement adapté du récit de la Transfiguration (Mt 17, 1-9, Mc 9, 2-9, Lc 9, 28-

¹¹⁸ III V.Mart. III, 430-448 : *Accidit hinc demum foribus sedente Seuero
conpare cum Gallo, doctis et amore ministris:
murmure multiuago completur cella beati,
ostia clausa tenens, diei geminante sub hora;
audiuere loqui, sed quid nescire fatentur:
senserunt strepitum neque uerba loquacia norunt.
pars fuit haec meriti, uel sic sensisse superna:
agnita si non sunt, satis est audita mereri.
post sacer egrediens cellam maiore sereno,
Sulpicio poscente diu quae gesta fuissent,
vix motus precibus tandem rem ex ordine pandit:
indicat hic Agnen, Theclam Mariamque locutam,
sanctarum exponens uultus habitumque beatus,
quae facies oculi gena pes manus arca figura
(lumine tam puro uidit saepe ora sororum),
quis color atque decus, quae forma et gratia quanta,
et sermone pari placidam dixisse salutem.
hic petit ad fratres, illae petiere sorores:
sed redit iste gradu, illae nam rediere uolatu.*

¹¹⁹ III V.Mart. III, 449-50 : *Culmen apostolicum celsas et honore columnas / saepe Petrum meruit
Paulumque uidere licenter.* (Il reçut souvent le privilège de voir tout à loisir Pierre et Paul, cimes apostoliques, piliers du plus haut rang).

36) : si Pierre, Jacques et Jean voyaient Moïse et Elie, autrement dit la Loi et les Prophètes, venir « autoriser » la divinité de Jésus transfiguré, Martin reçoit son « autorité » comme saint, ici de trois figures de saintes martyres, ailleurs dans le texte des deux principaux apôtres : martyr et apôtre, voilà ce que sera le saint, car telle est bien l'image qu'en veut donner Sulpice, suivi évidemment par le poète.

La même situation se retrouve dans la *Vie des Pères du Jura*, signe de la pertinence de la vignette narrative pour la construction de la figure sainte. Comme Martin, le troisième des abbés, Oyend, voit des apôtres, Pierre, Paul et André, qui s'adressent à lui comme à un futur compagnon puisqu'ils annoncent l'arrivée de leurs reliques¹²⁰. Mais Oyend rencontre également Martin avec qui il entretient une évidente relation d'amitié. L'abbé peut décrire son visiteur tout comme l'évêque de Tours faisait le portrait des saintes qui le rejoignaient :

Mais pour parler du saint et bienheureux Martin, dont Oyend aimait à me décrire en toute confiance le visage et l'aspect, en même temps que ceux des saints dont j'ai parlé, ne reculons pas devant un exposé un peu long¹²¹.

Quelques chapitres plus loin, Martin vient le voir comme un vieil ami et prend des nouvelles d'Oyend avant de l'aider :

Un jour, après avoir pleuré, il s'était endormi, épuisé, sur son lit, lorsqu'une soudaine clarté environne son grabat, au point qu'il se voit baigné d'une lumière plus vive que si un soleil resplendissant l'inondait de ses rayons. Aussitôt, à ses côtés, tout près du lit, le bienheureux Martin, après l'avoir salué, lui demande de ses nouvelles. Et lui de répondre : « J'irais bien, si je n'étais dans l'incertitude au sujet de la vie de certains frères que l'on m'accuse, avec de violents reproches, d'avoir exilés ». Son interlocuteur reprend : « Ne te souviens-tu pas qu'à leur départ tu m'adressas une prière, à moi, ton cher Martin, pour me les recommander tout particulièrement ? Eh bien ! voici qu'au nom du Christ, poursuit-il, ceux que ta prière m'a confiés en bon état, je te les rends indemnes en t'exauçant. Ils passent en effet cette nuit dans la

¹²⁰ V.Patr.Iur. 153-156. Nous avons commenté le passage p. 737.

¹²¹ V.Patr.Iur. 157 : *Vt enim de sancto ac beatissimo viro Martino dicamus, cuius mihi quoque uultum atque habitum cum suprafatorum secretissime solebat exponere, parumper nobis referre non pigeat.*

paroisse de Poncin ; mais la nuit prochaine, l'un d'eux arrivera ici, parmi nous, pour ôter à tous leurs appréhensions. ». L'homme du Christ se réveilla et, comme s'il repérait sur leur route les frères absents et les montrait à toute la communauté, il prédit le jour et l'heure de leur arrivée, exactement comme le saint de Dieu l'avait annoncé et comme eux revinrent en effet sans retard¹²².

Dans cet exemple, le rôle dévolu à Martin est légèrement différent : il se comporte au sens propre comme un « ange » en venant annoncer à Oyend une nouvelle qui va le reconforter. Le saint est donc représenté ici comme l'ange consolateur, envoyé par Dieu pour éviter à ses disciples le découragement selon un modèle biblique et évangélique bien connu (Lc 22, 43). Mais quelles que soient les modalités et le sens de ces apparitions, il y a bien ici la représentation d'un réseau de sainteté qui transcende les limites de la mort.

Les héros des Vies sont donc les membres d'une société qui devient le monde des saints. Ils côtoient sans arrêt d'autres saints, qui sont leurs proches sur terre et leurs amis au ciel. Les Vies, par cette multiplication des figures, que ce soit par dédoublement lors de parallèles clairs ou par éclatement dans tous les saints croisés par le personnage principal, proposent une vision de la sociabilité nouvelle, où tous les liens terrestres sont sublimés en devenant des liens spirituels, de saints ou de saints en devenir, travaillant ensemble à se préparer pour le ciel et pour rapprocher, le plus possible, la terre du royaume de Dieu. En ce sens, évidemment, la visée protreptique des Vies ne fait aucun doute, mais il ne faut pas négliger non plus la visée consolatrice : dans un monde difficile et souvent troublé, ces figures et ces réseaux assurent le peuple chrétien de la présence à ses côtés de ces intercesseurs et protecteurs invisibles qui les guident, les défendent, les guérissent et les conseillent. L'image de l'ange qui investit la figure de Martin est en soi révélatrice : les saints sont à la fois des gardiens, des messagers et des signes de l'action de Dieu dans la société de ces temps.

¹²² V.Patr.Iur. 159-160 : *Cumque post lacrimas fessus fuisset soporatus in lectulo, ita claritate subita uallatur in grabato ut plus se luce cerneret circumfusum quam si purissimi solis inlustraretur adlapsu. Ilico iuxta lectulum beatissimus Martinus adsistens consalutatam quoque qualiter ualeret interrogat. At ille : « Bene, inquit, agerem, si de salute fratrum, quos, ut increpor, exsules feci, non haberer incertus ». Et ille : « Non meministi, ait, quia euntes mihi eos, id est Martino tuo, in oratione proprie commendasti ? » « Ecce, inquit, in Christi nomine reddo tibi cum effectu incolumes quos mihi in oratione sospites commendasti. Hac namque nocte in Pontianensi parochia manent ; crastina uero unus ex ipsis istic ueniet suspensionem cunctis ablaturus ad mansum ». Expergefactus igitur Christi homo, tamquam memoratos fratres cunctis uisibiliter adsignaret, ita diem et horam praedixit aduentus : ut ipse sanctus Dei nuntiauerat, uel ipsi continuo sunt regressi.*

Les Vies de notre corpus esquissent les grands traits d'un monde en mutation grâce à la présence des saints dont elles rapportent les hauts faits. Autour d'eux et par eux, le monde change, l'Histoire s'écrit comme une Histoire sainte, les connexions sociales sont affaire non de puissance ou de richesse temporelle, mais de sainteté et la société des saints participe à la pacification et l'amélioration du monde *hic et nunc*. Cette transformation de la terre en royaume de Dieu est opérée à plusieurs échelles, locale et universelle. Au niveau local, il s'agit de mettre en lumière l'action d'un saint sur un territoire, de manière tant matérielle que spirituelle. Cela a pour effet de promouvoir son culte et d'attacher une ville, un monastère ou un diocèse à une figure sainte célèbre, honorée et priée pour son intercession même ailleurs, ce qui est un gage de bonne réputation pour l'endroit et permet son rayonnement tant religieux que, surtout pour les cités, économique et politique. Le saint prend alors place dans l'Histoire du lieu, en étant un acteur majeur de sa fondation ou de son évolution, et se pare de certaines des valeurs anthropologiques d'un héros local, pouvant aisément se substituer à l'antique tradition du culte des fondateurs dans une optique chrétienne¹²³. À partir du VI^e siècle, le fait que certains évêques commandent des Vies de saints anciens marque le désir de l'épiscopat, gaulois du moins, d'inscrire son Église dans l'Histoire sainte, rattachant si possible son diocèse au temps de l'évangélisation de son territoire et d'asseoir le prestige des diocèses (et donc des sièges épiscopaux) sur des figures fondatrices et modèles, dont les évêques actuels se donnent comme les pieux successeurs.

Pour les habitants de la cité ou pour les moines de l'abbaye, le récit de la transformation du monde par le saint et de son pouvoir sur la nature, associé à la présence, grâce au tombeau, du bienheureux sur leurs terres, est la promesse d'un renouvellement de ce pouvoir sur la nature. Dans les lieux où le saint est passé, où sa mémoire a été conservée grâce à des sanctuaires bâtis, grâce à des reliques ou grâce au souvenir porté par le texte littéraire, sa puissance protectrice doit encore s'exercer et la lecture publique de la *Vita*, qui le rappelle chaque année, dans beaucoup de cités gauloises à partir du VI^e siècle, réactive le patronage du saint pour les siens, la Vie rendant de nouveau présent le saint dans des représentations très concrètes de son action.

¹²³ Le meilleur panorama de cette évolution est proposé dans les Actes du colloque *Des dieux civiques aux saints patrons* de Nanterre en 2013 (Caillet *et al.*, 2015). Le saint comme héros a tout récemment fait l'objet d'une étude étendue dans de Temmerman *et al.*, 2023.

Chapitre II

À une échelle plus universelle, les Vies, en mentionnant d'autres saints que leur protagoniste, en dépeignant une société où les saints hommes et les saintes femmes se connaissent et se rencontrent, décrivent un monde orienté autour de ces réseaux de sainteté. Les bienheureux font de l'espace humain un « monde pour Dieu », dont les points d'attraction sont les saints et les sanctuaires, et où les hommes doivent non s'opposer mais s'encourager à travailler ensemble à être dignes du ciel. Les Vies, par cette multiplication des figures pieuses, malgré l'exceptionnalité difficile à égaler du héros, rendent accessible cette sainteté au lecteur et à l'auditeur également, renouant ainsi pleinement avec la visée protreptique de la biographie classique et l'invitant à prendre sa place dans cette société des saints qui existe déjà sur terre tout en annonçant ce qu'est le paradis.

Conclusion de la troisième partie

Le monde tel qu'il a vocation à être

Les Vies des IV^e, V^e et VI^e siècles usent donc pleinement des possibilités du genre littéraire classique dont elles se font les héritières et, surtout de sa valeur didactique. Cela leur permet de parler, à travers les actions des saints, du monde tel qu'il devrait être et ce, à deux niveaux, au niveau concret, par l'incitation à suivre des normes de vie, et au niveau spirituel, grâce au récit de la transformation de l'univers par le passage et la présence du saint, citoyen du ciel, sur la terre.

Dans les deux cas, le discours tenu est globalement en accord avec celui, officiel, de l'Église. Les Vies, du moins celles qui nous sont parvenues, ont majoritairement été écrites par des clercs ou à la demande d'évêques. Elles sont ainsi en accord avec les décisions des conciles et avec la vision du monde que l'institution ecclésiastique promeut, tant pour ce qui est du comportement individuel que pour celui des rapports de l'Église avec le monde politique ou pour ce qui regarde le culte des saints. Elles suivent alors les évolutions du point de vue général sur certaines questions : elles accompagnent la définition qui s'affine de la doctrine chrétienne, notamment sur la question de la grâce, elles approuvent la généralisation du cénobitisme comme principal modèle monastique et elles tiennent un propos majoritairement en accord avec les formes approuvées du culte des saints, dégagé d'une partie de ses pratiques d'origine païenne.

Sur certains points, cependant, des Vies vont au-delà des normes décidées collectivement. Les premières Vies de moines, en ce qu'elles font l'éloge d'un mode de vie encore rare en Occident, en font la promotion et, alors que celui-ci s'institutionnalise, les Vies suivantes plaident en faveur d'une place sans doute plus importante qu'elle ne l'est au moment de leur rédaction du mouvement monastique dans l'organisation de l'Église : la figure du moine-évêque reste prépondérante dans l'hagiographie latine jusqu'au milieu du VI^e siècle et, si les moines solitaires sont souvent sous contrôle des évêques, ils ne disparaissent pas totalement comme sujets hagiographiques. De même,

sans aller réellement au-delà des normes ecclésiales, les Vies promeuvent de façon intensive le culte des saints et la dispersion des reliques dans le monde.

Ainsi, la Vie, parce qu'elle est un texte narratif, parce qu'elle tient un discours concret, visuel, qui s'appuie sur les anecdotes, peut conforter ces normes dans les mentalités des destinataires, soit de manière relativement directe, en les plaçant dans la bouche du saint, figure d'autorité, soit de manière plus indirecte et plus propre au genre, en donnant à voir l'application ou non de ces normes par des personnages, récompensés ou châtiés selon leur degré d'obéissance. Le but est de rapprocher le plus possible la terre de ce que sera le royaume céleste.

Mais cette vision générale du monde, cette vocation à l'améliorer par une incitation à se conformer à des règles ecclésiales données comme bonnes car inspirées par les Écritures, n'empêche pas un discours plus personnel dans certaines Vies : un propos politique, en faveur d'un roi ou d'un régime que le saint a soutenu ou qui est en place au moment de la rédaction – c'est le cas vis-à-vis des Ostrogoths chez Ennode ou vis-à-vis des Burgondes et des Francs en Gaule – et une promotion d'une Église locale.

Un texte inscrit dans un lieu

De fait, malgré le caractère universel d'une partie de ce discours normatif, ce qui ressort de cette étude est la grande importance de l'attachement d'un saint à un lieu. Le héros de la Vie, en effet, marque de son empreinte chaque endroit où il passe et, forcément, encore plus profondément celui où il a durablement résidé et où il habite encore, par son tombeau. Grâce au développement du culte des saints et aux pratiques religieuses liées à la tombe et aux reliques, l'endroit où le saint repose et tout le territoire associé se trouvent sanctifiés et protégés : ils sont la résidence du bienheureux.

Les Vies font donc des saints des figures locales qui ont, de leur vivant, christianisé l'espace et qui continuent de le faire après leur mort. Les villes se recentrent autour de leur tombeau et les *Vitae sanctorum* incitent presque toutes au culte du saint, donc au pèlerinage dans la cité ou dans le monastère qu'il honore de sa présence. Chaque endroit se doit d'avoir au moins un saint à lui, qui assure son rayonnement et sa gloire. Plus encore, à partir du VI^e siècle, le choix de remonter le temps pour honorer des figures anciennes montre l'importance de l'hagiographe pour la notoriété des cités : un saint issu d'une époque lointaine est un saint plus proche du temps des apôtres, qui assure

l'antériorité de l'Église qui peut s'en prévaloir sur d'autres. Son évêque peut alors avoir comme garant de son influence cette ancienneté et l'autorité que lui confère le caractère archaïque de ce saint.

L'attachement du héros du texte au lieu permet également à la Vie de remplir des valeurs d'ordre anthropologique. Avec cette figure célèbre, une ville ou un monastère retrace son Histoire, explique certaines de ses coutumes par la nature étiologique de certains passages de la *Vita*, possède un fondateur ou un refondateur qui, de proche au moment de la rédaction, deviendra lointain et dont elle pourra se glorifier. Le saint est donc écrit pour posséder, toutes précautions gardées, des dimensions de héros local, facteur d'unité, gage d'une protection qui, par l'actualisation du texte proposée par la prière finale quasi constante à partir du VI^e siècle, se veut durable.

Un avant-goût du Royaume de Dieu sur terre

Les Vies de notre corpus, ainsi, évoquent le monde tel qu'elles désirent qu'il soit et tel qu'elles espèrent qu'il sera, ce pourquoi elles mobilisent la visée exemplaire du genre littéraire. Mais leur discours va encore plus loin. Au-delà de ce façonnement du monde, elles témoignent d'un processus déjà largement entamé, grâce au saint, de transformation du monde terrestre qui le rapproche, autant que faire se peut, du monde céleste. Autour du saint, comme par magie, quitte à reprendre les mécaniques poétiques de la littérature classique, le paysage change, l'horreur des lieux disparaît pour laisser place à l'harmonie. Les Vies se font très évasives sur les réalités politiques et militaires du monde, se concentrant sur l'action spirituelle, mise en place par le héros du texte, qui permet de les résoudre. L'ensemble de la société est habité par de nombreuses figures de sainteté, avant le saint, après le saint, autour du saint, processus qui va jusqu'à brouiller les frontières avec le ciel. Ainsi, le monde humain, si les normes voulues sont appliquées, est promis à un devenir qui le rapproche du paradis et le monastère, lieu de la vie angélique et du combat spirituel en groupe, est un avant-goût du ciel sur la terre. Les Vies, qui se font écho les unes aux autres, au fur et à mesure que le genre se définit par auto-référentialité, complètent une vision du monde déjà en train active, un prélude du Royaume de Dieu sur terre, avance sur la fin des temps.

Le lecteur est alors amené à prendre sa place dans cet univers que les saints changent autour de lui, à accepter et appliquer le discours normatif que la Vie qu'il entend

Conclusion de la troisième partie

véhicule et à rapprocher son existence de celle du saint pour contribuer, lui aussi, à cette métamorphose du monde qui le rendra meilleur car plus proche de Dieu.

Conclusion générale

Une parenté multiple mais une identité propre

L'auto-définition du genre

Le genre de la Vie de saint, dans l'Antiquité tardive, se forme donc en tant que genre à part entière au cours d'un processus de définition qui s'étend jusqu'à la fin du VI^e siècle. Les hagiographes des premières *Vitae sanctorum* s'attachent à situer leurs œuvres vis-à-vis des genres classiques préexistants dont elles sont le plus proches, la Vie et l'éloge, pour en pointer les différences, c'est-à-dire l'aspiration ultime de l'auteur et du lecteur du texte, le salut plutôt que la gloire sur terre. Ce faisant, ils reconnaissent aussi la parenté de leurs œuvres avec les textes antérieurs, filiation qui se fait à plusieurs niveaux. De la *Vita* et de la *laudatio* classique, les Vies de saints héritent la visée exemplaire et l'essentiel de leur construction narrative : une structure en rubriques thématiques organisées selon un ordre semi-chronologique.

Mais, rapidement, dès le début du V^e siècle, la Vie de saint commence à s'auto-définir comme un genre à part entière désormais doté de sa tradition littéraire propre. Paulin de Milan comme Possidius font référence aux Vies antérieures dans le prologue de leur œuvre, commençant à créer un catalogue de textes qui sert d'outil de caractérisation du genre. Plus largement, les Vies se placent dans un processus d'auto-référentialité en faisant allusion aux Vies précédentes et à leurs héros, en réécrivant des passages et en tissant des parallèles. L'émulation la plus fréquente est avec les toutes premières Vies de saints : les Vies écrites par Jérôme, mais surtout la *Vie d'Antoine* d'Athanase, traduite deux fois en latin, qui devient le paradigme de la Vie de moine. Elles prennent ainsi un statut de fondatrices du genre et, pour nous, de norme référentielle nous permettant d'évaluer les audaces des rédacteurs successifs. Juste après, la *Vie de Martin* de Sulpice Sévère, à la large diffusion, propose une adaptation de l'archétype antonien au monde occidental et fournit un nouveau modèle situé entre fuite du siècle et vie dans la société :

Conclusion générale

le moine-évêque, qui inspire à son tour la figure du « simple » évêque, soit les deux types de saints les plus représentés dans les *Vitae* latines des IV^e-VI^e siècles.

La disparition progressive, au cours du VI^e siècle, de ces passages métalittéraires qui comparent la Vie de saint aux genres proches indique pour nous que le genre existe désormais en tant que tel, qu'il n'a plus besoin de se faire une place nouvelle dans le champ littéraire. Le développement du phénomène de la commande, à partir de la fin du V^e siècle, confirme que ce qu'est une Vie de saint est devenu clair, que le genre a une identité propre. Ainsi, le regard que portent Grégoire de Tours et Grégoire le Grand sur la *Vita* a une dimension rétrospective et synthétique. La réflexion que l'un et l'autre mènent sur la sainteté et la façon d'écrire la sainteté vise à définir le genre en s'appuyant sur les textes préexistants qu'ils ont lus, ce qui leur permet d'avoir un panel assez large pour théoriser ce qu'est une Vie de saint et rendre explicites les mécanismes de construction et de stylisation des textes.

Une topique propre

Que la *Vita sancti* ait acquis une identité générique propre se voit aussi dans la fixation d'une nouvelle topique qui lui est propre. De fait, en raison de la nouveauté du genre, les premières Vies consacrent un certain espace au questionnement, explicite ou implicite, sur la place et l'utilité des différentes rubriques héritées de l'éloge et de la *Vita* classiques. Ce processus aboutit à des transformations de plusieurs natures. Certains *topoi* sont conservés tels quels ou presque, moins dans le détail que dans la thématique globale. Par exemple, nous retrouvons souvent une présentation des origines avec le lieu de naissance ou une description du moment de la mort. D'autres briques sont tout simplement supprimées ou bien ajoutées au modèle classique. Le portrait physique disparaît presque totalement, comme la vie privée familiale ou les défauts. À l'opposé, presque toutes les Vies proposent une vision du moment de la conversion à la vie religieuse, un catalogue de miracles et, au VI^e siècle, la rubrique du *post-mortem* est devenue quasi obligatoire. Plus souvent, l'appropriation de la topique de la Vie classique et de l'éloge par la Vie de saint passe par une transformation, qui est une christianisation, des motifs antérieurs. Par exemple, l'ascendance noble du fait des réalités mondaines devient une ascendance noble par la foi des ancêtres, le refus du pouvoir impérial est désormais le refus d'un ministère ordonné, le saint combattant mène un combat spirituel et non physique où les passages de protection de la communauté contre la famine ou les

Conclusion générale

catastrophes fonctionnent en écho avec les bienfaits que le saint apportera aux siens après sa mort. Dans ce cadre, les éléments classiques se combinent à des outils de stylisation autres, essentiellement bibliques (prophétique, apostolique et christique) et martyriaux pour créer un modèle littéraire propre, dans lequel le héros tient de toutes ces figures sans en être une seule précisément.

La Vie de saint forme ainsi sa topique propre, soumise à des variations internes entre plusieurs briques possibles pour aborder un même passage, mais qui fonctionne toujours par l'actualisation d'éléments anciens. En reprenant leurs gestes grâce à la conservation adaptée de la structure antique, les saints deviennent les nouveaux *summi uiri*, de même qu'ils sont les nouveaux prophètes, apôtres et martyrs, ainsi que les imitateurs parfaits du Christ. Cette « stylisation » du récit provoque sans doute, malgré le souci revendiqué des hagiographes d'individualiser leur héros, une prise de distance du saint « de papier » avec la réalité de ce que fut l'homme dont on écrit la vie. Au VI^e siècle ce processus aboutit parfois à l'écriture de vies de saints très anciens et/ou pour lesquels le matériau est quasiment inexistant, l'hagiographe devant alors faire fonds sur la seule topique héritée des vies antérieures.

Plusieurs branches hagiographiques

La fixation d'une topique propre ne signifie pas qu'il n'y a pas de variété au sein du genre de la *Vita sancti* durant notre période. Même passées les premières décennies qui attestent d'un tâtonnement sur la façon d'écrire la sainteté d'un confesseur ne pouvant plus être martyr, le genre ne devient pas monolithique. Plusieurs branches, avec des postérités diverses, se distinguent dans l'arbre hagiographique.

Le modèle de la Vie merveilleuse, où le saint accomplit nombre de miracles, agit plus qu'il ne parle et où ses gestes ont, par leur valeur symbolique, le même rôle qu'un discours, s'il est le plus répandu à la suite de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, n'est pas l'unique. Si le miracle reste une composante de la topique de la Vie difficile à supprimer, la *Vie d'Épiphanie* d'Ennode de Pavie et les Vies africaines (Augustin, Fulgence) le rejettent à une place mineure, comme le remplissage d'un passage attendu, mais ne centrent pas la sainteté de leur héros sur lui. Ces Vies, dont la dimension hagiographique a en conséquence pu être contestée, proposent une autre représentation de la sainteté, par la lutte doctrinale ou par le service de la paix. Cette autre branche, destinée, pour les deux Vies d'Afrique, à être lue par un public aussi intéressé par les œuvres théologiques du

Conclusion générale

saint, pour qui les *Vitae* jouent le rôle de biographies introductives, n'a cependant pas beaucoup de descendance, ce qui peut être en partie imputé au fait qu'elle se développe dans des régions où le genre (voire le christianisme orthodoxe) ne prospère pas. Pour le cas d'Ennode, le projet littéraire particulier et la personne même de l'auteur peuvent expliquer que le texte, sans doute destiné à un public finement lettré, n'ait guère suscité d'imitateurs, le genre se tournant précisément au VI^e siècle vers un public beaucoup plus mêlé.

Une autre subdivision peut ainsi se déceler au niveau du public attendu et de l'ambition de diffusion du texte. À partir du VI^e siècle, en Gaule, les auteurs des Vies eux-mêmes, quand ils évoquent le cadre de lecture de leur texte, parlent d'« auditeurs » lors de la fête annuelle du saint. Plus largement, le *topos* avant tout rhétorique de l'adaptation au public et du style non recherché se présente de manière plus complexe : tout en restant un lieu commun littéraire, il se pare d'une dimension de vérité quand le public attendu est la foule des fidèles, sans distinction d'éducation scolaire, dans un cadre pastoral. Les Églises gauloises s'emparent de ces nouveaux outils littéraires et catéchétiques à la fois, en atteste l'augmentation du nombre de Vies écrites à la demande d'un évêque à propos d'un saint de sa cité. À ce titre, l'activité d'écrivain de Venance Fortunat, qui ne rédige pas moins de huit Vies sur commande¹, peut être vue comme le signe d'une professionnalisation du métier d'hagiographe. L'auteur passe du proche ou du parent exploré et admiratif – ce qui rend beaucoup des premières Vies proches de la *laudatio funebris* – à un enquêteur qui récolte des témoignages et compile des sources. Chaque cité se doit ainsi d'avoir son saint patron, accessible à tous par la lecture orale du texte, encore qu'il serait souvent trop rapide et incorrect de réduire ces Vies faites pour la liturgie à de simples instruments pastoraux sans valeur littéraire.

Mais, dans le même temps, cela n'empêche pas l'écriture de *Vitae* qui n'ont aucune ambition de ce genre, que ce soit par leur langue ciselée et complexe, comme l'œuvre d'Ennode, ou bien parce qu'elles sont rédigées en vers. Même si la poésie hagiographique n'a pas, non plus, une importante descendance dans le siècle suivant, elle atteste de la volonté de hisser la Vie de saint au rang des genres élevés, ce qui n'était pas le cas de la *Vita* classique, dans la mesure où son sujet, par l'élévation qu'il peut apporter au lecteur, mérite d'être honoré par une écriture raffinée, capable de plaire aux gens

¹ Toutes les autres Vies étant commandées, il est possible de penser que celles qui ont perdu leur prologue dédicatoire l'étaient aussi.

éduqués. Dans le même temps, la forme épique permet une glorification supérieure du saint, ainsi mis en parallèle avec les héros classiques.

Plus largement, la diversité formelle qui apparaît au VI^e siècle (Vies collectives, Dialogues, Vie sans miracle ou Vies qui sont presque des recueils de *miracula*, hagiographies versifiées) témoigne à la fois de la fixation du genre, qui peut se permettre d'exister à travers des variantes formelles, et de son succès par sa capacité d'adaptation à tous les besoins que les hagiographes prévoient.

Le genre littéraire d'un monde qui se christianise

À la suite des Passions

L'essor de la Vie de saint ne peut se comprendre indépendamment des événements religieux et politiques qui secouent la période que nous avons étudiée. Le goût tardif pour la représentation de l'individualité et les Vies se couple à un phénomène circonstancié, la fin des passions. Le martyr, modèle du bon chrétien puisqu'il est prêt à mourir pour sa foi et que, par conséquent, il ne peut qu'accéder immédiatement au Royaume de Dieu, devient, avec la christianisation de l'Empire, un *uetus testamentum fidei*. Il s'agit, pour l'Église, de proposer un nouveau type de sainteté, accessible aux fidèles d'un monde sans persécutions. C'est là que la Vie, tout d'abord de moine, vient prendre sa place. Si la Passion narrait les derniers instants et la mort violente des saints, la *Vita* permet de présenter un exemple de foi durant toute l'existence, les actions et les habitudes de celui qui, non par son trépas mais sur le long terme, a vécu un nouveau martyr, grâce à la fuite du monde, l'ascèse qui est torture infligée à son propre corps, la chasteté et la prière continuelle, en somme la vie monastique.

Ainsi, la Vie de moine vient prendre la succession directe de la Passion et, par extension, toutes les Vies de saints occupent cette place, grâce à l'insertion d'éléments monastiques dans presque toutes les Vies d'évêques, incluant ceux qui ne sont pas moines, jusqu'au milieu du VI^e siècle. Le *martyr pacis*, parfois d'ailleurs inventeur du corps de ses prédécesseurs en sainteté, accède donc à la même dignité dans un monde qui ne peut plus le tuer pour sa foi, ce qui ne l'empêche pas d'en avoir le désir et d'y échapper de peu par la volonté de Dieu, selon la stylisation martyriale que proposent les hagiographes.

Conclusion générale

Si les premiers instants du genre peuvent être rapprochés de la christianisation de l'Empire, les régions où le genre de la Vie prospère sont liées aux gouvernements qui sont favorables à leur développement. La politique des rois francs, en particulier, devenus catholiques avec Clovis, se veut globalement « amie des saints », ce qui passe par un rapport plus serré de l'Église et du pouvoir terrestre : si les souverains s'octroient un droit de regard sur les nominations des nouveaux évêques, la plupart d'entre eux font des gestes économiques en faveur des diocèses et marquent leur attachement au patronage reçu d'un saint en choisissant de l'honorer et de se faire enterrer à proximité de son corps. Ainsi, Martin, Geneviève ou Médard deviennent des protecteurs des puissants. Cette attitude vis-à-vis du culte des saints favorise le développement du genre de la Vie dans la Gaule franque devenue catholique plus vite que partout ailleurs.

Une métamorphose du monde

La *Vita sancti* est aussi le genre d'un monde qui se christianise en ce qu'elle donne à voir un monde en train de changer sous l'action des saints et de se rapprocher du Royaume de Dieu. Les textes de notre corpus prêtent, en effet, une attention particulière à l'inscription du protagoniste dans son environnement et à la transformation qui se produit à son contact. Ainsi, l'évangélisation prend la forme d'une conquête de territoire face à un adversaire incarné par les divinités païennes assimilées à des démons ; leurs bastions, les sanctuaires païens, sont détruits pour devenir des lieux de culte chrétiens et, rapidement, ces luttes théologiques contre les religions traditionnelles sont remplacées, avec l'effacement progressif de ces cultes, par des affrontements doctrinaux entre l'orthodoxie officielle de l'Église, incarnée par les saints, et les doctrines dites hérétiques qui fleurissent dans l'ouest du bassin méditerranéen. La Vie de saint devient alors un élément de propagation de la foi orthodoxe en donnant aux fidèles l'exemple d'une opposition pied à pied à ceux qui veulent changer la foi.

Les Vies s'arrêtent également en particulier sur l'installation des ermitages et des monastères dans les lieux isolés, présentés comme les déserts de l'Occident. Là, grâce à la présence du saint, le monde aride, hostile, à l'écart du siècle, se transforme. Les saints aménagent les *loca horrida* où ils s'installent et en font fuir les démons qui y vivent sous la forme de reptiles. S'ils sont aussi actifs pour faire de l'endroit un lieu habitable, la nature, comme par elle-même, s'adapte à eux, fournissant eau et abri aux solitaires. Cette réappropriation de la nature (souvent teintée de surnaturel) propose le modèle de la société

Conclusion générale

monastique comme un modèle positif de société chrétienne agissant positivement pour « civiliser » le monde, en totale opposition avec l'ancienne critique de misanthropie adressée aux premiers moines.

Car selon les *Vitae*, les ermitages puis, plus souvent, les monastères deviennent des points d'attraction, qui attirent la foule des gens qui veulent devenir moines à leur suite mais aussi la masse de ceux qui viennent profiter de la puissance d'intercession des saints, de leur vivant comme après leur mort sur leur tombeau. Dans le même temps, les monastères, comparés à des ruches, essaient et se multiplient, ce qui contribue à la représentation d'une géographie du sacré quadrillée par un réseau de nouveaux points focaux. Les terres marquées par les anciens cultes (agraires ou civiques) se trouvent ainsi physiquement occupées par les saints, en même temps que, grâce aux bienheureux progresse la diffusion du christianisme jusque dans le milieu le plus rural. Cette christianisation de l'espace ne se limite pas à la métamorphose entraînée par l'évangélisation et les monastères. Partout où passe le saint, le monde change autour de lui : il vit l'*aduentus* à son arrivée dans les cités, les gens viennent à sa rencontre durant ses voyages, les démons alertent de son arrivée. Mais c'est avec sa mort que le saint transforme vraiment durablement l'environnement.

Le lieu de son tombeau devient l'endroit où est évidente sa présence après son décès et où l'on peut venir le supplier pour obtenir son intercession maintenant qu'il est, en tant que saint, au ciel auprès de Dieu. La part grandissante, dans les Vies, du récit de la mort, des obsèques et, surtout, des miracles *post-mortem* non seulement témoigne de l'installation forte du culte des saints, mais surtout incite à son développement. Les *Vitae* invitent à une réorganisation de l'espace autour des lieux de vénération des bienheureux : elles décrivent précisément les lieux de culte construits pour l'occasion et représentent des pèlerins qui obtiennent la guérison grâce au tombeau ou aux reliques du saint, véritable appel à faire le voyage. Le saint se trouve ainsi fortement associé au lieu où il repose, et subsidiairement à tous les lieux qu'il a marqués de sa présence et dont le texte garde la mémoire. La Vie participe donc au culte des saints et favorise son développement en gardant sa mémoire et en actualisant son pouvoir de protection à chaque fois qu'elle est relue. Ainsi les Vies révèlent une réelle tendance à programmer leur propre réception, en indiquant sur le mode du déjà accompli ce que pourraient ou devraient faire les lecteurs s'ils veulent à leur tour profiter des grâces du saint.

Car c'est un saint comme patron que présentent nos textes. Dans la période politiquement troublée des IV^e, V^e et VI^e siècles, le saint évêque, et dans une certaine

Conclusion générale

mesure le saint abbé, endosse des fonctions publiques : annone, libération des captifs, préservation des barbares, opposition à des puissants hostiles..., toutes cependant présentées sous un angle tant spirituel que matériel. Il s'agit de protéger à la fois les âmes et les corps. Cette sauvegarde contre les dangers terrestres et contre le mal, du vivant du saint, annonce celle qu'il proposera aux siens après sa mort. Dans sa *Vita*, le saint devient donc la figure tutélaire de sa communauté urbaine, diocésaine ou monastique.

Le genre de la Vie appuie donc en faveur d'un monde entièrement christianisé. Plus, même, il œuvre à le créer grâce à sa visée exemplaire et didactique qui se fait normative grâce à l'usage d'anecdotes qui proposent des situations auxquelles les lecteurs peuvent s'identifier. Les Vies de moines du VI^e siècle insistent aussi sur la valeur du cénobitisme par rapport à d'autres types de monachisme et, plus largement, notre corpus impose une vision de la hiérarchie des pouvoirs, plaçant la puissance céleste, incarnée sur terre par le saint, au-dessus de la puissance terrestre, représentée par l'empereur ou le roi que le protagoniste de la Vie peut corriger pour qu'il approche plus du bon souverain chrétien, celui qui se laisserait guider par les pasteurs pour suivre les commandements évangéliques. Par ces vignettes exemplaires, le lecteur ou l'auditeur, quel qu'il soit, peut apprendre à changer son comportement et contribuer non seulement à sa propre sainteté, mais aussi à faire du monde terrestre un avant-goût du monde céleste, tout en imposant clairement le modèle monastique comme la forme la plus aboutie de la vie chrétienne.

Mémoire personnelle et mémoire collective

Les premières Vies de notre corpus portent la marque d'un lien personnel entre le saint et son hagiographe. Si Jérôme ne connaît pas les moines dont il parle, chacune de ses *Vitae* possède une dimension autobiographique. Ses successeurs (et lui-même avec Paula) ont tous un lien personnel avec le héros de leur texte. La visée exemplaire de la Vie est doublée par une nette visée mémorielle, qui est, tout d'abord, le désir de créer une mémoire des siens, dans la lignée de la *laudatio funebris*. Il s'agit de préserver le souvenir d'un être cher, un parent, un ami, un mentor, souvent juste après sa mort, et l'auteur conclut son œuvre en exprimant ses sentiments de peine et de deuil.

Mais ces *Vitae* qui sont presque des *consolationes* ne sont pas adressées à une unique personne, elles sont consolations et souvenirs pour toute une communauté, monastique ou ecclésiale, mémoire perpétuée par la lecture publique du texte, du moins

Conclusion générale

pour les Vies gauloises du VI^e siècle. Fixée par l'écriture, l'image du saint est vouée à traverser le temps et à rester vive pour ceux qui sont les siens.

Le saint acquiert alors des valeurs de héros local, en ce qu'il est capable d'unir un groupe autour de sa figure grâce, notamment, au témoignage que conserve de lui sa Vie. Un certain nombre des Vies de moines sont, de plus, des Vies de fondateurs, ce qui est l'occasion pour l'hagiographe de consacrer une part importante du texte au récit, précisément, de la fondation. Il revient ainsi sur les premiers instants du monastère, le choix du lieu, explique le nom ou les installations tel l'auteur d'un récit étimologique et, parfois, avec plus de recul, retrace l'Histoire des premiers moines et abbés. Dans les Vies collectives, la *Vie des Pères du Jura*, mais encore plus la *Vie des abbés d'Agaune*, le récit biographique des protagonistes est mêlé à la vie d'une autre entité, la communauté, et la mémoire de l'individu disparaît presque sous celle du groupe. La Vie devient le pendant historique de la Règle, dont elle explique l'origine et qu'elle donne à voir en action à travers les bonnes et les mauvaises actions de ceux que le saint rencontre.

A l'échelle des diocèses, le même phénomène se reproduit. Plusieurs Vies de saints lointains sont écrites à la fin du VI^e siècle, elles marquent un désir des évêques commanditaires de doter leur cité d'un protecteur ancien, qui remonte aussi près que possible du début du diocèse et qui peut être mis en parallèle avec les martyrs, qui sont les plus anciens bienheureux. Ce goût pour les saints archaïques, sur lesquels il y a parfois peu de témoignages, se redouble, dans d'autres cas, du récit d'une filiation dans la sainteté qui relie le héros du texte à des figures anciennes, même les apôtres, comme c'est le cas dans la *Vie de Geneviève* qui retrace la lignée des évêques de Rome.

À l'échelle de notre corpus tout entier, même, les Vies, dont leurs auteurs ont lu les textes précédents, constituent des récits historiques qui se complètent, l'histoire d'un diocèse en ajoutant, pour combler les manques, des figures de sainteté supplémentaires comme Grégoire à Tours, ou même l'histoire du mouvement monastique dans les Vies de moines. En reprenant le motif de la transmission du manteau, en proposant de nouveaux Antoine et de nouveaux Paul, en se faisant écho les unes aux autres, les Vies monastiques proposent une Histoire du mouvement de l'Orient à l'Occident et de l'anachorétisme à un quasi-total cénobitisme.

Ainsi, à travers l'enquête menée sur le modèle historique, par la quête des sources et des témoins fiables (ce qui n'est pas contradictoire dans l'esprit des rédacteurs avec la stylisation, en ce que la stylisation complète de façon parfaitement cohérente et vraisemblable, dans la topique générique, les renseignements objectifs glanés par

l'auteur), les hagiographes se proposent donc de lutter contre l'oubli et contre les traditions orales autres pour créer, pour eux ou pour leur commanditaire, une pièce de mémoire collective de référence, au service du souvenir, de la gloire locale et du culte du saint.

Un être exceptionnel dans un texte exemplaire

Les Vies de notre corpus sont fondées sur une tension essentielle : la volonté de présenter un individu qui, par bien des aspects, est hors normes tout en étant profitable aux destinataires qui doivent pouvoir s'inspirer de leur existence pour améliorer la leur, atteindre la sainteté et pouvoir, eux aussi, avoir part au Royaume de Dieu, qui est le but de la vie chrétienne.

La topique de la Vie de saint, de fait, laisse une large part au caractère exceptionnel du personnage (exceptionnalité qui est cependant plus proche de celle du *summus uir* dans les Vies les moins miraculeuses). Choisi dès la naissance ou même avant, tel un *theios aner* ou un prophète, il se montre saint dès ses jeunes années, déjà semblable en sagesse et en foi à un vieillard expérimenté. Sa pratique de l'ascèse, nouveau martyr, dépasse largement les limites physiques du corps humain et atteint parfois le stade de pratiques de tortures violentes, ce qui pousse certains hagiographes à préciser que tout le monde ne peut atteindre ce niveau. Les protagonistes des textes sont également presque toujours entourés de merveilleux : ainsi que l'Évangile le promet aux disciples envoyés en mission, ils accomplissent des miracles au nom du Christ, ont l'esprit de prophétie, mènent physiquement le combat spirituel contre le diable qui leur apparaît. À sa mort, qu'il a souvent annoncée, le saint peut montrer qu'il est toujours vivant, mais au ciel, grâce aux événements qui entourent son décès : miracles mais aussi transfiguration, ascension, exhalation de parfum, conservation du corps. Ce caractère exceptionnel du héros est aussi valorisé par les choix stylistiques comme l'usage de figures rhétoriques propres à l'emphase laudative ou le recours aux vers.

Tous ces éléments ne font cependant pas disparaître la dimension exemplaire du texte qui s'y articule selon plusieurs procédés. Le saint, notamment quand il s'agit des miracles, n'accomplit pas ses gestes propres, mais reproduit ceux des prophètes, des apôtres et, surtout, ceux du Christ. Cette *imitatio Christi* est centrale. Grâce à la stylisation biblique, le saint marche dans les pas de Jésus, mais c'est le principe d'imitation qui doit

Conclusion générale

inspirer le lecteur et le conduire lui aussi à la suite du Christ, en une sorte de commentaire de la parole évangélique « vous ferez les œuvres que je fais et vous en ferez même de plus grandes ». La dimension didactique, voire catéchétique du texte, prend une place importante dans tous les passages normatifs, qui ne concernent plus le saint mais les fidèles ou le groupe et qui viennent redoubler de manière plus plaisante car narrativisée les Règles et les sermons.

Mais c'est surtout la multiplication des figures de sainteté au sein des textes qui permet de joindre le plus étroitement la nature hors normes du protagoniste et le désir de proposer des modèles de bonne existence. Les saints des *Vitae* de notre corpus sont rarement seuls, même les ermites. Dans leurs interactions sociales, ils rencontrent sans cesse d'autres saints, qualifiés comme tels, qui ont des profils plus variés que les héros des *Vitae* (prêtres, diacres, simples moines, parents, amis laïcs). Plusieurs Vies non collectives deviennent même, pendant plusieurs chapitres, des Vies collectives, centrées non autour d'un seul mais autour d'un duo : Félix et Fulgence, ou Paterne et Scubilion. Le compagnon du saint n'est pas forcément doté d'autant de qualités que le héros, mais il n'en est pas moins saint. Les Vies, donc, par cette multiplication des bienheureux, par les liens d'intertextualités qu'elles entretiennent entre elles, créent un réseau de sainteté, une société remplie de saints, et elles montrent l'imitation à l'œuvre dès le texte. Dès lors, le lecteur est appelé à prendre sa place dans ce monde, en devenant le disciple du saint et en s'inscrivant à son tour dans sa lignée afin de faire de la terre une antichambre du Royaume céleste et de rejoindre lui-même le saint au ciel, avec lui auprès de Dieu.

Une parole performative

Écrire sur un saint n'apparaît finalement pas comme un acte d'écriture anodin ou à visée purement littéraire ou culturelle. Inscrivant leur héros dans la lignée des hommes de Dieu depuis l'origine des temps dont la vie est rapportée par le texte biblique, les hagiographes rapprochent leurs œuvres des Écritures, dont elles sont un prolongement contemporain.

Dès lors, le texte n'a plus vocation à être seulement un texte et le passé dont elles attestent n'est pas destiné à rester du passé. Dès la première Vie latine, la *Vie de Paul*, et presque toujours au VI^e siècle où le phénomène s'est généralisé, le texte se finit par un passage qui change la situation d'énonciation. Quittant le récit, il se fait adresse directe

Conclusion générale

au lecteur, au saint et à Dieu, devenant prière d'intercession communautaire ou personnelle, donc capable de s'insérer dans le cadre liturgique comme en dehors. Tout le rappel des hauts faits du saint devient alors la première partie d'une longue prière d'intercession et de protection, qui actualise la présence du saint dans les lieux qu'il a traversés, renouvelle la force de son patronage sur sa cité ou son monastère. Grégoire de Tours va encore plus loin, en donnant au texte hagiographique un statut de relique : s'il n'est pas une partie du corps ou un objet qui a touché le tombeau, rien que par les mots, il porte sa présence de manière durable et celui qui croit le récit de la *Vita* est digne de bénéficier de l'intercession du saint. Il s'agit donc d'un texte qui veut être perçu moins avec logique qu'avec foi, tel un texte sacré, et qui a un pouvoir tenant à la fois de la puissance de la littérature et de la puissance religieuse. Ainsi, si, à l'intérieur de la narration des *Vitae*, bien souvent, les gestes remplacent les explications et les discours de telle sorte que faire, c'est dire, à l'extérieur, quand la Vie s'actualise et devient prière, dire, c'est faire.

ANNEXE

Présentation du corpus : édition, traduction, datation

Abréviations fréquemment utilisées dans cette annexe :

AASS : *Acta sanctorum*

AB: *Analecta Bollandiana*

BHG : *Bibliotheca Hagiographica Graeca*

BHL : *Bibliotheca Hagiographica Latina*

CPL : *Clavis Patrum Latinorum*

CCSL : *Corpus Christianorum Series Latina*

Godding, *Prêtres* : R. Godding, *Prêtres en Gaule Mérovingienne*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2001 (*Subsidia hagiographica* 82).

Heinzelmann, *Panorama* : M. Heinzelmann, « L'hagiographie mérovingienne: Panorama des documents potentiels », M. Goulet, M. Heinzelmann et C. Veyrard-Cosme (ed.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Beihefte der Francia 71, 2010, p. 27-82.

MGH : *Monumenta Germaniae Historica*

Auct. Ant. : *Auctores Antiquissimi*

SRM : *Scriptores Rerum Merovingicarum*

SC : Sources Chrétiennes

L'édition mentionnée est, à chaque fois, l'édition de référence. Nous ne présentons une liste des arguments utilisés pour dater les textes de notre corpus que lorsque la date d'écriture n'est pas évidente et communément admise. Les textes sont dans l'ordre de la BHL.

ABRAHAM, abbé de Clermont (m. entre 474 et 481), voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

ABBÉS D'AGAUNE [Hymnemode (m. c. 516), Ambroise (m. 520), Achivus (m. 523), Tranquillus (m. 526)] : *Vita sanctorum Abbatum Acaunensium* (BHL 142 ; CPL 2076).
Édition : B. Krusch, MGH, SRM VII, p. 329-336 ; III, 174-181 (avec les épitaphes).

Traduction : (français) E. Chevalley et C. Roduit, *La mémoire hagiographique de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, Lausanne, 2010, p. 167-178.

Date : **Première moitié du VI^e siècle.**

Elle date plus précisément de **523/526**, selon J.-M. Theurillat, « L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. 1, Des origines à la réforme canoniale, 512-830 », *Vallesia* 9, 1954, p. 1-128. Ce dernier, en effet, entreprend de réfuter les arguments de B. Krusch dans les MGH et soulève en particulier les points suivants :

- Le nom du premier abbé, Hymnemode, que B. Krusch pensait être une invention faisant judicieusement apparaître le mode « Hymne » est confirmé par un document épigraphique : un fragment d'épithaphe gravé.
- Les critiques sur l'orthographe ne peuvent se tenir car la graphie de *la Vie des abbés d'Agaune* est similaire à celle de *la Vie des Pères du Jura*, datée du VI^e siècle.
- L'affection de l'auteur pour le troisième abbé, Achivus, n'a pas de raison d'être mise en doute et la phrase de conclusion, brève, qui célèbre le quatrième abbé, Tranquillus, est une fin habituelle, un mot de célébration du dirigeant en place. La Vie a donc été écrite pendant qu'il était abbé, soit entre 523 et 526.

Cette datation est admise par H. J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. Repertorium scriptorum ecclesiasticorum saeculo nono antiquiorum*, Freiburg, 1995, p. 50 ; R. Godding, *Prêtres*, p. XXII ; M. Heinzelmann, *Panorama*, p. 60.

La date du VII^e siècle est proposée dans la CPL, mais sans arguments.

ACHIVUS, abbé d'Agaune : voir **ABBÉS D'AGAUNE**.

AEMILIANUS : voir **PÈRES** (Grégoire de Tours)

(Albinus) AUBIN évêque d'Angers (m. 560) : Venance Fortunat, *Vita sancti Albini* (BHL 234, CPL 1040)

Édition : B. Krusch, MGH, Auct. Ant. IV-2, Berlin, 1885, p. 27-33.

Traduction : (français) E. Carpentier et G. Pon, « La vie de saint Aubin par Fortunat », dans *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 125-2, p. 7-36.

Date : **Deuxième moitié du VI^e siècle, peu après 567**, puisque l'œuvre est adressée à Domitien, deuxième successeur d'Aubin.

Il s'agit de l'une des premières Vies de Fortunat, peu après son arrivée en Gaule en 565. B. Krusch et M. Heinzmann (*Panorama*, p. 63) estiment que c'est la première puisqu'elle est très proche de l'arrivée de l'auteur dans la région. E. Carpentier et G. Pon (*op.cit.*) considèrent que c'est l'existence et la qualité de la *Vie d'Hilaire*, rédigée peu après 569, qui a donné envie à Domitien de commander la *Vie d'Aubin*, ce qui ferait d'elle la deuxième et placerait sa rédaction entre 569 et 572.

ALLYRE (Illidius) : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours)

(Amator) AMÂTRE, évêque d'Auxerre (m. 418) : Étienne (dit l'Africain), *Vita sancti Amatoris* (BHL 356, CPL 2083).

Édition : G. Henskens, AASS, Mai. I, Anvers, 1680, p. 52-60.

Date : entre **561/73 et 605/14**, dates extrêmes de l'épiscopat d'Aunaire, le commanditaire (PBCE 4, vol. 1 : *Aunacharius*).

Le texte peut être complété par deux lettres, d'Aunaire, évêque d'Auxerre, à Étienne, l'hagiographe, et d'Étienne à Aunaire.

Ces lettres ne sont présentes dans aucun manuscrit connu de la *Vita Amatoris*, mais sont transmises dans deux œuvres du IX^e siècle : dans la dédicace à Charles le Chauve de la *Vie en vers de Germain d'Auxerre* par Heiric (IX^e siècle) et dans la *Geste des Évêques d'Auxerre* (écrite vers 850). L'édition la plus récente de ces lettres se trouve dans M. Sot, G. Lobrichon, and M. Goulet, *Les gestes des évêques d'Auxerre* 1, Paris 2002, p 78-83.

Même si on ne peut pas exclure que ces lettres soient des faux plus tardifs, le style de la réponse d'Étienne est proche de celui de la *Vita Amatoris* et la *Vie de Germain* en vers qu'il a promise n'a laissé aucune trace, donc n'a sûrement jamais été rédigée, ce qui laisse penser qu'elles sont authentiques.

AMBROISE, abbé d'Agaune : voir **ABBÉS D'AGAUNE**.

AMBROISE, évêque de Milan (340-397) : Paulin de Milan (370-429), *Vita sancti Ambrosii* (BHL 377 ; CPL 169).

Édition : A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Ambrogio*, Milano, 1975, p. 1-128.

Traductions : (italien) A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Ambrogio*, Milano, 1975, p. 1-128 (p. de droite).

(français) J.-P. Mazières, *Vie d'Ambroise*, dans *Trois vies : Cyprien, Ambroise, Augustin*, « Les Pères dans la foi » 56, Paris, 1994, p. 56-103.

Date : Début du V^e siècle. Soit en 412-413, soit en 422, car cela correspond aux deux moments où le préfet Jean, mentionné au chapitre 31 de la *Vita*, était en fonction. J.-R. Palanque, sans en être sûr, a une préférence pour la date de 422 (J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p. 410-411), date souvent reprise sans discussion.

E. Lamirande, en 1981, fait un point sur la date de la *Vita Ambrosii* dans E. Lamirande, "La datation de la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan," *Revue des Études Augustiniennes* 27, 1981, p. 44-55. Il passe en revue les arguments avancés en faveur de 412-413 (essentiellement ceux d'Y.-M. Duval, dans « L'éloge de Théodose dans la *Cité de Dieu* (V, 26, 1). Sa place, son sens, ses sources », *Recherches Augustiniennes* 4, 1966, p. 164-168).

Il en conclut que ceux-ci n'aident pas spécialement à trancher entre les dates :

- Le fait que Jérôme soit qualifié de *beatus* ne signifie pas forcément qu'il est mort, puisque des vivants reçoivent ce titre. Que Paulin l'ait groupé avec Athanase dans sa préface et non avec Sulpice Sévère n'est pas un signe non plus, puisque cela peut, plutôt, correspondre aux différents modèles de *Vitae* que ces auteurs proposent : Athanase et Jérôme ont écrit des Vies de moines, Sulpice Sévère une Vie d'évêque, ce que Paulin compte faire à son tour.
- Les dates des différents évêques mentionnés dans la *Vita* sont peu connues en dehors de cette source, il est donc difficile de tirer de cela des arguments solides.
- Le rôle que la *Vita* pourrait jouer dans la querelle pélagienne ne permet pas d'écarter fermement l'une ou l'autre date puisque le débat commence en 411.
- Un passage de la *Cité de Dieu* d'Augustin (V, 26, 1), terminé en 415, pourrait être dépendant du chapitre 24 de la *Vita*, ce qui placerait forcément la *Vita* à la première date. Cependant, il est possible que les deux auteurs aient échangé avant d'écrire l'un et l'autre ou qu'ils aient eu une source commune sur les événements (le massacre de Thessalonique).

Elena Zocca, dans « La *Vita Ambrosii* alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio » dans *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milan, Vita et Pensiero, 1998, p. 803-826, ici p. 804-810, propose la synthèse la plus récente sur la question. Elle approuve la plupart des arguments de Lamirande, mais revient sur celui de la querelle pélagienne,

s'appuyant sur un article d'A. Paredi de 1963 (« Paulinus of Milan », *Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 206-230, ici p. 206-213). L'Église d'Afrique ne s'est pas intéressée immédiatement au pélagianisme, mais essentiellement à partir de 418. Ainsi, si la *Vita Ambrosii* fait allusion à la querelle pélagienne, elle daterait forcément de 422.

AIGNAN, évêque d'Orléans (m. 453) : *Vita Aniani episcopi Aurelianensis* (BHL 473, CPL 2084),

Édition : B. Krusch, MGH, SRM III, Hannover, 1896, p. 108-117.

Date : début du VI^e siècle.

La datation proposée par B. Krusch dans les MGH (VIII^e siècle) a été largement remise en question.

Elle date de la fin du V^e siècle ou du début VI^e pour G. Renaud, (« Les Miracles de S. Aignan d'Orléans, XI^e siècle », dans *AB* 94, 1976, p. 251 ; « Saint Aignan et sa légende : les 'Vies' et les 'Miracles' », dans *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais* 49, 1978, p. 86-87). L'autrice place la *Vita* après 479, date d'un échange épistolaire entre Sidoine Apollinaire et Prosper, alors l'évêque d'Orléans, qui lui réclame un récit sur l'invasion hunnique. Elle pointe que la *Vita* n'existait alors pas. La dépendance possible de la *Vie de Geneviève* (vers 520) de la *Vita Aniani* pointerait donc pour une rédaction fin V^e, début VI^e siècle.

A. Loyen (A. Loyen, « Le rôle de saint Aignan dans la défense d'Orléans », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 113, 1, 1969, p. 64-74.) revisite l'ensemble des arguments de datation. Il entreprend de retourner l'argument de B. Krusch en soulignant que les « erreurs historiques » communes à la *Vita* et à l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours sont peut-être liées au fait que la *Vita* a inspiré l'*Historia Francorum* et non l'inverse. Les « erreurs » en question, même, se retrouvent chez Sidoine et contredisent des textes historiques plus tardifs : il est donc possible que ce soient les textes tardifs qui se trompent, contrairement à ce que dit B. Krusch. A. Loyen complète ce panorama par une analyse des réalités historiques et géographiques mentionnées par l'auteur de la *Vita* qui trahissent son honnêteté (notamment, la mention des Orléanais tués et enlevés par les Huns, ce qui diminue pourtant le crédit d'Aignan).

Cette datation du VI^e siècle est reprise par M. Heinzelmann (*Panorama*, p. 61) et R. Godding (*Prêtres*, p. XXIV).

ANTOINE LE GRAND, anachorète (m. 356) : Athanase d'Alexandrie, *Vita sancti Antoni* (BHG 140, CPG 2101).

Édition : G. J. M. Bartelink, *Vie d'Antoine*, Paris, rééd. 2016 (SC 400), p. 124-376

Traduction : (français) G. J. M. Bartelink, *Vie d'Antoine*, Paris, rééd. 2016 (SC 400), p. 125-377.

Date : Peu de temps après la mort d'Antoine, soit **entre 356 et 358** (*ib.* p. 27).

Deux traductions latines :

Vita sancti Antonii (BHL 609e).

Édition : G. M. J. Bartelink, *Vita di Antonio* (Vite dei Santi 1), Rome, 1974.

Traduction : (italien) G. M. J. Bartelink, *Vita di Antonio* (Vite dei Santi 1), Rome, 1974.

Date : Peu après la rédaction originale de la *Vie d'Antoine*, soit vers 357-58, et avant la traduction d'Évagre.

Évagre, *Vita sancti Antonii* (BHL 609).

Édition : J. Bolland, AASS, Ian. II, Anvers, 1643, 120-141.

Date : **Au plus tard en 373** (G.M.J. Bartelink, SC 400, p. 95).

ANTOINE, moine de Lérins (m. c. 526) : Ennode, *Vita Antoni monachi Lerinensis* (BHL 584, CPL 1495)

Édition : F. Vogel, MGH, Auct. Ant 7 : *De Vita Beati Antoni*, CCXL (opusc. 4), Berlin 1885, p. 185-190.

Traduction : (français) Stéphane Gioanni, « Une figure suspecte de la sainteté lérinienne : saint Antoine d'après la *Vita Antoni* d'Ennode de Pavie », *Recherches augustiniennes et patristiques* 35, 2007, p. 133-187.

(italien) P. Buzzetti, *Vita di Sant'Antonio Lerinese*, Como, 1904.

Date : **Entre 506 et 521**. La date de 506 a longtemps été la plus communément admise (notamment par F. Lotter, « Antonius von Lérins und der Untergang Ufernorikums », *Historische Zeitschrift*, 1971, 212, p. 292 et sq.), mais elle est contestée par S. Gioanni, *op. cit.* (p. 140-146) qui pointe les limites suivantes :

- La mention des barbares qui poussent les Romains à émigrer en Italie, au paragraphe 12 de la Vie : « Les Francs, les Hérules et les Saxons » pourrait ne pas être à prendre dans sa dimension historique. F. Lotter dit que, comme les Hérules ont été défaits en 508, Ennode n'aurait aucune raison politique de les mentionner

après cette date, faisant de la Vie un texte antérieur. S. Gioanni souligne que cette mention des barbares peut tout aussi bien être lue comme un moment d'intertextualité avec la lettre 123 de Jérôme et, donc, ne rien nous dire de la date de la *Vita*.

- La datation en 506 repose sur une chronologie globale de l'œuvre d'Ennode qui implique qu'il n'a rien écrit pendant son épiscopat, qui commence en 513, chronologie remise en question à plus large échelle, mettant en question toute démonstration appuyée sur elle pour la *Vita*.
- L'*illustrissimus uir Seuerinus* (V.Ant.Lerin. 9) pourrait être Séverin du Norique, ce qui placerait potentiellement cette *Vita* après celle de Séverin (511).
- Antoine, né vers 470, est *iam grandaeuus* (déjà vieux) quand il entre à Lérins, deux ans avant sa mort. Si la Vie est de 506, il est rentré à Lérins au plus tard en 504, ce qui voudrait dire qu'il est ainsi qualifié à seulement 34 ans. Cela plaide donc en faveur d'une rédaction plus tardive, après 506 et avant 521, date de la mort d'Ennode.

APOLLINAIRE évêque de Valence (m. c. 520) : *Vita sancti Apollinaris* (BHL 634, CPL uac.).

Édition : B. Krusch, MGH, SRM III, Hannover, 1896, p. 197-203.

Date : VI^e siècle. L'auteur se dit témoin de la fin d'Apollinaire, donc affirme être son contemporain. Selon B. Krusch, ce serait une posture auctoriale et la *Vita* daterait en fait du IX^e siècle. Mais cette date est remise en question.

Elle est du VI^e s. pour A. Kinney, « An appeal against editorial condemnation. A reevaluation of the *Vita Apollinaris Valentiniensis* », *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte. Festschrift für Kurt Smolak*, éd. V. Zimmerl-Panagl, L. J. Dorfbauer, C. Weidmann, Berlin/Boston, 2014, p. 157-178. Elle appuie cette hypothèse sur les arguments suivants :

- Elle montre la faiblesse des critiques historiques de B. Krusch : en particulier, le lieu d'exil d'Apollinaire, « Dans un bourg du territoire de Lyon, que l'on appelle Sardinia », n'est pas forcément une erreur tardive, mais peut tout à fait désigner un endroit réel (ville non connue par ailleurs, île Barbe...).

- La langue de l'hagiographe n'a rien de spécifiquement médiéval. L'usage de la personnification pour les fleuves et de la première personne du pluriel au lieu du singulier sont des tours courants à la période classique.

- Les détails d'ordre prosopographique, qui apportent des informations que l'on ne trouve nulle part ailleurs sur deux personnages de la *Vita*, Arcutamia et Leubarède, laisse entendre que l'auteur les connaissait et non qu'il avait lu plus tardivement des écrits sur eux.

M. Heinzelmann (*Panorama*, p. 58) conteste lui-aussi la datation de B. Krusch en soulignant le manque de validité de ses preuves.

(Aredius) YRIEIX abbé de Limoges (m. 591) (BHL 664) :

Édition : Grégoire de Tours, *Vita Aredii*, dans Grégoire de Tours, *Decem libri historiae*, éd. B. Krusch et W. Levison, MGH, SRM I-1, Hannover, 1951, p. 522-525.

Traduction : (français) R. Latouche, *Histoire des Francs*, X, 29, Paris, 1965, p. 310-313.

Date : Entre 591, date de la mort d'Yrieix, et 594, date de la mort de Grégoire.

AUBIN évêque d'Angers (m. 560) : voir *Albinus*.

AUGUSTIN, évêque d'Hippone (m. 430) : Possidius, *Vita sancti Augustini* (BHL 785 ; CPL 358).

Édition : A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Agostino*, Milano, 1975, p. 130-240.

Traduction : (italien) A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Agostino*, Milano, 1975, p. 130-240

(français) J.-P. Mazières, Vie d'Ambroise, dans *Trois vies : Cyprien, Ambroise, Augustin*, Les Pères dans la foi, 56, Paris, 1994, p. 108-169.

Date : vers 431.

AVIT, moine de Micy (m. c. 530): *Vita sancti Aviti, Aurelianensis seu Miciacensis* (BHL 879, CPL 2089a).

Édition : *Catal. Cod. hag. Bruxellensis* I-1, p. 57-63.

Date : Fin du VI^e siècle.

A. Poncelet (« Les saints de Micy », AB 24, 1905, p. 5-104) la dit carolingienne car elle serait contemporaine de la renaissance de l'abbaye de Micy en 788 et servirait une propagande régionale autour de l'abbaye, ce qui correspond aussi à la position de B. Krusch. Cette datation tardive est questionnée.

B. Auernheimer (B. Auernheimer, « Étude de cas : proposition d'une méthode de datation de la *Vita Aviti* fondée sur l'analyse syntaxique », dans M. Gouillet, M. Heinzelmann et C. Veyrard-Cosme (dir.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses*

réécritures, p. 287-321) montre que les arguments de Poncelet et de Krusch contre la *Vie d'Avit I^a* ne sont pas valables. Son analyse lexicale systématique, qui pointe toutes les complexités de la langue de BHL 879 par rapport à BHL 882 (*Vita Auiti II^a*), prouve que notre *Vita I^a* est mérovingienne et, assurément, antérieure à la réforme carolingienne. M. Heinzlmann (*Panorama*, p. 61, n. 154) appuie cette datation précoce.

BENOÎT de Nursie (m. 547) : Grégoire le Grand, *Dialogi*, livre II (BHL 1102, CPL 1713)

Édition : A. de Vogüé, *Dialogues I-III*, SC 260, Paris, 2011, p. 126-248.

Traduction : P. Antin, *Dialogues I-III*, SC 260, Paris, 2011, p. 127-249.

Date : 593.

(Bibianus) VIVIEN, évêque de Saintes (m. 460) : *Vita sancti Bibiani Santonensis* (BHL 1324, CPL 2145),

Édition : B. Krusch, MGH, SRM III, Hannover, 1896, p. 94-100.

Date : Première moitié ou milieu du VI^e siècle.

B. Krusch plaide pour une datation tardive, du VIII^e-IX^e siècle, car il considère que la *Vita* est inspirée par Jonas de Bobbio. Cette estimation est largement contestée. Elle date très vraisemblablement du VI^e siècle (R. Godding, *Prêtres*, p. XXXIX ; M. Heinzlmann, *Panorama* p. 61). Plus précisément, la *Vie* est postérieure à la *Vie d'Épiphane* (écrite au plus tard en 521) dont elle s'inspire (P. Courcelle, « Trois dîners chez le roi wisigoth d'Aquitaine », *Revue des Études anciennes* 49, 1974, p. 169-177). La *Vie* est postérieure à la domination wisigothique (507-508) mais ne parle pas de la translation du corps de Vivien dans une nouvelle basilique que célèbre Fortunat en 566 (F. Lot, « La *Vita Viviani* et la domination wisigothique en Aquitaine », *Mélanges Paul Fournier*, Paris, 1929, p. 496-77).

(Bracchio) BRACCHION : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

CALUPPA : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

CÉSAIRE, évêque d'Arles (m. 542) : Cyprien de Toulon *et al.*, *Vita sancti Caesarii Arelatensis* (BHL 1508-1509 ; CPL 1018).

Édition : G. Morin, *S. Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia II*, Maredsous, 1942, 291-345.

Traduction : (français) M.-J. Delage, Paris, 2010 (SC 536).

Date : **Milieu du VI^e siècle**. Entre 542, date de la mort de Césaire, et 549 (R. Godding, *Prêtres*, p. XXVI). Plus probablement avant 545 : les hagiographes ont connu Césaire, ils écrivent juste après son décès à la demande de l'abbesse Césarie et, surtout, Cyprien, l'un des auteurs du livre I, est mort vers 545.

EMILIEN (Aemilianus) : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

ÉPIPHANE, évêque de Pavie (m. 496) : Ennode évêque de Pavie, *Vita beatissimi uiri Epifani episcopi Ticinensi ecclesiae* (BHL 2570; CPL 1494).

Édition : F. Vogel, MGH, Auct. Ant. VII, Berlin, 1885, p. 84-109.

Traductions : (anglais) G. M. Cook, *The Life of Saint Epiphanius*, 1942.

(italien) M. Cesa, *Vita del beatissimo Epifanio*, 1988.

Date : **Entre 496 et 521**. La Vie, qui possède de nombreux points communs avec l'éloge qu'Ennode a écrit pour les 30 ans d'épiscopat d'Épiphanie, a sûrement été rédigée assez rapidement après son décès en 496. (S. Gioanni, *Hagiographie d'Italie (300-550) – II. Les Vies latines*, p. 430).

EPTADE, prêtre de Cervon (m. 525) : *Vita sancti Eptadii presbyteris Cervidunensis* (BHL 2576, CPL uac.)

Édition : B. Krusch, MGH, SRM III, Hannover, 1886, p. 186-194.

Date : **VI^e siècle**

B.Krusch la date du VIII^e siècle, mais cette date est universellement contestée, la Vie est estimée être du VI^e siècle par G. Kurth (*Clovis*, Tours, 1896, p. 270-72), F. Lotter (« Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen », *Historische Zeitschrift* 229, 1979, p. 306, n. 26), M. Heinzelmann (« Clovis dans le discours hagiographique du VI^e au IX^e siècle », Bibliothèque de l'École des chartes 154, 1996, p. 94–95) et R. Godding (*Prêtres*, p. XXVIII). Tous pointent que les problèmes historiques relevés par B. Krusch n'en sont pas et que le texte est cohérent avec nos autres sources sur Clovis notamment, ce qui fait qu'il n'y a pas lieu de douter de sa date.

(Eugendus) OYEND, abbé de Condat, voir ROMAIN, abbé fondateur de Condat.

EUTROPE, évêque d'Orange (m. 475) : Verus, évêque d'Orange, *Vita sancti Eutropi* (BHL 2782, CPL 2099).

Édition : M. P. Varin, « Vie de saint Eutrope, évêque d'Orange, par Verus, son successeur », *Bulletin du Comité historique des monuments écrits de l'histoire de France* 1 (1849), p. 52-64.

Date : **Début du VI^e siècle (avant 517)**. Il n'y a aucune raison de douter que son hagiographe, Verus (mort au plus tard en 517), qui se dit son successeur, ne le soit pas. (R. Godding, *Prêtres*, p. XXIX ; M. Heinzelmann, *Panorama*, p. 57).

FRIARD : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

FULGENCE, évêque de Ruspe (m. c. 533) : *Vita sancti Fulgentii* (BHL 3208 ; CPL 847).

Édition : A. Isola, *Vita S. Fulgentii episcopi*, CCSL 91F, Turnhout, 2016.

Traduction : (français) G.-G. Lapeyre, *Ferrand de Carthage, Vie de Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929, p. 4-143.

Date : **Dans le troisième quart du VI^e siècle**, peu d'années après la mort de Fulgence, l'hagiographe étant un de ses proches et le dédicataire étant le successeur de Fulgence sur le siège épiscopal de Ruspe.

Plus que la date, c'est l'identité de l'auteur qui a fait débat. Pendant longtemps, depuis P.-F. Chiflet (*Fulgentii Ferrandi Carthaginensis ecclesiae diaconi*, Dijon, 1649), en 1649, la Vie a été attribuée à Ferrand, diacre de Carthage, hypothèse reprise au XX^e siècle par Lapeyre (*op. cit.*) qui réédite le texte. Récemment, cependant, A. Isola (*op. cit.*) a remis cette identification en question et montre que, si l'hagiographe est assurément quelqu'un de l'entourage de Fulgence, il n'y a absolument aucune preuve que ce soit Ferrand.

GALL : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

GENEVIÈVE de Paris (m. 502) : *Vita sanctae Genovefae* (BHL 3335, CPL 2104).

Édition : M.-C. Isaïa et F. Bret, SC 610, Paris, 2020, p. 162-229.

Traduction : (français) M.-C. Isaïa et F. Bret, SC 610, Paris, 2020, p. 162-229.

Date : **Vers 520**. La datation tardive de B. Krusch a été amplement contestée. J.-C. Poulin et M. Heinzelmann (*Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris, Études critiques*, Paris, 1986) ont amplement démontré qu'il n'y avait pas lieu de douter de la bonne foi de

l'hagiographe qui dit écrire 18 ans après la mort de Geneviève. Si nous ne pouvons détailler tous leurs arguments puisqu'ils sont nombreux et tous convaincants, les principaux sont les suivants :

- Arguments linguistiques : la grammaire et la graphie de la *Vita* sont totalement cohérentes avec ce que l'on trouve dans d'autres textes du VI^e siècle.
- Arguments littéraires. B. Krusch affirme que la *Vita* dépend d'un certain nombre de textes postérieurs à 520, comme de l'œuvre de Bède le Vénérable. Il est en fait possible que le processus soit tout inverse et que ces œuvres plus tardives soient, elles, dépendantes de la *Vita Genovefae*.
- Arguments historiques. La Vie ne présente pas d'incohérences historiques et peint, en creux, le portrait d'une femme de haut lignage, active dans sa cité.

GERMAIN, évêque d'Auxerre (m. 448) : Constance, *Vita sancti Germani episcopi Autissiodorensis* (BHL 3453, CPL 2105).

Édition : B. Krusch et W. Levison, *MGH, SRM VII*, Hannover/Leipzig, 1920, p. 247-283.

Traduction : (français) R. Borius, SC 112, Paris, 1965.

Date : Autour de 485.

Vita sancti Germani interpolata (BHL 3454 ; CPL uac.).

Édition : P. van den Bossche, AASS, Iul. VII, Anvers, 1731, p. 201-220.

Date : probablement VII^e siècle (W. Van Egmond, *Conversing with the Saints: Communication in Pre-Carolingian Hagiography from Auxerre*, Turnhout, 2006, p. 108).

GERMAIN évêque de Paris (m. 576) : Venance Fortunat, *Vita sancti Germani* (BHL 3468, CPL 1039).

Édition : B. Krusch, *MGH, Auct. Ant. IV-2*, Berlin, 1885, p. 11-27.

Date : 587/91 selon J.-C. Poulin, *Lexikon des Mittelalters*, IV, 1346-47, repris par R. Godding, *Prêtres*, p. XXX.

GRÉGOIRE évêque de Langres : voir PÈRES (*Vie des Pères*, Grégoire de Tours).

HILAIRE évêque d'Arles (m. 449) : Honorat de Marseille, *Vita sancti Hilarii Arelatensis* (BHL 3882 ; CPL 506)

Édition : Samuel Cavallin (ed.), *Vitae sanctorum Honorati et Hilarii, episcoporum Arelatensium*, Lund, 1952.

Traduction : (français) Paul-André Jacob, SC 404, Paris 1995.

Date : 475-480.

HILAIRE évêque de Poitiers (m. 368) : Venance Fortunat, *Vita sancti Hilarii* (BHL 3885-3886, CPL 1038).

Édition : B. Krusch, MGH, Auct. Ant. IV-2, Berlin, 1885, p. 1-11.

Traductions : (anglais) J. Church, *The Cult of Saints in Late Antiquity* (Livres 1 et 2), (uniquement), <http://esla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E06713>

(italien) G. Palermo, *Vite dei santi Ilario e Radegonda di Poitiers*, Rome, 1989.

Date : **Entre 565 et 570**. Il s'agit de l'une des deux premières Vies écrites par Fortunat après son arrivée en Gaule en 565. S'il s'agit bien de la première, comme le suggère E. Carpentier et G. Pon (*op. cit.*), elle date de 567.

HILARION moine de Palestine (m. 371) : Jérôme, *Vita sancti Hilarionis* (BHL 3879, CPL 618).

Édition : E. M. Morales, *Vie d'Hilarion*, dans *Trois Vies de Moines : Paul, Malchus, Hilarion*, SC 508, Paris, 2007, p. 212-298.

Traduction : (français) P. Leclerc, dans *Trois Vies de Moines : Paul, Malchus, Hilarion*, SC 508, Paris, 2007, p. 212-298.

Date : **Après 388 et avant 392**. La *Vita Hilarionis* est mentionnée après la *Vita Malchi* de 388 dans le *De uiris illustribus* que Jérôme écrit en 392 (P. Leclerc, *op. cit.* p. 20).

HONORAT évêque d'Arles (m. 430) : Hilaire d'Arles, *Sermo de uita sancti Honorati Arelatensis* (BHL 3975, CPL 501).

Édition : Samuel Cavallin (ed.), *Vitae sanctorum Honorati et Hilarii, episcoporum Arelatensium*, Lund, 1952.

Traduction : (français) M.-D. Valentin, SC 235, Paris, 1977

Date : **431**. La *Vita* a été écrite pour célébrer le premier anniversaire de la mort d'Honorat survenue en 430.

HYMNEMODE : voir **ABBÉS D'AGAUNE**.

ILLIDIUS (Allyre) : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

JUST évêque de Lyon (m. 390) : *Vita altera sancti Iusti* (BHL uac., CPL uac.) / *Vita antiquior*

Édition : M.-C. Isaïa, « Histoire et hagiographie de saint Just, évêque de Lyon », *Hagiographica* 19, 2012, p. 1-30, ici p. 26-30.

Date : **Vers 420**. Après la mort d'Antiochius, mais pas trop longtemps après la mort de Just. M.-C. Isaïa (*ib.* p. 15-18) démontre que cette *Vita* est antérieure aux deux autres car elle contient des éléments que l'on retrouve dans les deux *Vies* suivantes, mais qu'elle n'est pas pour autant la première version de la *Vie*, puisqu'elle a visiblement été condensée à certains endroits.

Vita brevis sancti Iusti (BHL 4599, CPL 2120),

Édition : J. Stillingh, AASS, Sept. I, Anvers, 1755, p. 373-374.

Traduction : (anglais) P. Beagon, *The Cult of saints in Late Antiquity*,

<http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E06326>

Date : **V^e ou VI^e siècle**. Après la *Vita antiquior*. J. Stillingh la dit antérieure à la *Vita prolixior*, mais, comme certains éléments de la *Vie* courte ne se retrouvent pas dans la *Vie* longue, elles dépendent plutôt toutes deux d'une source commune.

*Vita prolixior*³¹⁸⁴ *sancti Iusti* (BHL 4600, CPL uac.).

Édition : *Ibid.* p. 374-376.

Date : **V^e ou VI^e siècle**. Elle dépend de la *Vita antiquior*.

LAUTEIN (m. 518) : *Vita sancti Lauteni abbatis Siesiensis* (BHL 4800 ; CPL uac.)

Édition : AASS, Nov. t. I, p. 284-287.

Date : **VI^e siècle**.

Le texte, très court et peu étudié (M. Heinzemann la qualifie d'« insignifiante »), fait l'objet de datations très contradictoires.

Son authenticité est contestée. H. Zinzius (« Untersuchungen über Heiligenleben der Diözese Besançon », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 46, 1927, p. 389) considère que cette *Vie* est un faux du IX^e siècle.

³¹⁸⁴ Nous gardons le nom qu'elle porte dans l'édition de référence même si, maintenant que les *Vies* de Just sont trois, le comparatif n'est plus le choix approprié.

Plusieurs auteurs cependant soulignent que l'auteur, qui apparaît comme un disciple du saint, n'a pas de raison de mentir à ce sujet. G. Moyse, dans « Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon [V^e-X^e siècle] », *Bibliothèque de l'École des Chartres* 131, 1973, p. 45, qui s'appuie sur H. Zinzius, estime que la *Vita* est d'époque carolingienne, mais qu'elle a été rédigée à partir de documents du VI^e siècle. Il souligne que l'hagiographe se dit disciple de la seconde génération du saint (V.Laut. 12). Il relève également les noms propres qui sont bien documentés et en accord avec la période de rédaction prétendue. La sobriété de l'auteur, qui n'invente rien sur les hommes qu'il avoue ne pas connaître, est aussi un argument en faveur de son honnêteté.

Plus directement, F. Lotter (*Deutsches Archiv* 24, 1968, p. 332 n. 57) considère que cette *Vita* a été écrite peu après 518, date de la mort du saint, et qu'il n'y a pas de raison de douter de l'auteur. Martin Heinzelmann, bien que sans certitude, défend également cette datation précoce, c'est-à-dire de la première moitié du VI^e siècle (M.Heinzelmann, « Gallische Prosopographie (260-527) », *Francia*, 10, 1982, p. 641 et « *Studia Sanctorum* », dans *Haut Moyen Âge, culture, éducation et société*, 1990, p. 112.)

(Leobardus) LIBERT : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

(Leobatus) LEUBAIS : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

(Leobinus) LUBIN, évêque de Chartres (m. 552/567) : Pseudo Venance Fortunat, *Vita sancti Leobini episcopi Carnotenus* (BHL 4847, CPL 1050).

Édition : B. Krusch, MGH, Auct. Ant. IV-2, Berlin, 1885, p. 73-82.

Date : fin du VI^e siècle

La date du VI^e siècle a longtemps été communément admise puisque la *Vie* a été attribuée à Fortunat. Dans les MGH, elle est classée parmi les œuvres de Fortunat.

A. Poncelet, au début du XX^e siècle, entreprend d'étudier les *Vies* des saints liés à l'abbaye de Micy, et estime que ces textes sont tous du milieu du IX^e siècle au plus tôt, liés à la renaissance et au rayonnement de Micy (A. Poncelet, « Les saints de Micy », AB 24, 1905, p. 31).

Cette datation tardive ne s'appuie cependant sur aucun argument textuel qui ne puisse être retourné. W. Berschin (*Biographie* I, p. 304), la date du VI^e siècle, datation reprise par R. Godding, (*Prêtres*, p. XXXII) et M. Heinzelmann (*Panorama*, p. 67, n.

175). L'argument mis en avant est le degré de précision du texte concernant les *realia*, qu'un auteur carolingien n'aurait pas pu avoir.

LOUP, voir **LUPUS**.

LUBIN, voir **LEOBINUS**.

LUPICIN abbé de Condat (*BHL* 5073), voir **ROMAIN, abbé de Condat**.

LUPICIN reclus : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

(Lupus) LOUP, évêque de Troyes (m. 479) : *Vita sancti Lupi episcopi Trecentis* (*BHL* 5087c, *CPL* 989),

Édition : B. Krusch, *MGH*, *SRM* VII, Hannover/Leipzig, 1920, p. 295-302.

Date : fin du V^e siècle ou début du VI^e. La Vie a une valeur historique réelle, ainsi que le signalent R. Godding (*Prêtres*, p. XXXIII) et M. Heinzelmann (*Panorama*, p. 59-60). I. Crété-Protin (*Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve-d'Ascq, 2002, p. 135-150), s'appuie sur E. Ewig (« Bemerkungen zur Vita des Bischofs Lupus von Troyes », *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe*, Wien, 1978, p. 14-26) et fait une présentation détaillée de tous les arguments en faveur d'une datation précoce (qui s'oppose à ce qu'avait affirmé B. Krusch dans les *MGH*). Ses démonstrations s'inscrivent dans différentes catégories :

I. Arguments littéraires. Elle montre que la *Vie de Loup* ne dépend pas, entre autres, de la *Vie de Mesmin*, plus tardive, ni de l'*Historia ecclesiastica* de Bède. Le fait de ne pas parler de la bataille des Champs catalauniques est vu à juste titre comme un procédé hagiographique, de même que l'attitude d'Attila vis-à-vis de Loup, qui permet de tracer un portrait de l'évêque comme sauveur de sa cité. I. Crété-Protin souligne également que la dépendance probable de la *Vie de Loup* à la *Vie de Séverin du Norique* ne nous informe en rien sur la date de rédaction précoce ou tardive de la Vie puisque l'œuvre d'Eugippe est du VI^e siècle (511).

II. Arguments historiques. I. Crété-Protin explique pourquoi l'argument appuyé sur une « chronologie falsifiée » de B. Krusch n'est pas valable. En effet, l'éditeur des *MGH* s'est appuyé sur une lettre de Sidoine Apollinaire

qu'il date de 474 et qui dit que Loup est évêque depuis 45 ans pour placer l'élection du saint en 429. Or la *Vita* dit que, début 429, au moment de l'expédition de Loup et Germain en Bretagne, le héros du texte est évêque depuis deux ans, soit depuis 426-7. Le problème n'en est cependant pas un car la lettre de Sidoine date de sa propre élection à l'épiscopat de Clermont, soit en 470-41, ce qui place l'élection de Loup en 425/26, ce qui est cohérent avec la *Vita*. À l'inverse, l'hagiographe de Loup est bien informé sur les troubles du diocèse de Troyes (et sur la fuite du saint à Latisco), ce qui plaide pour un auteur du VI^e siècle.

III. Argument doctrinal : B. Krusch considère que la définition du pélagianisme proposée par la *Vita Lupi* n'est pas correcte, ce qui serait le signe d'un texte plus tardif. Cependant, comme au début de la *Vie de Geneviève*, il ne faut pas s'attendre à ce que les hagiographes donnent une définition aussi précise que des auteurs polémiques ou théologiens. La définition est partielle, mais vraie. De plus, E. Ewig souligne qu'un courant hérétique proche du pélagianisme, le nestorianisme, au V^e siècle, correspond à la définition de la *Vita Lupi*, ce qui plaide en faveur de la fiabilité historique de l'hagiographie.

IV. Argument linguistique : B. Krusch critique la langue de la *Vita Lupi*, la trouvant trop classique pour un texte mérovingien, ce qui est un jugement aujourd'hui contredit par les textes datés de la même époque. La graphie choisie pour le mot « Huns » : *Huni*, que B. Krusch dit ne pas exister à l'époque mérovingienne, est pourtant bien déjà présente chez Ammien Marcellin.

MALCHUS, moine (m. fin IV^e siècle) : Jérôme, *Vita Malchi / De monacho captiuo* (BHL 5190, CPL 619).

Édition : E. M. Morales, *Trois Vies de Moines : Paul, Malchus, Hilarion*, SC 508, Paris, 2007, p. 184-210.

Traduction : P. Leclerc, SC 508, Paris, 2007, p. 184-210.

Date : Avant 392, puisque Jérôme mentionne la *Vita* dans son *De uiris illustris*. Probablement en 388 (P. Leclerc, *op.cit.* p. 19).

MARCELLIN, premier évêque d'Embrun (m. 474) : *Vita sancti Marcellini episcopi Ebredunensis* (BHL 5227-5228, CPL 2122).

Édition : G. Henskens, AASS, Apr. II, Anvers, 1675, p. 750-755.

Date : V^e ou VI^e siècle, selon M. Heinzelmann (*Panorama*, p. 57).

MARCEL, évêque de Paris (m. 436) : Venance Fortunat, *Vita sancti Marcelli* (BHL 5248, CPL 1043).

Édition : B. Krusch, MGH, Auct. Ant. IV-2, Berlin, 1885, p. 49-54.

Traductions : (anglais) J. Church, *The Cult of Saints in Late Antiquity*, <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E06716>

(italien) P. Santorelli, *Vite dei santi Paterno e Marcello*, Naples, 2015.

Date : **Entre 568**, arrivée de Fortunat en Gaule **et 576**, mort de Germain de Paris, commanditaire et destinataire de l'œuvre, ainsi que l'expliquent J.-C. Picard (« Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel », dans *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990, p. 79-91, ici p. 79, n. 1), repris par R. Godding, (*Prêtres* p. XXXIV).

MARTIN, évêque de Tours (m. 397) : Sulpice Sévère, *Vita sancti Martini* (BHL 5610, CPL 475), *Epistulae* III (CPL 476)

Édition : J. Fontaine, SC 133, Paris, 1967, p. 248-316.

Traduction : J. Fontaine, SC 133, Paris, 1967, p. 248-316.

Date : Juste avant la mort de Martin, soit **en 396 ou début 397**. Les lettres sont immédiatement postérieures à la *Vita*. La lettre 1 a été écrite juste avant la mort de Martin, en 397. Les deux autres juste après (fin 397-début 398).

Paulin de Périgueux, *De Vita sancti Martini episcopi uersibus* (BHL 5617, CPL 1474).

Édition : M. Petschenig, "Paulini Petricordiae quae supersunt", in M. Petschenig *et al.*, *Poetae Christianae Minores*, CSEL 16 Vienna, 1888, p. 17-159. – S. Labarre, SC 581, Paris, 2016 (Prologue et livres 1 à 3).

Traduction : (français) S. Labarre, SC 581, Paris, 2016 (Prologue et livres 1 à 3).

Date : **Troisième quart du V^e siècle**, probablement vers 470/471 au plus tard car il est fait allusion à l'œuvre rédigée dans une lettre de Paulin à Perpetuus dans laquelle il évoque aussi des vers composés pour la dédicace de la basilique en l'honneur du saint, qui date de 471.

Venance Fortunat, *Vita metrica sancti Martini libri 4* (BHL 5624, CPL 1037).

Édition : S. Quesnel, *Œuvres de Venance Fortunat*, 4 : *Vie de saint Martin*, Paris, 1996.

Traduction : S. Quesnel, *Œuvres de Venance Fortunat*, 4 : *Vie de saint Martin*, Paris, 1996.

Date : **Entre 573**, date de l'accession à l'épiscopat de Grégoire de Tours, désigné comme évêque dans la *Vita*, **et 576**, date de la mort de Germain de Paris, mentionné comme vivant.

(Martius) MARS, abbé : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

MAXIME, évêque de Riez (m. 462) : Dynamius, *Vita sancti Maximi* (BHL 5853, CPL 2125)

Édition : P. Boulhol et al., *Maxime de Riez entre l'histoire et la légende*, Valensole, 2014, p. 92-142.

Traduction : P. Boulhol et al., *Maxime de Riez entre l'histoire et la légende*, Valensole, 2014, p. 92-142.

Date : **Vers 585** (S. Gennaro, *Dinamii Vita Maximi episcopi Reiensis – Fausti Reiensis Sermo de Sancto Maximo episcopo et abbate*, Catane, 1966, p. 63-127, ici p. 10-11).

MÉDARD, évêque de Noyon (m. av. 561) : Pseudo-Venance Fortunat, *Vita sancti Medardi* (BHL 5864, CPL 1049).

Édition : B. Krusch, MGH, Auct. Ant. IV-2, Berlin, 1885, p. 67-73.

Date : **fin VI^e/début VII^e siècle, avant la fin du règne de Théodebert II (595-612)** à qui la *Vita* est adressée.

La Vie a longtemps été considérée comme une œuvre de Fortunat, donc comme un écrit de la toute fin du VI^e siècle. W. Levison (*Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter : Vorzeit und Karolinger I*, Weimar, 1952, p. 97) la dit de peu supérieure à 602. M. Heinzelmann (*Panorama*, p. 64), considère que la Vie a pu être écrite n'importe quand sous le règne de Théodebert II.

La discussion porte moins sur la date que sur l'auteur de la Vie. C. Gomez dans « L'attribution de la *Vita sancti Medardi* à Venance Fortunat : une approche narrative de la question », *Nihil ueritas erubescit*, p. 313-324, résume la discussion sur la question et l'étudie sous une perspective de construction narratologique. Elle montre que la structure de la Vie de Médard, qui, certes, trahit une dépendance au poème de Fortunat, en est très différente, de même qu'elle ne repose pas sur les mêmes principes de composition que

ses autres Vies d'évêques en prose. Elle plaide donc pour la non-attribution de la *Vita* à Fortunat.

MITRE, confesseur d'Aix (m. 466) : *Vita sancti Mitriadis/Mytriae* (BHL 5973, CPL 2128).

Édition : « *Vita s. Mitriae confessoris Aquensis* », *AB* 8 (1889), p. 10-15.

Date : Milieu du VI^e siècle. L'auteur affirme écrire d'après des témoignages récents et fait allusion à l'*unita trinitas*, expression qui peut prendre place dans le contexte de l'invasion wisigothique en Provence (vers 525).

MONÉGONDE, moniale de Tours : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

(Nicetius) NIZIER, évêque de Lyon (m. 573) : *Vita I^a sancti Nicetii* (BHL 6088, CPL 2129).

Édition : B. Krusch, MGH, SRM III, Hannover, 1896, p. 521-524

Traduction : (anglais) Ph. Beagon, *The Cult of Saints in Late Antiquity*,

<http://esla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00060>

Date : Fin du VI^e siècle. Probablement antérieure au *Liber uitae Patrum* de Grégoire de Tours (573-594) qui, dans sa *Vie de Nizier* (V.Patr. VIII), mentionne une Vie antérieure à la sienne qui pourrait être la *Vita I^a* (M. Heinzelmann, *Panorama*, p. 60, n. 145).

Grégoire de Tours, *Vita sancti Nicetii* II, *Liber Vitae Patrum* VIII : forcément postérieure à 590 car certains miracles rapportés date de cette année-là. Voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

NIZIER, évêque de Trèves : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

ORENS/ORIENTIUS, évêque d'Auch (m. c. 450) : *Vita sancti Orientii* (BHL 6344-6345, CPL 1468),

Édition : G. Henskens, AASS, Mai. I, Anvers, 1680, p. 61-62.

Date : Première moitié du VI^e siècle.

M. Heinzelmann (*Panorama*, p. 61, n. 151), souligne que les arguments de B. Dumézil (*Les racines chrétiennes de l'Europe*, Paris 2005, p. 728) qui dit que la Vie serait une réécriture carolingienne, s'appliquent à une autre Vie d'Orens (BHL 6246).

La *Vita* est, par ailleurs, forcément postérieure 501/4, date de la *Vie d'Épiphane* dont elle est dépendante (P. Courcelle, *op. cit.*).

Il est peu probable que cet Orientius soit le poète (L. Guérard, « Les derniers travaux sur S. Orens », *La revue de Gascogne* XLIV, 1902, p. 385-396).

OURS, abbé de Loches, voir **URSUS**.

OYEND, abbé de Condat, voir **EUGENDUS**.

PACÔME LE JEUNE : *Vita Pachomii iunioris* (ou *Posthumii*) (BHL 6411/6412)

Édition : A. Diem et H. Müller, « *Vita, Regula, Sermo*: Eine unbekannte lateinische *Vita Pacomii* als Lehrtext für ungebildete Mönche und als Traktat über das Sprechen », R. Corradini, M. Diesenberger et M. Niederkorn-Bruck (ed.), *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Frühmittelalterliche Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, Vienna, 2010, p. 223-272, ici p. 258-272.

Date : Avant la *Règle de Macaire*, donc **avant 495** (A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité 7, L'essor de la littérature léonienne et les écrits contemporains (410-500)*, Paris, 2003). Ce dernier qualifie cette *Vie* de légendaire. Il ne s'agirait pas, en effet, de la traduction d'une *Vie de Pacôme* grecque connue, le personnage principal ayant peu à voir avec le fondateur du cénobitisme.

PACÔME (m. 348) : Denys le Petit, *Vita sancti Pachomii abbatis Tabennensis* (BHL 6410).

Édition : H. Van Cranenburgh, *La vie latine de saint Pachome traduite du grec par Denys le Petit*, Bruxelles, 1969.

Date : **c. 525**. Denys vit à Rome depuis la fin du V^e siècle et il adresse sa traduction à une femme qui pourrait être Proba ou sa sœur Galla (M. Mähler, "Denys le Petit, traducteur de la *Vie* de saint Pachome", H. van Cranenburgh, *La Vie latine de Saint Pachôme, traduite du grec par Denys le Petit*, Brussels, 1969, p. 28-48).

PATERNE, évêque d'Avranches (m. 565) : Venance Fortunat, *Vita sancti Paterni* (BHL 6477, CPL 1041).

Édition : B. Krusch, MGH, Auct. Ant. IV-2, Berlin, 1885, p. 33-37.

Traduction : (italien) P. Santorelli, *Vite dei santi Paterno e Marcello*, Naples, 2015.

Date : Fin du VI^e siècle (R. Godding, *Prêtres* p. XXXV ; M. Heinzelmann, *Studia sanctorum*, p. 113). Probablement de la **décennie 570**, puisque Fortunat a voyagé dans le Cotentin à cette période et que Paterne était déjà décédé. (B. Brennan, "The Career of Venantius Fortunatus," *Traditio* 41, 1985, p. 49-78).

PATROCLE, abbé : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

PÈRES : Grégoire de Tours, *Liber Vitae Patrum* (BHL 6541)

Édition : L. Pietri, *La Vie des Pères*, « Les classiques de l'Histoire au Moyen Âge » 55, Paris, 2016. Texte remanié de B. Krusch, MGH SRM I, p.661-744.

Traduction : (français) L. Pietri, *La Vie des Pères*, Paris, 2016.

Date : **Entre 573**, année de l'accession de Grégoire à l'épiscopat, **et 594**, date de sa mort. Les vingt Vitae qui composent cette œuvre ont toutes circulé de manière indépendante avant d'être regroupées par l'hagiographe probablement avant 591 puisqu'il n'insère pas dans cette œuvre la *Vie d'Yrieix*, mort en 591.

Composition :

- I. Lupicin et Romain, abbés du Jura (BHL 5074)
- II. Allyre (Illidius), évêque de Clermont (BHL 4264)
- III. Abraham, abbé de Clermont (BHL 14)
- IV. Quintien, évêque de Clermont (BHL 6997)
- V. Pourçain, abbé (BHL 6903)
- VI. Gall, évêque de Clermont (BHL 3259)
- VII. Grégoire, évêque de Langres (BHL 3665)
- VIII. Nizier, évêque de Lyon (BHL 6089)
- IX. Patrocle, ermite (BHL 6519)
- X. Friard, ermite (BHL 3148)
- XI. Caluppa, reclus (BHL 1535)
- XII. Emilien (Aemilianus), ermite, et Bracchion, abbé (BHL 106)
- XIII. Lupicin, ermite d'Auvergne (BHL 5075)
- XIV. Mars, ermite de (BHL 5671)
- XV. Senoch, prêtre de Touraine (BHL 7577)
- XVI. Venance, abbé de Tours (BHL 8526)
- XVII. Nizier, évêque de Trèves (BHL 6090)

XVIII. Ours (Ursus), abbé de Loches, et Leubais, abbé de Sennevières (BHL 8454)

XIX. Monégonde, abbesse de Tours (BHL 5995)

XX. Libert (Leobardus), ermite de Tours (BHL 4846)

PAULA l'Ancienne (m. 404) : Jérôme, *Epistula CVIII : Epitaphium sanctae Paulae* (BHL 6548, CPL 620.108).

Édition : J. Labourt, *Lettres*, Tome V [*Epistulae XCVI-CIX*], Paris, 1955, p. 159-201.

Traduction : J. Labourt, *Lettres*, Tome V [*Epistulae XCVI-CIX*], Paris, 1955, p. 159-201.

Date : 404. La lettre suit immédiatement la mort de Paula.

PAUL de Thèbes (m. c. 341) : Jérôme, *Vita beati Pauli monachi Thebaei* (BHL 6596, CPL 617).

Édition : E. M. Morales, *Vie de Paul*, dans *Trois Vies de Moines : Paul, Malchus, Hilarion*, SC 508, Paris, 2007, p. 155-184.

Traduction : P. Leclerc, SC 508, Paris, 2007, p. 144-184.

Date : 376 (P. Leclerc, *ib.* p. 15).

PEREGRINUS, évêque d'Auxerre (m. c. 304) : *Vita sancti Peregrini* (BHL 6623, CPL uac.).

Édition : G. Henskens, AASS, Mai. III, Anvers, 1680, p. 563-564.

Date : Probablement du VI^e siècle, postérieure à la *Passion de saint Symphorien* datée du V^e siècle (M. Corti, *Studi sulla latinità merovingica in testi agiografici minori*, Messina, 1939, p. 18-19).

POURÇAIN, abbé : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

QUINTIEN, évêque de Rodez puis de Clermont : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

RADEGONDE abbesse de Sainte-Croix de Poitiers (m. 587) : Venance Fortunat, *Vita sanctae Radegundis* (BHL 7048, CPL 1042).

Édition : B. Krusch, MGH, Auct. Ant. IV-2, Berlin, 1885, p. 38-49; B. Krusch, MGH, SRM II, Hannover, 1888, p. 364-377.

Traductions : (français) R. Favreau et J. Favier, *La Vie de sainte Radegonde : Poitiers, Bibliothèque municipale, manuscrit 250 (136) par Fortunat*, Paris, 1995. (Traduction uniquement du manuscrit cité dans le titre, pas d'une édition scientifique du texte).

(anglais) J. A. McNamara, J. E. Halborg et E. G. Whatley, *Sainted women of the Dark Ages*, Durham, 1992, p. 70-86.

(italien) G. Palermo, *Vite dei santi Ilario e Radegonda di Poitiers*, Rome, 1989.

Date : **Peu après 587**, date de la mort de la sainte, ainsi que l'indique le ton du texte, comme, aussi, la faible quantité de miracles *post mortem*.

Baudonivie, *Vita II sanctae Radegundis* (BHL 7049, CPL 1053).

Édition : B. Krusch, MGH, SRM II, Hannover, 1888, p. 377-395

Traduction: (anglais) J. A. McNamara, J. E. Halborg et E. G. Whatley, *Sainted women of the Dark Ages*, Durham, 1992.

Date : **Entre 587 et 613**. La *Vita* est postérieure à celle de Venance Fortunat, à laquelle elle fait allusion au tout début. Elle ne peut avoir été écrite après 613 car elle fait allusion, positivement, à la reine Brunehilde, exécutée cette année-là.

ROMAIN, prêtre de Blaye (IV^e s.) : *Vita I^a sancti Romani presbyteri in castro Blaviensi* (BHL 7305g, CPL 2135).

Édition : G. Vielhaber, « De codice hagiographico C. R. Bibliothecae Palatinae Vindobonensis Lat. 420 (olim Salisburg. 39) », AB 26 (1907), p. 52-56.

Date : **V^e siècle**, selon M. Heinzelmann, *Panorama*, p. 60-61. Elle est postérieure à la diffusion du culte martinien, compte-tenu de la place qu'elle accorde à Martin comme garant de la sainteté de Romain.

Vita II^a sancti Romani (BHL 7306, CPL 2136).

Édition : « Vita s. Romani, presbyteri et confessoris apud castrum Blaviae quiescentis », AB 5, 1886, p. 177-191.

Date : **VI^e siècle**. (M. Van Uytfanghe, « Art. Biographie II (spirituelle) », *Reallexikon für Antike und Christentum* Pt. Suppl. I, 2001, p. Sp. 1088-1364, n. 28). M. Heinzelmann (*Panorama*, p. 61) souligne qu'il s'agit d'une réécriture de la Vie précédente : Grégoire de Tours connaît la seconde Vie, il mentionne les *scripta de uita eius* (*Gloire des confesseurs*, 45) et évoque un miracle de Romain qui vainc le mauvais temps en traversant la Garonne, miracle qui ne figure que dans la deuxième *Vita*.

ROMAIN, abbé fondateur de Condat : Viventiole, *Vita uel Regula sanctorum patrum Romani* (BHL 7309), *Lupicini* (BHL 5073) et *Eugendi* (BHL 2665) *monasteriorum Iurensium abbatum*, (CPL 2119).

Édition : F. Martine, *Vie des Pères du Jura*, Paris, 1968 (SC 142).

Traduction : F. Martine, *Vie des Pères du Jura*, Paris, 1968 (SC 142).

Date : 512-515.

L'authenticité de la *Vita* a longtemps été contestée, le meilleur résumé des arguments (incluant ceux de B. Krusch) contre l'authenticité se trouvant dans l'introduction de F. Martine dans la collection « Sources Chrétiennes » (p. 12-44), sans que celui souscrive entièrement à cette datation tardive.

F. Massai (« La *Vita patrum iurensium* et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Againe », J. Autenrieth and F. Brunhölzl (ed.), *Festschrift Bernard Bischoff zu seinem 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1971, p. 43-69) est le premier à vraiment remettre en cause cette datation. Il souligne que, bien que l'auteur montre une grande affection pour Oyend, le troisième abbé, il ne rapporte presque aucun de ses miracles *post mortem* (p. 57). Il pointe aussi que la référence à la légion Thébaine et à Againe que l'hagiographe fait dans le prologue évoque des cellules solitaires et non une abbaye constituée, ce qui placerait la *Vita* avant la fondation par Sigismond, en 515. C'est également F. Massai qui propose Viventiole comme auteur de la *Vita*, hypothèse reprise par A. de Vogüé.

Vita Lupicini et Romani II : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

SENOCH, prêtre de Touraine : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

SÉVERIN/SEURIN, évêque de Trèves et de Bordeaux (V^e s.) : Venance Fortunat, *Vita sancti Severini episcopi Burdigalensis* (BHL 7652).

Édition : W. Levison, MGH, SRM VII, Hannover/Leipzig, 1920, p. 219-224.

Date : **Deuxième moitié du VI^e siècle. Après 570**, date de rédaction des deux premières Vies de Fortunat. Les circonstances de rédaction de cette *Vita* sont mal connues. Par sa brièveté et parce qu'elle semble confondre deux Séverin/Seurin, elle a longtemps été considérée comme un résumé tardif (IX^e-X^e siècle) d'un texte mérovingien, ce qui explique pourquoi elle n'a pas été publiée avec les autres œuvres de Fortunat dans les MGH. Depuis H. Quentin (« La plus ancienne vie de saint Seurin de Bordeaux »,

Mélanges Léonce Couture, Toulouse, 1902, p. 23-63) qui a mis en valeur les similitudes de style entre cette *Vita* et les autres de Fortunat, la question n'est plus posée.

SÉVERIN, moine du Norique (m. c. 482) : Eugippe, abbé de Castellum Lucullanum (m. c. 533), *Commemoratorium de uita Sancti Seuerini (BHL 7656) cum epistulis amoebaeis Eugippii et Paschasii diaconi (BHL 7655 et 7657) (CPL 678)*.

Édition : Ph. Régerat, SC 374, Paris, 1991.

Traduction : Ph. Régerat, SC 374, Paris, 1991.

Date : 511.

VENANCE, moine de Touraine : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

VIVIEN, évêque de Saintes, voir **BIBIANUS**.

(*Vrsus*) **OURS, abbé de Loches** : voir **PÈRES** (*Vie des Pères* de Grégoire de Tours).

YRIEIX, voir *Aredius*.

Index locorum

Cet index liste les passages des *Vitae sanctorum* que nous avons cités dans notre développement. Par souci de clarté, nous n'avons inclus que les Vies latines écrites entre le IV^e et le VI^e siècle, soit celles qui correspondent aux critères définis pour notre corpus.

(V.Abb.Acaun.) Vie des abbés d'Agaune

prol.: 185, 777
1: 187, 213, 225, 263
2: 464
3: 103, 406, 523, 672, 687, 773, 774, 775
7: 156
8: 213, 558, 778
9: 267, 272, 543, 595
10: 779

(V.Alb.) Venance Fortunat, Vie d'Aubin

d'Angers

1: 147, 213, 231
2: 151, 188
3: 197, 221
4: 185, 231
5: 262, 269, 271, 283, 336
6: 525, 543
7: 615, 624
9: 421, 425
10: 464
11: 464
12: 425
16: 423, 464
18: 448, 457
20: 625

(V.Amat.) Étienne, Vie d'Amâtre

Epist. ad Steph.: 79, 149, 219
1: 267, 269, 303, 322
2: 322
3: 359
4: 360
7: 783
10: 463
13: 782
15: 376, 378
24: 783
26: 464
28: 464
29: 558, 577, 783
31: 583, 586, 590, 597
32: 463, 606, 608, 621
33: 625, 626, 715, 782, 784

(V.Ambr.) Paulin de Milan, Vie

d'Ambroise

1: 72, 146, 153, 181, 192, 194, 217, 220,
221, 227, 716
2: 227, 716
3: 267, 268, 290
4: 291
5: 320, 341
6: 375
7: 376, 377

8: 377	7: 267, 269, 271, 714
9: 377	8: 292
10: 463	9: 828
13: 697, 775	10: 281, 326, 336
14: 99, 703	18: 392
15: 716	23: 543
17: 704	26: 669
18: 712	31: 392
19: 435	32: 395, 402, 484, 528
22: 443, 598	35: 116, 682
23: 444, 445	36: 720
24: 445	38: 682
28: 473	
38: 520, 530	(V.Apol.) Vie d'Apollinaire de Valence
39: 542	1: 187, 213, 231, 269, 324
42: 192, 530, 717	2: 447
45: 565	4: 713
46: 553, 557, 558, 566	5: 447
47: 581, 585	6: 448
48: 598, 717	12: 158
49: 609	13: 585, 591
54: 207, 618	
55: 213, 717	(Hist. Franc. X, 29) Grégoire de Tours, Vie d'Yrieix [Aredius]
(V.Anian.) Vie d'Aignan d'Orléans	<i>La Vie ne compte qu'un chapitre.</i>
1: 220, 430	293, 464, 576
6: 713	
7: 155	(V.Aug.) Possidius, Vie d'Augustin
8: 155, 430	praef.: 704, 714
9: 236, 430, 754	1: 72, 141, 185, 209, 213, 268, 276, 320, 341, 362, 717
10: 236, 430	2: 342, 353
11: 559, 572, 589, 625	4: 376, 377, 382
(V.Ant.Lerin.), Ennode, Vie d'Antoine de Lérins	6: 692, 696
1: 183, 189, 213	7: 530, 695, 717
4: 146	8: 378
	12: 697, 705

16: 712
17: 693
18: 209, 227, 531, 695, 712, 717
21: 456
22: 482, 486, 488, 494
26: 345, 655
28: 531, 561, 562
29: 460, 607
31: 555, 556, 562, 578, 581

(V.Auit.) Vie d'Avit d'Orléans

1: 292
2: 336
13: 616, 715

***(Greg., Dial. II) Grégoire le Grand,
Dialogues II [Vie de Benoît de Nursie]***

prol.: 269, 304, 317
1: 661
2: 336, 655
3: 408
5: 408, 774
8: 766
12: 664
15: 451
16: 99
21: 419
25: 667
26: 464
27: 423
29: 421
30: 739, 740
32: 472, 478
33: 793
37: 571, 572, 577, 583, 584, 593, 606
38: 617

(V.Viu.) Vie de Vivien [Bibianus]

1: 213, 231, 336
2: 267, 277, 282, 326
3: 379
4: 237, 238, 426
7: 433
8: 114, 745
9: 556, 576, 585, 615, 625

(V.Caes.) Vie de Césaire d'Arles

I, prol.: 227
I, 1: 146, 157, 158, 193, 213, 227
I, 2: 169, 213, 220, 221, 224, 225, 231
I, 3: 269, 271, 299, 304
I, 4: 299, 336
I, 5: 683
I, 6: 489, 523, 660
I, 7: 484, 489, 496, 498, 504, 508
I, 9: 316, 317
I, 10: 282
I, 11: 523
I, 13: 378, 382
I, 14: 380
I, 15: 523
I, 16: 524
I, 18: 651
I, 19: 650
I, 20: 420
I, 21: 432
I, 24: 423
I, 25: 423
I, 26: 421
I, 27: 651
I, 28: 408, 433
I, 29: 695, 697
I, 31: 598
I, 32: 425, 427, 698

I, 33: 428	7: 267, 269, 270, 276
I, 37: 425	8: 292, 299, 593
I, 38: 425	8-9: 325
I, 39: 472, 476	13: 514, 515
I, 43: 464	13-15: 515
I, 44: 425	15: 516
I, 45: 524, 543	17: 325
I, 46: 524, 586	19-20: 282
I, 47: 464, 470	29-30: 502
I, 49: 464	30: 375
I, 51: 457, 464	31: 376
I, 54: 651, 654	36: 227
I, 55: 537, 651	40: 382
I, 56: 654	41: 378
I, 57: 123	49: 521
I, 60: 696, 712, 722	54: 437
I, 62, 345, 489, 524, 655	59: 410, 411
II, 1: 170, 185, 193, 213, 231, 232	85: 410
II, 2: 224, 464	87: 382
II, 6: 524	191: 561, 571
II, 8: 417	192: 565
II, 9: 417	194: 566, 582
II, 13: 464, 468, 469	196: 593
II, 16: 464	197: 598
II, 25: 464	199: 625
II, 37: 421	
II, 38: 421	<i>(V.Ept.) Vie d'Eptade d'Autun</i>
II, 45: 566, 688	1: 269
II, 46: 559, 562, 571, 576, 585	2: 328, 330
II, 47: 555, 556, 564, 569, 574	3: 348
II, 48: 553, 564, 586, 597	6: 543
II, 49: 598, 612, 616, 745	8: 392, 526
II, 50: 606	16: 464
	17: 464
<i>(V.Epif.) Ennode, Vie d'Épiphane de Pavie</i>	21: 571
prol.: 180	22: 583, 594
5: 213	23: 585, 625

(V.Eut.) Vêrus, Vie d'Eutrope d'Orange
L'édition de référence de la Vie d'Eutrope ne comporte pas de division en chapitres.

146, 220, 269, 324, 355, 379, 382, 416,
419, 459, 554, 563, 564, 590, 598, 606,
610, 615, 625

(V.Fulg.) Vie de Fulgence de Ruspe

prol.: 185, 193, 195, 210, 226, 227, 461
1: 213, 266, 292, 300, 323, 341, 342, 343
2: 366, 367, 368
3: 368
4: 369
5: 368, 498, 789
6: 695, 699, 700, 790
7: 700, 701
8: 115, 522, 680
14: 378, 383
15: 491, 505
16: 486, 487, 488
17: 492
18: 537, 538
21: 537, 694, 712, 723
22: 462
25: 712, 723
26: 410, 412, 413, 723
27: 790
28: 555, 556, 559, 561, 564, 571, 577,
581, 584, 596, 696

(V.Gen.) Vie de Geneviève

1: 262, 267
4: 289, 349
5: 282, 306, 349
6: 349, 350

7: 293, 350
9: 283
12: 236, 435
13: 94, 433
14: 124, 795
15: 484, 487, 489, 509
16: 544
17: 101, 102, 781
25: 463
26: 422
27: 113, 798
29: 464
31: 459
32: 472, 475
33: 464
35: 415
36: 463
37: 410, 464, 648, 713
38: 464, 468
40: 415
41: 464
45: 124, 750
46: 622, 761
53: 22, 194, 578, 596, 626
54: 620
55: 620, 621, 648
56: 239, 623, 625, 626, 715, 742

**(V.Germ.Autiss.) Constance, Vie de
Germain d'Auxerre**

Epist. ad Pat.: 146, 220, 221
Epist. ad Cens.: 213, 217, 220, 227
praef.: 186
1: 213, 268, 321, 330, 341, 342, 343,
354, 355, 424
2: 355, 376, 378, 382

3: 97, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 494,
496, 497
4: 97, 491, 493, 496, 497, 743
6: 407
7: 424
8: 421
9: 401
10: 736
12: 456
13: 410, 695, 708, 713
16: 101
17: 434, 694
18: 101, 434
19: 421
21: 410, 413
23: 410
24: 421, 464
26: 410, 709
28: 428, 436
29: 464
30: 464, 769
35: 411
36: 422
38: 472, 475
40: 429, 585
41: 576, 586
42: 553, 571, 572, 574, 582, 585, 601
43: 556, 744
45: 607
46: 217, 615

***(V.Germ.Paris.) Venance Fortunat, Vie de
Germain de Paris***

1: 267, 269
2: 327
12: 131, 380, 382
18: 464

24: 464
25: 464, 468
28: 464
30: 422
33: 464
35: 463
37: 463
38: 463
40: 464
43: 463
47: 464
50: 464
53: 464
55: 464, 525
60: 464
63: 464
67: 422
68: 464
69: 464
72: 425, 543
76: 572, 577, 625

***(V.Hil.Arel.) Honorat de Marseille, Vie
d'Hilaire d'Arles***

1: 146, 220, 221
2: 73, 112, 220, 228, 257, 258, 281, 320,
671
3: 280, 281, 363
4: 365
5: 719
6: 366, 719, 720
7: 404, 671, 680
8: 281
9: 378
10: 543
11: 408, 425, 521
13: 446

14: 206, 533, 534, 535
15: 527, 536, 655, 775
16: 464
18: 491, 521, 650
19: 503
20: 464
21: 205
22: 205
23: 206
25: 574, 576, 589
26: 567, 569, 572, 585, 714, 720
27: 564, 576, 582, 585, 589
28: 554, 745
29: 595, 598, 605, 611, 616
33: 625

***(V.Hil.Pict.) Venance Fortunat, Vie
d'Hilaire de Poitiers***

I, 1: 147, 231, 262
I, 2: 227, 231
I, 3: 269, 299, 341, 343, 357
I, 5: 95, 559
I, 6: 357
I, 7: 283, 357, 358
I, 8: 696, 698
I, 10: 390, 399
I, 12: 472, 476
I, 14: 538
I, 16: 585, 625
II, 1: 69
II, 3: 620
II, 4: 616
II, 11: 616, 619
II, 12: 620

(V.Hilarion.) Jérôme, Vie d'Hilarion

1: 65, 66, 180, 199, 200, 213

2: 107, 108, 276, 299, 318, 319, 336, 390
3: 108, 216, 306, 488, 495, 501, 502,
508, 512, 527
4: 491, 492, 493, 495, 500, 504, 519
5: 483, 484, 487, 495, 498, 506
7: 464
8: 464, 772
9: 463, 464, 465
12: 765
15: 459
16: 410, 767
19: 108, 278
20: 108, 540
21: 109
23: 390
29: 768
31: 391, 397, 485, 502
32: 216, 512, 555, 561, 566, 567, 576,
578, 585, 595, 598, 599, 610
33: 599, 616

(V.Hon.) Hilaire d'Arles, Vie d'Honorat

1: 213, 232
3: 213
4: 71, 257, 258, 259, 279
5: 112
6: 301
8: 279, 302, 369, 514
9: 343, 493, 520, 680, 788
10: 114
12: 114
15: 111, 371, 391, 398, 672
16: 382, 672, 718, 770
17: 404, 672, 675, 678
18: 680
19: 675, 718
20: 112

22: 532
23: 111
24: 280
29: 571
30: 555, 561, 562, 564, 576, 585
31: 567, 585
32: 553, 556, 561, 567, 568, 585, 588
33: 562
34: 572, 588, 595
35: 573, 598, 605, 611, 616, 745
37: 97, 542
38: 520, 714
39: 625

(I V.Iust.) Vie de Just altera

L'édition n'a pas de division en chapitres.

113, 153, 520, 540, 552, 564, 566, 601

(II V.Iust.) Vie de Just breuior

1: 540
3: 684
4: 113, 520, 684
5: 552, 564, 566, 585
6: 601, 619

(III V.Iust.) Vie de Just proluxior

3: 540
4: 520
9: 552, 564, 566, 585
10: 601

(V.Laut.) Vie de Lautein

2: 269, 490
3: 327
11: 464
12: 836

13: 543
17: 584, 596, 625

(V.Leob.) Vie de Lubin de Chartres

[Leobinus]

1: 300, 329
3: 328
14: 517
16: 543
17: 464
20: 468
21: 464
24: 464
26: 606, 607
27: 233, 625, 715

(V.Lup.) Vie de Loup de Troyes

1: 267, 269, 324, 355
2: 355
3: 378
4: 710
5: 431
6: 463, 713
9: 463
12: 558, 559, 575, 579, 625

(V.Malch.) Jérôme, Vie de Malchus

1: 227
2: 351
3: 111, 268
5: 352
6: 90, 352
7: 674
10: 352
11: 353

(V.Marc.Ebr.) Vie de Marcellin d'Embrun

1: 328

2: 269

15: 585, 596

17: 619

19: 620

20: 620

21: 620

21: 573

22: 111

24: 111

25: 152, 216, 315

26: 520, 541, 545, 546

27: 201, 545, 546

Epist. ad Eus.: 110, 202

Epist. ad Aurel.: 91, 587

Epist. ad Bass.: 553, 561, 563, 565, 566,

567, 576, 580, 583, 587, 597, 598

(V.Marc.Paris.) Venance Fortunat, Vie de

Marcel de Paris

2: 188, 221, 222

3: 147

4: 272, 303, 504, 543

9: 382, 464, 713

10: 572, 585, 596, 625, 644, 752

(II V.Mart.) Paulin de Périgueux, Vie de

Martin

Epist. ad Perp.,:147, 148, 221

I, 11-15: 268

I, 12-15: 270

I, 16: 303

I, 24-32: 300

I, 42-43: 376

I, 228-235: 278

I, 240: 696

I, 241: 696

I, 242: 696

I, 245: 697

I, 262-263: 390

I, 266-274: 702

I, 327-328: 473

I, 329: 472

I, 329-336: 474

I, 337-352: 474

II, 15-111: 382

II, 37: 378

II, 151-155: 678

II, 382-408: 763

II, 409-421: 764

II 650-652: 468

III, 124-134: 442

(I V.Mart.) Sulpice Sévère, Vie de Martin

Epist. ad Desid.: 146, 152, 184, 217,

220, 221, 227

1: 68, 177, 197, 200, 223, 227

2: 114, 268, 276, 299, 300, 306, 338, 339

3: 338, 340

4: 91, 796

6: 390, 696, 697, 702

7: 472, 473

9: 103, 375, 376, 382, 410, 491, 492, 504

10: 110, 371, 391, 394, 403, 488, 490,

508, 519, 527

11: 99

13: 408, 453, 762, 765

14: 453

16: 110, 463, 466, 467, 735

17: 401

18: 125, 410, 413, 464, 468

19: 110, 464, 467

20: 375, 440, 441, 451

III, 411-458: 543	(V.Max.) Dynamius, Vie de Maxime de
III, 417: 331	Riez
VI, 31-33: 196	prol.: 231
VI, 71-105: 620	1: 147, 148, 183, 220
VI, 218-249: 618	2: 233
VI, 295-319: 616	3: 277, 304
VI, 320-336: 616, 619	4: 431, 672
VI, 416-460: 617	6: 398
VI, 467-499: 616, 619	7: 375, 378
VI, 631-648: 758	8: 103
	9: 104
(III V.Mart.) Venance Fortunat, Vie de	15: 491, 496
Martin	16: 625
Epist. ad Greg.: 196, 221	18: 577, 583, 610, 611
I, 9-25: 219	19: 608
I, 14-25: 78	20: 618
I, 35-38: 185	
I, 50: 304	(V.Med.) Vie de Médard
I, 108: 696	1: 233
I, 108-110: 708	4: 264, 324
I, 114: 697	5: 305
I, 115: 696	6: 294
I, 116: 697	9: 559, 572, 586
I, 117-119: 694	10: 607
I, 126-143: 699	13: 620
I, 165: 472	14: 619
I, 165-166: 477	15: 620
I, 167: 477	
I, 170-173: 477	(V.Mitr.) Vie de Mitre
I, 222: 676	1: 158, 166, 785
II, 13-14: 468	2: 264
II, 114-115: 442	
II, 391-404: 332	(V.Nic.) Vie de Nizier de Lyon
III, 430-448: 800	1: 231
III, 449-450: 800	5: 525
IV, 630-639: 750	6: 421
IV, 686-698: 621	9: 574, 585, 619

10: 616	4: 620, 622, 624, 744
11: 619	5: 615, 625
12: 616	<i>V.Patr. III (Vie d'Abraham)</i>
13: 617	1: 95, 96, 115, 371, 560, 579, 606, 615
17: 159, 213, 625	<i>V.Patr. IV (Vie de Quintien)</i>
<i>(V.Orient.) Vie d'Orens</i>	1: 276, 433
1: 213	2: 430, 754
6: 155	4: 423, 459, 755
<i>(V.Pat.) Venance Fortunat, Vie de Paterne</i>	5: 562, 571, 606, 615, 625
1: 147, 191	<i>V.Patr. V (Vie de Pourçain)</i>
3: 269, 294, 303, 324, 336, 680	prol.: 273
4: 95, 790	1: 272, 299, 305, 488, 499
5: 95	2: 432, 468
6: 455, 684	3: 615, 625
9: 484, 487, 491, 493, 508, 660	<i>V.Patr. VI (Vie de Gall)</i>
11: 464	prol.: 274
13: 464	1: 267, 270, 305, 307, 346
14: 464, 572, 584, 585, 595	2: 327, 455, 490
15: 131, 420	3: 381
16: 375, 380	4: 381, 543
17: 464	6: 421, 464
18: 791	7: 554, 559, 571, 573, 577, 578, 584, 598, 606, 607, 609, 615, 616, 620
<i>(V.Patr.) Grégoire de Tours, Vie des Pères</i>	<i>V.Patr. VII (Vie de Grégoire de Langres)</i>
prol.: 195, 231, 572	1: 98, 270, 322, 341, 342, 355, 356, 641, 642
<i>V.Patr. I (Vie de Lupicin et Romain)</i>	2: 464, 484, 511, 526, 738, 744
prol.: 297, 333	3: 592, 597, 603, 607, 608
1: 305, 324, 346, 525	4: 592, 622
2: 488, 499, 676	5: 616, 619, 649
3: 418, 509, 510, 658, 659	6: 559
6: 566, 575, 602, 615, 622	<i>V.Patr. VIII (Vie de Nizier de Lyon)</i>
<i>V.Patr. II (Vie d'Allyre)</i>	prol.: 73, 134, 198
1: 98, 381, 421, 585, 602	1: 267, 270, 288, 292, 327
2: 459, 614, 620	10: 618, 620
3: 620	11: 744
	12: 745

- 3: 381, 423
5: 468, 555, 559, 578, 592, 606, 608,
618, 619
6: 616, 619, 620, 744
8: 616, 617, 624, 744
V.Patr. IX (Vie de Patrocle)
1: 267, 269, 329, 330, 346, 347, 490,
493, 526
2: 391, 408
3: 553, 576, 579, 603, 615, 616, 620, 625
V.Patr. X (Vie de Friard)
1: 98, 305, 526
2: 391
4: 566, 576, 583, 610, 668
V.Patr. XI (Vie de Caluppa)
1: 299, 305, 347, 392, 394, 399, 400,
401, 490, 498, 508, 528
2: 403, 526
3: 572, 578, 668
V.Patr. XII (Vie d'Emilien et Bracchion)
1: 484, 486, 490, 526, 528
2: 272, 330, 402
3: 408, 543, 558, 566, 577, 578, 589,
592, 603, 622, 624, 738, 744
V.Patr. XIII (Vie de Lupicin, reclus)
1: 392, 484, 488, 500, 526
2: 468, 554, 567, 577, 612
3: 604, 605, 615, 617
V.Patr. XIV (Vie de Mars)
1: 392, 394, 403, 490, 493, 526
2: 460, 464, 580, 612
3: 464
4: 572, 579, 615, 625
V.Patr. XV (Vie de Senoch)
1: 420, 484, 489, 492, 744
2: 668
3: 420, 464
4: 553, 554, 565, 571, 579, 598, 608,
615, 616, 620
V.Patr. XVI (Vie de Venance)
1: 269, 277, 327, 347, 348, 370, 761
3: 464, 713
4: 585, 606, 615, 620
V.Patr. XVII (Vie de Nizier de Trèves)
1: 290, 324, 375, 420
2: 96, 449, 450
4: 421, 431, 526
6: 553, 566, 575, 585, 589, 606, 616, 625
V.Patr. XVIII (Vie d'Ours et Leubais)
1: 490
2: 529
3: 420, 557, 606, 616
V.Patr. XIX (Vie de Monégonde)
1: 355, 356, 392, 464, 484, 487, 490, 493
2: 464, 488, 622, 761
3: 463, 464, 643
4: 553, 554, 565, 566, 567, 576, 606,
613, 616, 620
V.Patr. XX (Vie de Libert)
1: 269, 272, 299, 302, 305, 327, 346, 347
2: 118, 394, 490, 526, 669, 761
3: 464, 493, 505, 669
4: 564, 566, 567, 573, 577, 584, 594, 603
(V.Paulae) Jérôme, Vie de Paula
1: 259
3: 257, 265
4: 267, 354
5: 354
26: 319
28: 576, 582
32: 190
33: 190

(V.Paul.) Jérôme, Vie de Paul de Thèbes

1: 106, 199, 214, 227
2: 89
3: 89, 496
4: 268, 299, 318, 336
5: 117, 303, 389, 394, 396
6: 512, 519
7: 106, 390
9: 106, 214
10: 483
11: 107
12: 552, 566
14: 586
15: 583
16: 215, 609
17: 215, 227
18: 215, 217

(I V.Rad.) Venance Fortunat, Vie de Radegonde

prol.: 147
2: 264, 266, 267, 270, 303, 307, 324, 358
3: 271, 358
4: 484
5: 358, 513
6: 358, 491, 513
20: 464
27: 464, 472, 477
33: 684
34: 464
35: 464
39: 616, 625

(II V.Rad.) Baudonivie, Vie de Radegonde

1: 264, 270
8: 525, 543
11: 464

15: 464

(I V.Rom.Blau.) Vie de Romain de Blaye I^a

L'édition de la Vie n'a pas de chapitres.
454, 472, 589, 610, 617

(II V.Rom.Blau.) Vie de Romain de Blaye II^a

1: 307, 324
4: 464
6: 472, 476
9: 454
10: 124, 521
12: 765
13: 564, 576, 585, 590
14: 565, 598
15: 610, 615, 616, 617

(V.Patr.Iur.) Viventiole, Vie des Pères du Jura

1: 146, 156, 714
3: 156, 220, 221, 773
4: 213, 269
5: 303, 304, 318, 346, 772
6: 715, 773
7: 117, 396, 774, 795
9: 371, 391
10: 527
11: 118, 172, 318, 521
12: 117, 216, 372, 788, 794
14: 610
16: 295, 675, 677, 770
17: 788, 789
18: 204
20: 382
21: 383
22: 395

24: 403
25: 408
27: 512
31: 118
33: 777
36: 509, 657
37: 510
39: 510
43: 463, 777
46: 125, 464
50: 553
60: 556, 571, 577
61: 558, 564, 615
63: 490, 491, 497, 503, 505
64: 492, 493
65: 118, 493
66: 486, 487, 488, 499, 508, 661
67: 518
69: 418
71: 463
72: 662
75: 662
77: 663
79: 665
81: 666
89: 666, 761
92: 425
96: 423
111: 610
113: 659
115: 571, 579
116: 553, 564
117: 601, 615, 751
119: 224
120: 216, 276, 766
121: 294, 295
122: 295

124: 295
125: 282, 295, 326, 335
126: 327, 522
135: 380
136: 512
139: 471
141: 610
152: 125
153: 737, 801
154: 100, 227, 715, 737
155: 737
157: 126, 801
159: 126, 802
160: 126
161: 125
163: 777
165: 777
168: 117, 119, 794
169: 522
170: 119, 673, 686
173: 522, 527
174: 119
175: 561, 571
176: 565, 567, 577, 589
177: 97, 554, 569, 572
178: 553, 562

(V.Seu.Bur.) Venance Fortunat, Vie de

Seurin de Bordeaux

5: 572, 575, 577, 585, 597, 615
6: 619
8: 610, 619
9: 625

(V.Seu.Nor.) Eugippe, Vie de Séverin du	24: 432
Norique	26: 464
Epist. ad Pasch.: 149, 150, 167, 198,	28: 421
260, 261, 263	31: 432
3: 418	32: 451
4: 393, 431	34: 464
5: 451	38: 464
6: 463	39: 488, 491, 493, 501, 543
7: 451	40: 602
8: 427	41: 577
11: 432	43: 553, 556, 564, 570, 571, 574, 582,
12: 421	584, 596
16: 471	44: 592, 595, 610
17: 419	46: 615, 623, 624, 625, 742
19: 425, 432	

Bibliographie

Textes anciens

Toutes les éditions de référence des Vies de saints de notre corpus se trouvent dans l'annexe, classées par saint, dans l'ordre de la BHL.

Autres sources anciennes :

Achille Tatius

GARNAUD J.-P. (éd. et trad.), [1991] 2010, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, Les Belles Lettres, Paris (revu par F. Frazier).

Actes et Passions des martyrs militaires africains

LEONI J. et MATTEI P. (éd. et trad.), 2020, *Actes et passions des martyrs militaires africains*, SC 609, Paris.

Ambroise

CANELIS A. (éd. et trad.), 2020, *Elie et le Jeûne*, SC 611, Paris.

FALLER O., (éd.) 1955, *De excessu fratris*, CSEL 73, Vienne.

FALLER O.(éd.), 1968, *Epistulae et acta, epistularum libri I-VI*, CSEL 82/1, Vienne.

TESTARD M.(éd.), 2001, *De officiis ministrorum*, CCSL 15, Turnhout.

ZELZER M.(éd.), 1990, *Epistulae et acta: Epistularum libri VII-VIII*, CSEL 82/2, Vienne.

Apollonios de Rhodes

VIAN F. (éd.), DELAGE É. (trad.), 1974, *Argonautiques. Tome I, Chants I-II*, Les Belles Lettres, Paris.

Arator

BUREAU B. et DEPROOST P.-A. (éd. et trad.), 2017, *Histoire apostolique*, Les Belles Lettres, Paris.

Aristote

RACKHAM H. (éd. et trad.), [1926] 2003, *The Nicomachean ethics*, Loeb, Cambridge.

Athénée

GULICK C.B. (éd. et trad.), [1929] 1967, *The Deipnosophists, Tome 3 (Books VI-VII)*, Loeb, Cambridge.

Augustin

DULAËY M. (dir.), BOCHET I., DUBOIS J.-D., MASSIE A., MATTEI P., PERRIN M.-Y. et WURST G. (éd. et trad.), 2018, *Contre Fauste le manichéen = Contra Faustum manichaeum. Livres I-XII*, BA 18/A, Paris.

DULAËY M. (dir.), BOCHET I., DUBOIS J.-D., MASSIE A., MATTEI P., PERRIN M.-Y. et WURST G. (éd. et trad.), 2020, *Contre Fauste le manichéen = Contra Faustum manichaeum. Livres XIII-XXI*, BA 18/B, Paris.

DULAËY M. (dir.), BOCHET I., BOUTON-TOUBOULIC A.-I., HOMBERT P.-M., PERRIN M.-Y. (éd. et trad.), 2014, *Les commentaires des Psaumes. Ps 32-36 = Enarrationes in psalmos*, BA 58B, Paris.

FINAERT G. et LAMIRANDE É. (éd. et trad.), 1965, *Compte rendu abrégé de la Conférence avec les donatistes*, dans *Traité anti-donatistes V*, BA 32, Paris, p. 25-243.

SAINT-MARTIN J. (éd. et trad.), [1939] 1949, *Du travail des moines*, dans *L'ascétisme chrétien*, BA 3, Paris, p. 307-431.

SKUTELLA M. (éd.), SOLIGNAC A., TRÉHOREL E. et BOUISSOU G. (intr. et trad.), [1962] 1992, *Les Confessions (Livres I-VII)*, BA 13, Paris.

SKUTELLA M. (éd.), SOLIGNAC A., TRÉHOREL E. et BOUISSOU G. (intr. et trad.), [1962] 2022, *Les Confessions (Livres VIII-XIII)*, BA 14, Paris.

Sermones inediti. Sermones admixtis quibusdam dubiis, Sermo I (De cereo Paschali), PL 46, p. 816-821.

Avit de Vienne

MALASPINA E. (éd.) et REYDELLET M. (trad.), 2016, *Lettres*, Les Belles Lettres, Paris.

Benoît

NEUFVILLE J. (éd.) et DE VOGÜÉ A. (trad.), 1972, *La Règle de S. Benoît (Chapitres I-VII)*, SC 181, Paris.

NEUFVILLE J. (éd.) et DE VOGÜÉ A. (trad.), 1972, *La Règle de S. Benoît (Chapitres VIII-LXXIII)*, SC 182, Paris, 1972.

Callinicos

BARTELINK G.M.J. (éd. et trad.), 1971, *Vie d'Hypatios*, SC 177, Paris.

Canons conciliaires

CLERCQ C. de (éd.), GAUDEMET J. et BASDEVANT B. (trad.), [1989] 2017, *Les Canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles) I*, SC 353, Paris.

CLERCQ C. de (éd.), GAUDEMET J. et BASDEVANT B. (trad.), [1989] 2013, *Les Canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles) II*, SC 354, Paris.

MUNIER C. (éd.), GAUDEMET J. (trad.), 2008, *Conciles gaulois du IV^e siècle*, SC 241, Paris.

MUNIER C. (éd.), 1974, *Concilia Africae a. 345-525*, CCSL 149, Turnhout.

MUNIER C. (éd.), 2001, *Concilia Galliae a. 314-506*, CCSL 148, Turnhout

CLERCQ C. de (éd.), 1963, *Concilia Galliae a. 511-695*, CCSL 148A, Turnhout.

Césaire d'Arles

VOGÜÉ A. de et COURREAU J. (éd. et trad.), 1988, *Règle des vierges*, dans *Œuvres monastiques, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, p. 170-379.

MORIN G. (éd.), 1953, *Sermons*, CCSL 103-104, Turnhout.

MORIN G. (éd.), DELAGE M.-J. (intr. et trad.), 1971, *Sermons au peuple (Sermons 1 à 20)*, SC 175, Paris.

MORIN G. (éd.), DELAGE M.-J. (intr. et trad.), [1978] 2008, *Sermons au peuple (Sermons 21 à 55)*, SC 243, Paris.

MORIN G. (éd.), DELAGE M.-J. (intr. et trad.), 1986, *Sermons au peuple (Sermons 56 à 80)*, SC 330, Paris.

Cicéron

COURBAUD E. (éd. et trad.), [1927] 2006, *De l'orateur - Livre II*, Les Belles Lettres, Paris.

ACHARD A. (éd. et trad.), [1994] 2002, *De l'invention*, Les Belles Lettres, Paris.

TESTARD M. (éd.), MERCIER S. (trad.), [2014] 2019, *Les devoirs*, Les Belles Lettres, Paris.

Claudien

CHARLET J.-L. (éd. et trad.), [2017] 2022, *Œuvres. Tome III, Poèmes politiques (399-404)*, Les Belles Lettres, Paris.

Code Théodosien

MOMMSEN T. (éd.), ROUGÉ J. (trad.), 2005, *Les lois religieuses des empereurs romains, de Constantin à Théodose II (312-438). Volume I, Code théodosien. Livre XVI*, SC 497, Paris.

MOMMSEN T., MEYER P. et KRUEGER P. (éd.), ROUGÉ J. et DELMAIRE R. (trad.), 2009, *Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II, 312-438. Volume II, Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions sirmondiennes*, SC 531, Paris.

Cornélius Nepos

GUILLEMIN A.-M. (éd. et trad.) ,[1923] 1992, *Œuvres*, Les Belles Lettres, Paris (revu par P. Heuzé et P. Jal)

Cyprien

MOLAGER J. (éd. et trad.), 2007, *À Donat*, dans *À Donat. La vertu de patience*, SC 291, Paris, p. 74-179.

Damascios

ZINTZEN C. (éd.), 1967, *Vie d'Isidore d'Alexandrie*, dans *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim.

Eucher

WOTKE K. (éd.), 1894, *De laude eremi*, CSEL 31, Prague, p. 177-194.

Eunape

GOULET R. (éd), 2014, *Vies de philosophes et de sophistes*, Les Belles Lettres, Paris.

Eusèbe de Césarée

BARDY G. (éd. et trad.), [1955] 1994, *Histoire ecclésiastique, Livres V-VII*, SC 41, Paris.

BARDY G. (éd. et trad.) [1958] 1993, *Histoire ecclésiastique, Livres VIII-X et Les Martyrs de Palestine*, SC 55, Paris.

WINKELMANN F. (éd.), RONDEAU M.-J. (trad.), et PIETRI L. (intr.), 2013, *Vie de Constantin*, SC 559, Paris.

Gélase / Pseudo Gélase

DOBSCHÜTZ E. von (éd.), 1912, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig.

Lettres, PL 59.

Gennade de Marseille

RICHARDSON E.C. (éd.), 1986, *Liber de uiris illustribus*, Leipzig, p. 57-97.

Gerontios

GORCE D. (éd. et trad.), 1962, *Vie de sainte Mélanie*, SC 90, Paris.

Grégoire de Nazianze

MOSSAY J. (éd. et trad.), 1980, *Discours 20-23*, SC 270, Paris.

Grégoire de Nysse

LENDLE O. (éd.) et MARAVAL P. (trad.), 2014, *Éloge de son frère Basile*, SC 573, Paris.

Grégoire de Tours

KRUSCH B. et LEVISON W. (éd.), 1951, *Decem libri historiae*, MGH, SRM I-1, Hannover.

KRUSCH B.(éd.), PIETRI L.(trad.), 2023, *Les miracles de saint Martin*, SC 635, Paris.

Hermas

JOLY R. (éd. et trad.), [1958] 2011, *Le Pasteur*, SC 53 bis, Paris.

Histoire Auguste

CHASTAGNOL A. (éd.), CHASTAGNOL A. et CHASTAGNOL J. (trad.), 1994, *Histoire Auguste : les empereurs romains des IIe et IIIe siècles*, Paris.

PASCHOUD F. (éd. et trad.), 1992-2001, *Histoire Auguste*, Les Belles Lettres, Paris.

Ignace d'Antioche

CAMELOT P.-T. (éd. et trad.), [1951] 2007, *Lettres - Polycarpe de Smyrne, Lettres et Martyre*, SC 10 bis, Paris.

Isocrate

BRÉMOND E. et MATHIEU G. (éd. et trad.), [1938] 2003, *Evagoras*, dans *Discours II*, Les Belles Lettres, Paris.

Jamblique

BRISSON L. et SEGONDS A. P. (éd. et trad.), [1996] 2011, *Vie de Pythagore*, Les Belles Lettres, Paris.

Jérôme

ADRIAEN M. (éd.), 1959, *Commentarius in Ecclesiasten*, CCSL 72, Turnhout.

CERESA-GASTALDO A. (éd. et trad.), 1988, *Gli uomini illustri = De viris illustribus*, Florence.

FEIERTAG J.-L. (éd.), 2005, *Adversus Vigilantium*, CCSL 79C, Turnhout.

LABOURT J. (éd. et trad.), [1949] 2002, *Lettres. Tome I [Epistulae I-XXII]*, Les Belles Lettres, Paris.

LABOURT J. (éd. et trad.), [1955] 2003, *Lettres. Tome V, [Epistulae XCVI-CIX]*, Les Belles Lettres, Paris.

ROBINET L. (éd.), 2004, *Contre Jovinien*, Thèse soutenue en 2004 à l'Université de la Sorbonne.

Jonas de Bobbio

KRUSCH B. (éd.), 1905, *Vita s. Columbani* (BHL 1898), MGH, SRGerm 37, Hannover, p. 148-224.

Julien

BIDEZ J. (éd. et trad.), [1924] 2004, *Œuvres complètes. Tome I. 2^e partie, Lettres et fragments*, Les Belles Lettres, Paris.

Juvencus

GALLI F. (éd. et trad.), 2012, *I libri dei Vangeli*, Rome.

Lactance

MOREAU J. (éd. et trad.), 1954, *De la mort des persécuteurs*, SC 39, Paris.

Lucien de Samosate

BOMPAIRE J. (éd. et trad.), 1993, *Œuvres, Opuscules 1-10*, Les Belles Lettres, Paris.

CHAMBRY É. (éd. et trad.), 1938, *Œuvres. Tome II*, Les Belles Lettres, Paris.

Lucreèce

ERNOUT A. et ROBIN L. (éd. et trad.), [1925] 1968, *De rerum natura. Tome premier (Livres I et II)*, Les Belles Lettres, Paris.

Marinus

SAFFREY H.-D. et SEGONDS A. P. (éd. et trad.), 2001, *Proclus ou Sur le bonheur*, Les Belles Lettres, Paris.

Ménandre de Laodicée

RUSSELL D. A. and WILSON N. G. (éd. et trad.), 1981, *Sur les discours d'éloge*, dans *Menander Rhetor*, Oxford.

Optat de Milève

LABROUSSE M. (éd. et trad.), 1995, *Traité contre les donatistes, Livres I-II*, SC 412, Paris.

Origène

BRÉSARD L. et CROUZEL H. (éd. et trad.), 1991, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, tome I*, SC 375, Paris.

Ovide

LAFAYE G. (éd. et trad.), [1930] 1991, *Métamorphoses. Tome III : XI-XV*, Les Belles Lettres, Paris.

Pallade

BUTLER C. (éd.), 1898, *The Lausiaca History of Palladius*, Cambridge.

Palladios

MALINGREY A.-M. (éd. et trad.), 1988, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, SC 341, Paris.

Passion de Perpétue et de Félicité

AMAT J. (éd. et trad.), 1996, *Passion de Perpétue et de Félicité*, SC 417, Paris.

Paulin de Nole

HARTEL W. von (éd.), 1894, *Epistulae*, CSEL 29, Prague.

Philon d'Alexandrie

ARNALDEZ R., MONDÉSERT C., POUILLOUX J. et SAVINEL P. (éd. et trad.), 1967, *Vie de Moïse I-II*, Paris.

Philostrate

JONES C. P. (éd. et trad.), 2005, *The Life of Apollonios of Tyana. Books I-IV*, Loeb, Cambridge.

JONES C. P. (éd. et trad.), 2005, *The Life of Apollonios of Tyana. Books V-VIII*, Loeb, Cambridge.

Platon

VICAIRE P. (éd. et trad.) [1983] 2019, *Œuvres complètes. Tome IV. 1ère partie, Phédon*, Les Belles Lettres, Paris.

CHAMBRY É. (éd. et trad.) [1934] 2015, *Œuvres complètes. Tome VII, 1^{re} partie: La République, Livres IV – VII*, Les Belles Lettres, Paris.

Pline le Jeune

DURRY M. (éd. et trad.), [1938] 2019, *Panegyrique de Trajan*, Les Belles Lettres, Paris.

Plotin

BRÉHIER É. (éd. et trad.), [1924] 2014, *Ennéades I*, Les Belles Lettres, Paris.

Plutarque

CHAMBRY É., FLACELLIÈRE R. et JUNEUX M. (éd. et trad.), [1957] 2022, *Vies. Tome I, Thésée - Romulus, Lycurgue - Numa*, Les Belles Lettres, Paris.

CHAMBRY É. et FLACELLIÈRE R. (éd. et trad.), [1964] 2012, *Vies. Tome III, Périclès - Fabius Maximus, Alcibiade - Coriolan*, Les Belles Lettres, Paris.

CHAMBRY É. et FLACELLIÈRE R. (éd. et trad.), [1972] 2003, *Vies. Tome VII, Cimon - Lucullus, Nicias - Crassus*, Les Belles Lettres, Paris.

CHAMBRY É. et FLACELLIÈRE R. (éd. et trad.), [1975] 2012, *Vies. Tome IX, Alexandre - César*, Les Belles Lettres, Paris.

Polybe

FOULON É. et WEIL R. (éd. et trad.), 1990 [2003], *Histoires. Livres X et XI*, Les Belles Lettres, Paris.

Pontius

BASTIAENSEN A. A. R. (éd. et trad.), 1975, *Vita di Cipriano*, dans *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Vite dei Santi 3, Vérone, p. 4-48.

Porphyre

BRÉHIER É. (trad.), [1924] 2014, *Vie de Plotin*, dans *Ennéades I*, Les Belles Lettres, Paris.

PLACES É. des et SEGONDS P. A. (éd. et trad.), [1982] 2012, *Vie de Pythagore*, Les Belles Lettres, Paris.

Prudence

GOSSEREZ L. (éd. et trad.) 2021, *Peristephanon*, Les Belles Lettres, Paris.

Pseudo Paul

RUGGIERO I. (éd.), 2023, *Ad legem iuliam et papiam libri X*, Rome.

Quintilien

COUSIN J. (éd. et trad.), [1975] 2012, *Institution oratoire. Livre I*, Les Belles Lettres, Paris (revu et corrigé par G. Achard).

COUSIN J. (éd. et trad.), [1976] 2003, *Institution oratoire. Livres II et III*, Les Belles Lettres, Paris (revu et corrigé par G. Achard).

COUSIN J. (éd. et trad.), [1978] 2003, *Institution oratoire. Livres VIII et IX*, Les Belles Lettres, Paris (revu et corrigé par G. Achard).

Quodvultdeus

BRAUN R. (éd.) 1976, *Sermo VI de ultima quarta feria*, dans *Opera tributa*, CCSL 60, Turnhout.

Rédemptus

MARTIN J.-C. (éd.), 2006, *Obitus beatissimi Isidori*, dans *Scripta de vita Isidori episcopi Hispalensis*, CCSL 113B, Turnhout.

Règle du Maître

VOGÜÉ A. de (éd.), 1964, *Règle du Maître*. (Chapitres 1 à 10), SC 105, Paris.

VOGÜÉ A. de (éd.), 1964, *Règle du Maître*. (Chapitres 11 à 95), SC 106, Paris.

Rufin d'Aquilée

SCHULZ-FLÜGEL E. (éd.), 1990, *Historia monachorum siue de Vita sanctorum patrum*, Berlin.

Rutilius Namatianus

WOLFF É. (éd. et trad.), 2007, *Sur son retour*, Les Belles Lettres, Paris.

Salluste

ERNOUT A. (éd. et trad.), [1941] 2012, *La conjuration de Catilina ; La guerre de Jugurtha ; Fragments des Histoires*, Les Belles Lettres, Paris (revu par J. Hellegouarc'h).

Sénèque

PRÉCHAC F. (éd.), NOBLOT H. (trad.), [1945] 2021, *Lettres à Lucilius. Tome I, Livres I-IV*, Les Belles Lettres, Paris.

Sidoine Apollinaire

LOYEN A. (éd. et trad.), [1970] 2003, *Œuvres. Tome III : Correspondance (Livres VI- IX)*, Les Belles Lettres, Paris.

Sirice

Epistola, PL 13, c. 1137.

Suétone

AILLOUD H. (éd. et trad.), [1931] 2023, *Vies des douze Césars. Tome I : César, Auguste*, Les Belles Lettres, Paris.

AILLOUD H. (éd. et trad.), [1932] 2010, *Vies des douze Césars. Tome II : Tibère, Caligula, Claude, Néron*, Les Belles Lettres, Paris.

AILLOUD H. (éd. et trad.), [1932] 2022, *Vies des douze Césars. Tome III: Galba, Othon, Vitellius, Vespasien, Titus, Domitien*, Les Belles Lettres, Paris.

STACHON, M., 2021, *Sueton, « De poetis »: Text, Übersetzung und Kommentar zu den erhaltenen Viten nebst begründeten Mutmaßungen zu den verlorenen Kapiteln*, Heidelberg.

Sulpice Sévère

FONTAINE J. (éd. et trad.), 2009, *Gallus. Dialogues sur les « vertus » de saint Martin*, SC 510, Paris.

Tacite

WUILLEUMIER P. (éd. et trad.), [1923] 2015, *Annales, Livres I à III*, Les Belles Lettres, Paris.

SAINT-DENIS E. de (éd. et trad.), [1923] 2018, *Vie d'Agricola*, Les Belles Lettres, Paris.

Tertullien

MUNIER C. (éd. et trad.), 1993, *La Pudicité*, SC 394, Paris.

Théodoret de Cyr

PARMENTIER L. et HANSEN C.G. (éd.), CANIVET P. (trad.), 2009, *Histoire ecclésiastique (Livres III-V)*, relu et annoté par J. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri et F. Thelamon, SC 530, Paris.

Thucydide

ROMILLY J. de (éd. et trad.), [1953] 2021, *La Guerre du Péloponnèse*, Les Belles Lettres, Paris.

Tite-Live

BAYET J. (éd.) et BAILLET G. (trad.), [1940] 1995, *Histoire Romaine*, I, Les Belles Lettres, Paris (revu par R. Bloch et R. Adam).

Victrice de Rouen

MULDERS J. et DEMEULENAERE R. (éd.), 1985, *De laude sanctorum*, CCSL 64, Turnhout.

Vie de Pacôme

CRANENBURGH H. Van (éd.), 1969, *La Vie latine de saint Pachôme*, traduite du grec par Denys le Petit, Bruxelles.

Virgile

PERRET J. (éd. et trad.), [1977] 2009, *Énéide (Livres I-IV)*, Les Belles Lettres, Paris (revu par R. Lesueur).

PERRET J. (éd. et trad.), [1980] 2018, *Énéide (Livres IX-XII)*, Les Belles Lettres, Paris (revu par R. Lesueur).

SAINT-DENIS E. de (éd. et trad.), [1926] 2014, *Géorgiques*, Les Belles Lettres, Paris (revu par R. Lesueur).

Xénophon

MARCHANT E. C. et BOWERSOCK G. W. (éd. et trad.), [1968] 2000, *Scripta minora*, Loeb, Cambridge.

BIZOS M. (éd. et trad.), [1971] 2020, *Cyropédie. Tome I (Livres I et II)*, Les Belles Lettres, Paris.

Xénophon d'Éphèse

DALMEYDA G. (éd. et trad.), [1926] 2018, *Les Éphésiaques ou Le roman d'Habrocomès et d'Anthia*, Les Belles Lettres, Paris.

Études

ADAMS, S. A., 2020, « What are *Bioi/Vitae*? Generic Self-Consciousness in Ancient Biography », dans K. de Temmerman (éd.), *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, Oxford, p. 19-32.

ADLER, A., 1959, « Eneas and Lavine: *Puer et Puella Senes* », *Romanische Forschungen*, 71, p. 73-91.

ALCIATI, R., 2011, « And the Villa Became a Monastery: Sulpicius Severus' Community of Primuliacum », dans H. Dey et E. Fentress (éd.), *Western Monasticism ante litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, p. 85-98.

D'ALÈS, A., 1906, « Les deux Vies de sainte Mélanie la jeune », *Analecta Bollandiana*, 25, p. 401-450.

ALETTI, J.-N., 2016, *Jésus, une vie à raconter : essai sur le genre littéraire des Évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc*, Namur.

ALETTI, J.-N., 2017, *The Birth of the Gospels as Biographies: with Analyses of two Challenging Pericopae*, Manning Meyer P. (trad.), Rome.

ALEXANDER, D., 2008, *Saints and Animals in the Middle Ages*, Woodbridge.

ALEXANDRE, M., 1984, « À propos du récit de la mort d'Antoine (Ath., *Vita Antoni*, P.G. 26, 968-974) : l'heure de la mort dans la littérature monastique », dans J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III^e-XIII^e siècles*, Paris, p. 263-282.

ALEXANDRE, M., 1996, « La construction d'un modèle de sainteté dans la *Vie d'Antoine* par Athanase d'Alexandrie », dans P. Walter (éd.), *Saint Antoine, entre mythe et légende*, Grenoble, p. 63-93.

ALLÉLY, A., 2018, « Les enfants handicapés, infirmes et malformés à Rome et dans

- l'Empire romain pendant l'Antiquité tardive », *Pallas. Revue d'études antiques*, p. 197-211.
- ALONSO DEL REAL, C. (éd.), 2001, *Consolatio : nueve estudios*, Pamplona.
- AMAT, J., 1985, *Songes et visions : l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris.
- AMON, H., 2017, « Gallien, Claude le Gothique, Aurélien et le bon empereur dans les *Caesares* d'Aurelius Victor », *Interférences. Ars scribendi*, 10, <https://journals.openedition.org/interferences/5968> (consulté le 2 juillet 2019).
- ANASTOS, M., 1967, « The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation », *Revue des études byzantines*, 25, p. 13-41.
- ARNAUD, P., 2003, « Les îles du littoral d'après les auteurs anciens. Géographie, structures descriptives, traditions littéraires », dans M. Pasqualini, P. Arnaud et C. Varaldo (éd.), *Des îles côte à côte : histoire du peuplement des îles de l'antiquité au Moyen Âge : Provence, Alpes-Maritimes, Ligurie, Toscane : Actes de la table ronde de Bordighera 12-13 décembre 1997*, Aix-en-Provence, p. 25-38.
- AUBRUN, M., 1980, « Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VI^e au XI^e siècle », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 23, p. 109-130.
- AUERNHEIMER, B., 2010, « Étude de cas : proposition d'une méthode de datation de la *Vita Aviti* fondée sur l'analyse syntaxique », dans M. Goulet, M. Heinzelmänn et C. Veyrard-Cosme (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, p. 287-321.
- AYROULET, E., 2016, « Les exorcismes dans la *Vie des Pères du Jura* », *Itinéraires monastiques des Pères du Jura. Sur les pas de Romain, Lupicin et Oyend. D'Izernore à Saint-Claude: un chemin de fondation*, Bourg en Bresse, p. 158-180.
- BAILLET, C., 2012, « Les *Vitae* de saint Romain de Blaye et l'Aquitaine des VI^e et IX^e siècles. Hagiographie, représentation des territoires et politisation de l'épiscopa », dans E. Bozóky (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de Poitiers, 11-14 septembre 2008*, Turnhout, p. 139-164.
- BALTUSSEN, H., ADAMSON, P. et BOYS-STONES, G. R., 2013, *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, Swansea.
- BANNIARD, M., 1992, *Viva voce: communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris.
- BARATTE, F., 2005, « Le vêtement dans l'antiquité tardive : rupture ou continuité ? », *Antiquité Tardive*, 12, p. 121-135.
- BARDY, G., 1947, « L'attitude politique de saint Césaire d'Arles », *Revue d'histoire de*

l'Église de France, 33, p. 241-256.

- BARDY, G., 1950, « Constance de Lyon, biographe de saint Germain d'Auxerre », *Saint Germain d'Auxerre et son temps : communications présentées à l'occasion du XIX^e congrès de l'Association bourguignonne des Sociétés savantes réuni à Auxerre (29 juillet-2 août 1948) pour commémorer le XV^e centenaire de la mort de Saint Germain d'Auxerre et le centenaire de la Société des Sciences historiques et naturelles de l'Yonne*, Auxerre, p. 89-108.
- BARLA, A., 2015, *L'obligation canonique du célibat des ministres, vers 380 en Occident et en Orient: comparaison entre les traditions orientales et occidentales*, Thèse de doctorat soutenue à Strasbourg, 2015.
- BARTELINK, G. J. M., 1986, « Adoption et rejet des topiques profanes chez les panégyristes et biographes chrétiens de langue grecque », *Siculorum gymnasium*, 39, p. 25-40.
- BARTHES, R., 1982, *Le plaisir du texte*, Paris.
- BASLEZ, M.-F. (éd.), 2014, *Chrétiens persécuteurs : destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris.
- BASQUIN-MATTHEY, C., 2015, « Les exorcismes dans la *Vie d'Hilarion* : entre intertextualité et originalité », *Revue des Sciences Religieuses*, 89, p. 165-184.
- BEAUJARD, B., 1995, « Germain d'Auxerre, Aignan d'Orléans et Médard de Noyon, trois évêques gaulois et la justice de leur temps », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1993, p. 295-303.
- BEAUJARD, B., 2000, *Le culte des saints en Gaule: les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^{ème} siècle*, Paris.
- BEAUJARD, B., 2004, « Les violences et les saints dans les villes de l'Antiquité tardive », *Histoire urbaine*, 10, p. 113-121.
- BEAUJARD, B. et PRÉVOT, F., 1998, « Le culte des saints en Occident », dans L. Pietri, C. Pietri, J.-M. Mayeur, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, p. 1053-1102.
- BECKER, A., 2014, « Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au V^e siècle », dans M. Gaillard (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule, du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, p. 45-59.
- BEJCZY, I. P., 1994, « The *sacra infantia* in Medieval Hagiography », *Studies in Church History*, 31, p. 143-151.
- BEJCZY, I. P., 2004, « Les vertus cardinales dans l'hagiographie latine du Moyen Âge », *Analecta Bollandiana*, 122, p. 313-360.
- BENOÎT, A., 1994, « *Militia Christi*: remarques sur les images militaires utilisées dans le christianisme ancien », *Ktèma: Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 19, p. 299-307.

- BÉRANGER, J., 1948, « Le refus du pouvoir (Recherches sur l'aspect idéologique du principat) », *Museum Helveticum*, 5, p. 178-196.
- BERNARD, P., 1998, « Le temps de la liturgie », dans J.-M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, p. 1015-1037.
- BERNARD, P., 2008, *Transitions liturgiques en Gaule carolingienne : une traduction commentée des deux lettres faussement attribuées à l'évêque Germain de Paris (fin du VIII^e siècle)*, Paris.
- BERNARD, P., 2020, « Liturgies chrétiennes en Occident, de l'Antiquité tardive à l'époque moderne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, 127, p. 187-192.
- BERSCHIN, W., 1986, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. I, Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Grossen*, Stuttgart.
- BIARNE, J., 1984, « Le Temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IV-VI^e siècles) », dans J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III^e-XIII^e siècles*, Paris, p. 99-128.
- BIARNE, J., 1997, « Martin, témoin du premier monachisme occidental », *16e centenaire de la mort de saint Martin: colloque universitaire : 22-25 octobre 1997*, Tours, p. 217-229.
- BIARNE, J., 1998, « L'essor du monachisme occidental (430-610) », dans L. Pietri, J.-M. Mayeur, C. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Histoire du Christianisme 3. Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, p. 917-958.
- BILLAULT, A., 2010, « Une biographie singulière : Alexandre ou le faux prophète de Lucien », *Revue des Études Grecques*, 123, p. 623-639.
- BODIN, A., 2013, « Quelques considérations sur le problème du logement des clercs à travers le prisme des relations avec les laïcs dans l'Antiquité tardive », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 59, p. 337-378.
- BOESCH GAJANO, S., 1990, *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo: strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano.
- BOESCH GAJANO, S., 1991, « Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedioevale », dans G. Duby (éd.), *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle) : actes du colloque, Rome, 27-29 octobre 1988*, Rome, p. 109-122.
- BONNER, A., 2020, *The Myth of Pelagianism*, Oxford.
- BONSER, W., 1962, « The Cult of Relics in the Middle Ages », *Folklore*, 73, p. 234-256.
- BORD, L.-J., 2012, « Aux origines du monachisme en Gaule : les communautés martinienues du IV^e siècle », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 119, p. 13-26.
- BORGES, J. L., 2017, « Pierre Ménard, auteur du Quichotte », dans J.-P. Bernés (éd.),

- P. Verdevoye (trad.), *Fictions*, Paris, p. 41-52.
- BOTTE, B., 1965, *Le dimanche*, Paris.
- BOUCHARD, C. B., 2009, « Episcopal "Gesta" and the Creation of a Useful Past in Ninth-Century Auxerre », *Speculum*, 84, p. 1-35.
- BOUCHER, F., 2009, « Sexualité païenne et sexualité chrétienne pendant l'Antiquité tardive », *Dogma* <https://www.dogma.lu/pdf/FEB-Sexualite.pdf>.
- BOUCHERON, P. et GIOANNI, S. (éd.), 2015, *La mémoire d'Ambroise de Milan : usages politiques d'une autorité patristique en Italie (V^e-XVIII^e siècle)*, Paris.
- BOUGARD, F., 2022, « Les Francs, la papauté, Rome, VI^e-VII^e siècles, *LXIX Settimana di studio Fondazione CISAM I Franchi 2022*, p. 607-647.
- BOULC'H, S., 1997, « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire = Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 75, p. 287-328.
- BOULHOL, P., 2006, « À propos des saints guérisseurs dans l'hagiographie antique », dans P. Boulhol, F. Gaide et M. Loubet (éd.), *Guérisons du corps et de l'âme : approches pluridisciplinaires. Actes du colloque international organisé du 23 au 25 sept. 2004, centre Paul-Albert Février, MMSH, Aix-en-Provence, Aix-en-Provence*, p. 175-193.
- BOULHOL, P. et JACOB, P.-A., 2014, *Maxime de Riez: entre l'histoire et la légende*, Valensole.
- BOUSQUET-LABOUÉRIE, C. et MAUREY, Y., 2015, *Espace sacré, mémoire sacrée: le culte des évêques dans leurs villes (IV^e-XX^e siècle) actes du colloque international de Tours, 10-12 juin 2010*, Turnhout.
- BOUSSARD, J., 1948, « Étude sur la ville de Tours du I^{er} au IV^e siècle », *Revue des Études Anciennes*, 50, p. 313-329.
- BOZÓKY, E., 2012, *Attila et les Huns : vérités et légendes*, Paris.
- BOZÓKY, E. (éd.), 2012, *Hagiographie, idéologie et politique Au Moyen Âge en Occident: Actes du colloque international du Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, 11-14 Septembre 2008*, Turnhout.
- BOZÓKY, E., 2017, *Les Saints face aux barbares au haut Moyen Âge: réalités et légendes*, Rennes.
- BRAGA, C., 2003, « Du paradis terrestre au paradis céleste dans le christianisme primitif », *ARCHÆVS. Studies in the History of Religions*, 7, p. 79-125.
- BRENNAN, B., 1985, « The Career of Venantius Fortunatus », *Traditio*, 41, p. 49-78.
- BROWN, P., 1983, « The Saint as Exemplar in Late Antiquity », *Representations*, 2, p. 1-25.
- BROWN, P., 1988, *Le Renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le*

- christianisme primitif*, Dauzat P.-E. et Jacob C. (trad.), Columbia, Paris.
- BROWN, P., 2012, *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Rousselle A. (trad.), Paris.
- BÜHRER-THIERRY, G., 2004, « Lumière et pouvoir dans le haut Moyen Âge occidental : célébration du pouvoir et métaphores lumineuses », *MEFRM : Mélanges de l'École française de Rome : Moyen Âge* : 116, 2, 2004, p. 1000-1036.
- BUREAU, B., 2005, « *Martinus uir potens et uere apostolicus* (Cf. Vit. 7,5). La figure de saint Martin et son arrière-plan biblique », *Vita Latina*, 172, p. 106-129.
- BUREAU, B., 2010, « Identités brouillées, une réflexion sur l'appartenance romaine au début du Ve siècle à partir d'un problème textuel (Rutilius Namatianus, Red. 1, 213-216 et Querolus 30) », dans M. Blandenet, C. Chillet et C. Courrier (éd.), *Figures de l'identité. Naissance et destin des modèles communautaires dans le monde romain*, Lyon, p. 303-323.
- BURRIDGE, R. A., 1992, *What are the Gospels ? A Comparison with Graeco-Roman biography*, Cambridge.
- CABY, C., 2008, « Abstinence, jeûnes et pitances dans le monachisme médiéval », dans J. Leclant, A. Vauchez et M. Sartre (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du 18^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4, 5 et 6 octobre 2007*, Paris, p. 271-292.
- CAILLET, J.-P., DESTEPHEN, S., DUMÉZIL, B. et INGLEBERT, H. (éd.), 2015, *Des dieux civiques aux saints patrons, IV^e-VII^e siècle*, Paris.
- CAIN, A., 2010, « Jerome's *Epitaphium Paulae*: Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula », *Journal of Early Christian Studies*, 18, p. 105-139.
- CAIN, A. et LÖSSL, J. (éd.), 2009, *Jerome of Stridon: his Life, Writings and Legacy*, Farnham.
- CAMBRONNE, P., 2021, « L'Autel de la Victoire. Un Lieu de Résistance dans la Rome du IV^e siècle », dans G. Peylet et M. Prat (éd.), *L'esprit des lieux*, Pessac, p. 375-390.
- CANER, D., 2002, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley.
- CARP, T. C., 1980, « "Puer senex" in Roman and Medieval Thought », *Latomus*, 39, p. 736-739.
- CARPENTIER, É. et PON, G., 2018, « La vie de saint Aubin par Fortunat », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. Anjou. Maine. Poitou-Charente. Touraine*, p. 7-36.
- CARRIAS, M., 1969, *Saint Mitre d'Aix : étude hagiographique*, Aix-en-Provence.
- CASEAU, B., 2008, « Monastères et banquets à Byzance », *Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 19, p. 223-269.

- CASTIGLIONI, M.-P., CARBONI, R., GIUMAN, M. et BERNIER-FARELLA, H., 2018, *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité, entre mythe, rite et politique*, Perugia.
- CAVALLIN, S., 1948, « Les Clausules des hagiographes arlésiens », *Eranos*, 46, p. 133-157.
- DE CERTEAU, M., 1973, « Une variante : l'édification hagiographique », *L'écriture de l'Histoire*, Paris, p. 274-288.
- CHAPOT, F., 2019, « La vierge héroïque : l'émergence d'un modèle chrétien et son substrat littéraire », dans F. Chapot, J. Goeken et M. Pfaff-Reydellet (éd.), *Figures mythiques et discours religieux dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, p. 237-255.
- CHAVASSE, A., 1942, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e au XI^e siècle*, Lyon.
- CHEVALLEY, E., 2006, *La passion de Saint Symphorien d'Autun : genèse d'un genre littéraire dans la Gaule de l'Antiquité tardive*, Thèse de doctorat soutenue à Lausanne, 2006.
- CHEVALLEY, E. et RODUIT, C. (éd.), 2014, *La mémoire hagiographique de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, Lausanne.
- CIZEK, E., 1977, *Structures et idéologie dans « Les Vies des douze Césars » de Suétone*, Bucarest ; Paris.
- CLARKE, M. L., 2012, *Higher Education in the Ancient World*, Londres.
- CLAVERIE, P.-V., 2015, *L'espace du diocèse : Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle)*, Rennes.
- CODOU, Y., 2018, « Le cénobitisme lérinien, un modèle monastique et ses avatars au haut Moyen Âge », dans A. Bully, S. Bully et A. Dubreucq (éd.), *Colomban et son influence : moines et monastères du haut Moyen Âge en Europe*, Rennes.
- COLLINS, R., 1981, « Observations on the Form, Language, and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul », *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, p. 105-31.
- COMPAGNON, A., 1997, « Théorie du lieu commun », *Cahiers de l'AIEF*, 49, p. 23-37.
- COMPAGNON, A., 2001, « Théorie de la littérature : la notion de genre », *Fabula* <https://www.fabula.org/compagnon/genre.php> (consulté le 20 septembre 2023).
- CORKE-WEBSTER, J., 2020, « A Bishop's Biography. Eusebius of Caesarea and the *Life of Constantine* », *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, Oxford, p. 267-280.
- CORTI, M., 1939, *Studi sulla latinità merovingia in testi agiografici minori*, Milano.
- CORVISIER, J.-N., 2018, « La vieillesse dans le monde antique : aspects démographiques et conséquences sociales », *Cahiers des études anciennes*, LV, p. 17-36.

- COSME, P., 2012, *L'armée romaine*, Paris.
- COULET, N., 2013, « Un saint local, saint Mitre d'Aix, ses vies, son culte », *Provence Historique*, LXIII, p. 299-330.
- COURCELLE, P., 1947, « Trois dîners chez le roi wisigoth d'Aquitaine », *Revue des études anciennes*, 49, p. 169-177.
- COURCELLE, P., 1950, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris.
- COURCELLE, P., 1968, « Nouveaux aspects de la culture lérinienne », *Revue des études latines*, 46, p. 379-409.
- COURCELLE, P., 1969, « Michel Carrias, Saint Mitre d'Aix. Étude hagiographique (Publications des Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence. Travaux et Mémoires, n° LIII), 1969 », *Revue des Études Anciennes*, 71, p. 579-580.
- CREMASCOLI, G., 2007, « Il miracolo nell'agiografia di Gregorio Magno e di Gregorio di Tours », dans A. Degl'Innocenti, E. Paoli et A. De Prisco (éd.), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo : atti dell'Incontro di studio delle Università degli studi di Verona e Trento, Verona, 10-11 dicembre 2004*, Impruneta, p. 245-256.
- CRÉTÉ-PROTIN, I., 2002, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve-d'Ascq.
- CRISLIP, A. T., 2013, *Thorns in the Flesh: Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity*, Philadelphia.
- CRONNIER, E., 2015, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IV^e-VI^e s.)*, Turnhout.
- CROUZEL, H., 1982, *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'Église ancienne. Études diverses*, Turin.
- CROUZEL, H., 1999, « Saint Jérôme et ses amis toulousains », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 100, p. 125-146.
- CURTIUS, E. R., 1991, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Michel A.-R. et Bréjoux J. (trad.), Paris.
- DAGRON, G., 1968, « L'Empire romain d'orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Thémistios », *Travaux et mémoires*. 3, Paris, p. 1-242.
- DALARUN, J., 1991, « La mort des saints fondateurs. De Martin à François », dans G. Duby (éd.), *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle) Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, p. 193-215.
- DAUZET, D.-M., 2018, « L'abstinence de viande dans la tradition monastique occidentale », *Communio*, 43, p. 85-95.
- DE LOOS-DIETZ, E. P., 1994, « Le monosandalos dans l'Antiquité », *Babesch: Bulletin Antieke Beschaving = Annual Papers on Classical Archaeology*, 69, p. 175-197.

- DE DECKER, D. et DUPUIS-MASAY, G., 1980, « L'"épiscopat" de L'empereur Constantin », *Byzantion*, 50, p. 118-157.
- DEEN, H., 1969, *Le célibat des prêtres dans les premiers siècles de l'Église*, Paris.
- DEGL'INNOCENTI, A., DE PRISCO, A. et PAOLI, E. (éd.), 2007, *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo: atti dell'incontro di studio delle Università degli studi di Verona e Trento, Verona, 10-11 dicembre 2004*, Impruneta.
- DEHOUSSE, P., 2019, *Normativité et normalisation du discours hagiographique : pour une relecture de la Vita Amatoris*, Thèse de doctorat soutenue à Liège, 2019.
- DELAGE, M.-J., 1994, « Un évêque au temps des invasions », dans D. Bertrand (éd.), *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence: actes des journées « Césaire » (Aix-en-Provence, Arles, Lérins, 3-5 novembre 1988, 22 avril 1989)*, Paris, p. 21-43.
- DELAGE, P.-G. (éd.), 2009, *Martin de Tours et l'évangélisation des campagnes de l'Ouest : actes de la première petite journée de patristique, 21 mars 2009, Saintes*, Royan.
- DELAPLACE, C., 1986, « Paysage forestier et littérature hagiographique de l'antiquité tardive : mythes et réalités du paysage érémitique occidental », *Hommes et Terres du Nord*, 2, p. 167-170.
- DELAPLACE, C., 2012, « Pour une relecture de la *Vita Caesarii* : le rôle politique de l'évêque d'Arles face aux représentants des royaumes burgonde, wisigothique et ostrogothique », *Annales du Midi*, 124, p. 309-324.
- DELAPLACE, C., 2018, « Géographie de l'érémitisme en Gaule : marches et marges de la christianisation », dans A. Rousselle (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, p. 409-434.
- DELEHAYE, H., 1926, « La personnalité historique de S. Paul de Thèbes », *Analecta Bollandiana*, 44, p. 64-69.
- DELEHAYE, H., 1934, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles.
- DELEHAYE, H., 1966, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles.
- DELMAIRE, R., 2003, *Le vêtement, symbole de richesse et de pouvoir, d'après les textes patristiques et hagiographiques du Bas-Empire*, dans F. Chausson et H. Inglebert (éd.), *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris, p. 85-98.
- DELMULLE, J., 2014, « Polémique doctrinale et hagiographie : établir et diffuser la norme. La *Vita Caesarii*, ultime étape de la controverse augustinienne en Gaule du sud ? », dans M.-C. Isaïa et T. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, Turnhout, p. 45-63.
- DELMULLE, J., 2018, *Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien. Introduction, édition critique, traduite et annotée du Liber contra collatorem*, Rome; Barcelone.

- DELOUIS, O., MOSSAKOWSKA-GAUBERT, M. et PETERS-CUSTOT, A. (éd.), 2019, *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IV^e-XV^e siècle), Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IV^e-XV^e siècle)*, Rome.
- DENIAUX, E., 1992, « Les périls de la mer et les périls de la politique : la projection d'une peur à Rome sous la République », *L'uomo e il mare nella civiltà occidentale da Ulisse a Cristoforo Colombo*, Genève, p. 63-84.
- DENIS, A.-M., 1963, « Ascèse et vie chrétienne : Éléments concernant la vie religieuse dans le Nouveau Testament », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 47, p. 606-618.
- DEPROOST, P.-A., 1997, « L'épopée biblique en langue latine : essai de définition d'un genre littéraire », *Latomus: Revue d'Études Latines*, 56, p. 14-39.
- DÉROCHE, V., 2007, « Quand l'ascèse devient péché : les excès dans le monachisme byzantin d'après les témoignages contemporains », *Kentron: Revue du Monde Antique et de Psychologie Historique*, 23, p. 167-178.
- DESANGES, J., 2007, « Aspects de l'hellénisme dans l'Afrique du Nord antique », *Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 18, p. 167-184.
- DESSAU, H., 1889, « Über zeit und persönlichkeit der scriptores *Historiae Augustae* », *Hermes*, 24, p. 337-392.
- DIEM, A., 2008, « The Rule of an "Iro-Egyptian" Monk in Gaul Jonas' *Vita Iohannis* and the Construction of a Monastic Identity », *Revue Mabillon*, 19, p. 5-50.
- DIEM, A. et MÜLLER, H., 2010, « *Vita, Regula, Sermo*: Eine unbekannte lateinische *Vita Pacomii* als Lehrtext für ungebildete Mönche und als Traktat über das Sprechen (mit dem Text der *Vita Pacomii* im Anhang) », dans R. Corradini, M. Diesenberger et M. Niederkorn-Bruck (dir.), *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Frühmittelalterliche Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, Vienne, p. 223-272.
- DIHLE, A., 1987, *Die Entstehung der historischen Biographie*, Heidelberg.
- DOIGNON, J., 1988, « La problématique des quatre vertus dans les premiers traités de saint Augustin », dans M. Fabris (éd.), *L'umanesimo di Sant'Agostino: atti del Congresso internazionale, Bari, 28-30 ottobre 1986*, Bari, p. 169-191.
- DOLBEAU, F., 1983, « La Vie en prose de saint Marcel, évêque de Die. Histoire du texte et édition critique », *Francia*, 11, p. 97-130.
- DOVER, K., 1986, « Ion of Chios: his Place in the History of Greek Literature », dans J. Boardman et C. E. Vaphopoulou Richardson (éd.), *Chios: A Conference at the Homereion in Chios, 1984*, Oxford, p. 27-37.
- DRIVER, S. D., 1995, « The Development of Jerome's Views on the Ascetic Life », *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 62, p. 44-70.

- DUCHESNE, L., 1915, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris.
- DUE, B., 1989, *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus.
- DUFRAIGNE, P., 1994, *Adventus Augusti, adventus Christi : recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- DULAËY, M., 2003, « Eucher de Lyon: Du monachisme à l'épiscopat », *Connaissance des Pères de l'Église*, 92, p. 19-24.
- DULAËY, M., 2011, « La geste de Moïse dans l'œuvre d'Augustin (1). De l'Égypte aux combats du désert », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 57, p. 1-43.
- DUMÉZIL, B., 2005, *Les racines chrétiennes de l'Europe : conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, Paris.
- DUMÉZIL, B., 2009, « Le patrice Dynamius et son réseau : culture aristocratique et transformation des pouvoirs autour de Lérins dans la seconde moitié du VI^e siècle », dans Y. Codou et M. Lauwers (éd.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, p. 167-194.
- DUMÉZIL, B. et WAGNER, A., 2022, « Saint Germain, évêque de Paris, un évêque chez les barbares ? », dans E. Bozoky (éd.), *Les saints face aux barbares au haut Moyen Âge : Réalités et légendes*, Rennes, p. 69-80.
- DUVAL, Y., 1982, « *Loca Sanctorum Africae-Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, Rome.
- DUVAL, Y., 1988, *Auprès des saints, corps et âme : l'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris.
- DUVAL, Y.-M., 1966, « L'éloge de Théodose dans la *Cité de Dieu* (V, 26, 1). Sa place, son sens et ses sources », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 4, p. 135-179.
- DUVAL, Y.-M., 1976, « Ambroise, de son élection à sa consécration », dans G. Lazzati (éd.), *Ambrosius episcopus: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milan, p. 243-283.
- EDWARDS, C., 2007, *Death in Ancient Rome*, New Haven; Londres.
- EGMOND, W. S. VAN, 2006, *Conversing with the Saints: Communication in Pre-Carolingian Hagiography from Auxerre*, Turnhout.
- EHLERS, W. W. (éd.), 1998, *La biographie antique: huit exposés suivis de discussions, Vandœuvres-Genève, 25-29 août 1997*, Vandœuvres-Genève.
- EIGLER, U., 2006, « Exitus illustrium virorum », *Brill's New Pauly*
<https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/exitus-illustrium-virorum-e407940> (consulté le 25 avril 2023).
- ELLIOTT, D., 1993, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*,

Princeton.

- ERLER, M. et SCHORN, S., 2007, *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, Berlin.
- ESCHER, K., 2010, « La christianisation des Burgondes », dans H. Inglebert, S. Destephen et B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, p. 233-251.
- EVANS GRUBBS, J. A., 2001, « Virgins and Widows, Show-girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity », dans R. W. Mathisen (éd.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford; New York, p. 220-241.
- FAUCHON-CLAUDON, C., 2019, « Accueil et surveillance des moines en circulation en Grande Syrie à la fin de l'Antiquité. La figure du moine portier à travers la documentation grecque et syriaque (V^e-VI^e s.) », dans O. Delouis, M. Mossakowska-Gaubert et A. Peters-Custot (éd.), *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IV^e-XV^e siècle)*, Rome, p. 161-196.
- FAUQUIER, M., 2018, *Martyres pacis. La sainteté en Gaule à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge (IV^e-VI^e siècles)*, Paris.
- FEIERTAG, J.-L., 2005, *S. Hieronymi Presbyteri opera*, Turnhout.
- FERRETTI, G., ROUDAUT, F. et DUPOUY, J.-P., 2020, *La vertu de tempérance entre Moyen Âge et âge classique*, Paris.
- FIALON, S., 2018, *Mens immobilis: recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine, II^e-VI^e siècles*, Paris.
- FIXOT, M., 2000, « La cité et son territoire: l'exemple du Sud-Est de la Gaule », dans G. P. Brogiolo, N. Gauthier et N. Christie (éd.), *Towns and their Territories Between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden, p. 37-61.
- FLUSIN, B., 1998, « L'essor du monachisme oriental », dans J.-M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, p. 545-608.
- FONTAINE, J., 1961, « Vérité et fiction dans la chronologie de la *Vita Martini* », *Saint Martin et son temps : mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961*, Rome, p. 189-236.
- FONTAINE, J., 1963, « Sulpice Sévère a-t-il travesti Saint Martin de Tours en martyr militaire? », *Analecta Bollandiana*, 81, p. 31-58.
- FONTAINE, J., 1976, « Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 62, p. 113-140.
- FONTAINE, J., 1981, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien: esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, Paris.
- FONTAINE, J., 1982, « Le culte des saints et ses implications sociologiques », *Analecta*

- Bollandiana*, 100, p. 17-41.
- FONTAINE, J., 1988, « Comment doit-on appliquer la notion de genre littéraire à la littérature latine chrétienne du IV^e siècle ? », *Philologus - Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, 132, p. 53-73.
- FONTAINE, J., 2005, « La place particulière de la *Vita Martini* dans la littérature latine chrétienne », *Vita Latina*, 172, p. 53-59.
- FOSCHIA, L., 2000, « La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IV^e -VII^e s.) », *Revue des Études Grecques*, 113, p. 413-434.
- FOURNIER, G., 2011, *Le Peuplement rural en Basse-Auvergne durant le haut Moyen Âge*, Clermont-Ferrand.
- FREDE, H. J., 1995, *Vetus Latina: die Reste der altlateinischen Bibel*, Freiburg.
- FREDOUILLE, J.-C., 1997, « Le héros et le saint », dans G. Freyburger et L. Pernot (éd.), *Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (C.A.R.R.A.), Strasbourg, 1^{er}-2 décembre 1995*, Paris, p. 11-25.
- FREND, W. H. C., 1971, *The Donatist church: a movement of protest in Roman north Africa*, Oxford.
- FUHRMANN, H., 1994, München. « Les premières décennies des *Monumenta Germaniae Historica* », *Francia*, 21, p. 175-180.
- FUHRMANN, M., 1977, « Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur, dans M. Fuhrmann », dans H. Junod-Ammerbauer et F. Paschoud (éd.), *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Genève, p. 41-89.
- DE GAIFFIER, B., 1954, « La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident », *Analecta Bollandiana*, 72, p. 134-166.
- DE GAIFFIER, B., 1964, « Un prologue hagiographique hostile au Décret de Gélase ? », *Analecta Bollandiana*, 82, p. 341-353.
- GAILLARD, J., 1947, « Le dimanche dans la Règle de S. Benoît », *Vie Spirituelle*, I, p. 469-488.
- GAILLARD, M., 2015, « L'accueil des laïcs dans les monastères (V^e-IX^e siècles), d'après les règles monastiques », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*, Hors-série n° 8, <https://journals.openedition.org/cem/13577> (consulté le 27 septembre 2023).
- GAILLARD, M. et GOULLET, M., 2020, *Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout.
- GALL, L. et SCHIEFFER, R., 1999, *Quelleneditionen und kein Ende?: Symposium der Monumenta Germaniae Historica und der Historischen Kommission bei der*

Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 22./23. Mai 1998, Munich.

- GARSOÏAN, N., 1998, « La Perse: l'Église d'Orient », dans L. Pietri, J.-M. Mayeur, C. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, p. 1103-1124.
- GAWLIK, A., 1996, *Zur Geschichte und Arbeit der Monumenta Germaniae Historica: Ausstellung anlässlich des 41. Deutschen Historikertages, München, 17-20. September 1996*, Munich.
- GEIGER, J., 2020, « Jewish Biography », dans K. De Temmerman (éd.), *The Oxford Handbook of ancient Biography*, Oxford, p. 58-71.
- GENETTE, G., 1991, *Fiction et diction*, Paris.
- GENETTE, G., 2000, *Introduction à l'architexte*, Paris.
- GERA, D. L., 1993, *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre and Literary Technique*, Oxford.
- GESSEL, W., 1970, « Germanus von Auxerre (um 378 bis 448). Die *Vita* des Konstantius von Lyon als homiletische Paränese in hagiographischer Form », *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, LXV, p. 1-14.
- GILL, C., 2006, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford.
- GILLES-RAYNAL, A.-V., 1982, « L'évolution de l'hagiographie de saint Saturnin de Toulouse et son influence sur la liturgie », *Cahiers de Fanjeaux*, 17, p. 359-379.
- GIOANNI, S., 2000, « Moines et évêques en Gaule aux V^e et VI^e siècles : la controverse entre Augustin et les moines provençaux », *Médiévales*, p. 149-161.
- GIOANNI, S., 2007, « Une figure suspecte de la sainteté lérinienne: saint Antoine d'après la *Vita Antoni* d'Ennode de Pavie », *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35, p. 133-187.
- GIOANNI, S., 2010, « Hagiographies d'Italie (300-550). II-Les Vies latines », dans G. Philippart (éd.), *Hagiographies : Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550.*, Turnhout, p. 371-445.
- GIORDANO, O., 1986, « Igiene personale e salute nel alto medioevo », *Nuovi annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina*, IV, p. 183-233.
- GLÉNISSON, M., 2018, « La Vieillesse des héros des *Vies* de Plutarque », *Cahiers des études anciennes*, LV, p. 217-234.
- GNILKA, C., 2012, *Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel.
- GODDING, R., 2001, *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles.
- GODDING, R., 2009, « L'œuvre hagiographique de Rosweyde », dans R. Godding, B.

- Joassart et X. Lequeux (éd.), *De Rosweyde aux Acta Sanctorum : la recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles*, Bruxelles, p. 35-62.
- GODDING, R., JOASSART, B., LEQUEUX, X., DE VRIENDT, F. et STRAETEN, J. VAN DER, 2007, *Bollandistes, saints et légendes. Quatre siècles de recherche*, Bruxelles.
- GOMEZ, C., 2017, « L'attribution de la *Vita S. Medardi* à Venance Fortunat: une approche narrative de la question », dans C. Bernard-Valette, J. Delmulle et C. Gerzaguet (éd.), « *Nihil veritas erubescit* »: mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis, Turnhout, p. 313-324.
- GOSSEREZ, L., 2003, « Une métamorphose allégorique, les bêtes féroces de Circé vues par les Pères de l'Église », *GALA. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne*, 7, p. 447-459.
- GOULET, R., 1998, « Histoire et mystère. Les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive », dans W. W. Elhers (éd.), *La biographie antique*, Genève, p. 217-255.
- GOULLET, M., 2001, « La *laudatio sanctorum* dans le haut Moyen Âge, entre *vita* et éloge », dans L. Mary et M. Sot (éd.), *Le discours d'éloge entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, p. 141-152.
- GOULLET, M., 2012, « De l'usage de l'hagiographie en Histoire médiévale », *Ménestrel* <http://www.menestrel.fr/?-hagiographie-> (consulté le 15 septembre 2023).
- GOULLET, M., 2022, *L'hagiographie est un genre introuvable*, PELOUX F. (éd.), Paris, France.
- GOULLET, M. et HEINZELMANN, M., 2003, *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval: transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern.
- GOULLET, M., HEINZELMANN, M. et VEYRARD-COSME, C. (éd.), 2010, *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, Allemagne.
- GOUNELLE, R., 2000, *La descente du Christ aux enfers: institutionnalisation d'une croyance*, Paris.
- GOYET, F., 2018, *Le sublime du « lieu commun »: l'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris.
- GRELOT, P., 1975, « Du sabbat juif au dimanche chrétien », *La Maison-Dieu*, 124, p. 27-34.
- GRIFFE, É., 1966, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine. II, L'Église des Gaules au V^e siècle*, Paris.
- GRYSON, R., 1975, « Aux origines du célibat ecclésiastique : la continence culturelle des clercs majeurs dans l'ancienne Église d'Occident », *Corona gratiarum: Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata, II*, Brugge, p. 123-128.
- GUÉRARD, L., 1903, « Les derniers travaux sur saint Orens », *La Revue de Gascogne*, XLIV, p. 385-396.

- HADAS, M. et SMITH, M., 1965, *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*, New York.
- HÄGG, T., 2012, *The art of biography in Antiquity*, Cambridge.
- HANSEN, M. H., 1993, « The battle exhortation in ancient historiography. Fact or fiction? », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 42, p. 161-180.
- HAYNES, K., 2000, « Power of the Prude: Configurations of the Feminine in the Greek Novel », *Ancient Narrative*, 1, p. 73-92.
- HEIJMANS, M. et PIETRI, L., 2009, « Le "lobby" lérinien: le rayonnement du monastère insulaire du V^e siècle au début du VII^e siècle », dans Y. Codou et M. Lauwers (éd.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout.
- HEINZELMANN, M., 1973, « Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.–6. Jahrhundert) », *Francia*, 1, p. 27-44.
- HEINZELMANN, M., 1976, *Bischofsherrschaft in Gallien : zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert : soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, Zürich.
- HEINZELMANN, M., 1983, « Gallische Prosopographie 260-527 (Prosopographia IV) », *Francia*, 10, p. 531-718.
- HEINZELMANN, M., 1990, « Studia Sanctorum. Éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne », dans M. Sot (éd.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris, p. 105-138.
- HEINZELMANN, M., 1996, « Clovis dans le discours hagiographique du VI^e au IX^e siècle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 154, p. 87-112.
- HEINZELMANN, M., 2002, « The "Affair" of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman Identity in the Fifth-Century », dans J. Drinkwater et H. Elton (éd.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge, p. 239-251.
- HEINZELMANN, M., 2010, « L'hagiographie mérovingienne: Panorama des documents potentiels », dans M. Goulet, M. Heinzelmänn et C. Veyrard-Cosme (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, p. 27-82.
- HEINZELMANN, M. et POULIN, J.-C., 1986, *Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris : études critiques*, Paris.
- HEISENBERG, A., 1908, *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins: Untersuchungen zur Kunst und Literatur des ausgehenden Altertums*, Leipzig.
- HELVETIUS, A.-M., 2001, « Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VII^e-XI^e siècle) », dans M. Kaplan (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: Études comparées*, Paris, p. 137-161.
- HELVÉTIUS, A.-M., 2003, « Ermites ou moines. Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècle

- (principalement en Gaule du Nord) », dans A. Vauchez (éd.), *Ermites de France et d'Italie (XI^e-XV^e siècle)*, Rome, p. 1-27.
- HELVÉTIUS, A.-M., 2015, « L'abbaye d'Agaune, de la fondation de Sigismond au règne de Charlemagne (515-814) », dans B. Andenmatten et L. Ripart (éd.), *L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune 515-2015*, Gollion, p. 111-133.
- HERRMANN-MASCARD, N., 1975, *Les reliques des saints : formation coutumière d'un droit*, Paris.
- HUMBERT, M., 1972, *Le remariage à Rome: Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan.
- HUMBLE, N., 2020, « True History: Xenophon's Agesilaos and the Encomiastic Genre », dans A. Powell et N. Richer (éd.), *Xenophon and Sparta*, Swansea.
- HUNT, A. S. (éd.), 1912, *The Oxyrhynchus Papyri. Part IX [Nos 1166-1223], Oxyrhynchus papyri*, Londres.
- HUTTNER, U., 2004, *Recusatio imperii: ein politisches Ritual zwischen Ethik und Taktik*, Hildesheim.
- IACOBONI, A., 2015, « La crise de la *res publica romana* et la reformulation du *mos maiorum* chez Cicéron », *Camenuiae*, 13, p. 1-22.
- ISAÏA, M.-C., 2010, *Remi de Reims: mémoire d'un saint, histoire d'une Église*, Paris.
- ISAÏA, M.-C., 2012, « Histoire et hagiographie de saint Just, évêque de Lyon », *Hagiographica. Rivista di agiografia e biografia*, 1, p. 1-30.
- ISAÏA, M.-C., 2019, « Le modèle dans l'hagiographie : histoire et fonctions d'un lieu commun (V^e-IX^e siècle) », *Apprendre, produire, se conduire : Le modèle au Moyen Âge : XLVe Congrès de la SHMESP (Nancy-Metz, 22 mai-25 mai 2014)*, Paris, p. 49-62.
- ISAÏA, M.-C., 2023, *Une autre histoire : Histoire, temps et passé dans les Vies et Passions latines (IV^e-XI^e siècle)*, Paris; Aubervilliers.
- ISAÏA, M.-C. et GRANIER, T. (éd.), 2014, *Normes et hagiographie dans l'Occident (VI^e-XVI^e siècles): actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010*, Turnhout.
- ISOLA, A., 1986, « Sulla paternità della *Vita Fulgentii* », *Vetera christianorum*, 23, p. 63-71.
- JACOBY, F., 1999, *Die Fragmente der griechischen Historiker continued*, Leiden.
- JAL, P., 1992, « Biographie et histoire dans la Rome antique », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1990, p. 337-351.
- JANSON, T., 1964, *Latin Prose Prefaces: Studies in Literary Conventions*, Stockholm.
- JAROUSSEAU, G., 2020, « Saint Martin, précurseur des saints des Gaules d'après les œuvres de Grégoire de Tours », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. Anjou. Maine. Poitou-Charente. Touraine*, 127, p. 7-34.

- JAUSS, H. R. et SUND, H., 1987, *Die Theorie der Rezeption, Rückschau auf ihre unerkannte Vorgeschichte*, Konstanz.
- JERPHAGNON, L., 1981, « Les mille et une morts des philosophes antiques. Essai de typologie », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 59, p. 17-28.
- JOASSART, B., 2009a, « Les voyages scientifiques », dans R. Godding, X. Lequeux et B. Joassart (éd.), *De Rosweyde aux « Acta Sanctorum » : la recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles : actes du colloque international, Bruxelles, 5 octobre 2007*, Bruxelles, p. 60-73.
- JOASSART, B., 2009b, « Les controverses », dans R. Godding, X. Lequeux et B. Joassart (éd.), *De Rosweyde aux « Acta Sanctorum » : la recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles : actes du colloque international, Bruxelles, 5 octobre 2007*, Bruxelles, p. 52-58.
- JOASSART, B., 2009c, « Regards sur quatre siècles de recherches bollandiennes. Perspectives d'études historiographiques », dans R. Godding, B. Joassart et X. Lequeux (éd.), *De Rosweyde aux « Acta Sanctorum » : la recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles*, Bruxelles, p. 285-302.
- JONES, M. E., 1986, « The Historicity of the Alleluja Victory », *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 18, p. 363-373.
- JOUANNO, C., 2009, « De la *Vie d'Alexandre* (Plutarque) au *Roman d'Alexandre* (Anonyme) : réflexions sur la personne du héros », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, p. 98-119.
- JOURJON, M., 1983, « À propos du conflit entre le pape Léon et Hilaire, évêque d'Arles », *La Patrie gauloise : d'Agrippa au VI^{ème} siècle. Actes du Colloque (Lyon 1981)*, Lyon, p. 267-271.
- JOYE, S., 2013, « Couples chastes à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge », *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, 65, p. 47-63.
- JUDIC, B., 2014, « Les modèles martinien dans le christianisme des V^e-VII^e siècles », dans M. Gaillard (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule, du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, p. 91-109.
- KAMPERT, O., 1998, *Das Sterben der Heiligen: Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des vierten bis sechsten Jahrhunderts*, Altenberge.
- KASSEL, R., 1958, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München.
- KEENER, C. S. et WRIGHT, E. T. (éd.), 2016, *Biographies and Jesus: What does it mean for the Gospels to be Biographies ?*, Lexington.
- KELLY, J. N. D., 1975, *Jerome: his Life, Writings, and Controversies*, Londres.
- KINNEY, A., 2014, « An Appeal Against Editorial Condemnation: A Reevaluation of the *Vita Apollinaris Valentiniensis* », dans V. Zimmerl-Panagl, L. J. Dorfbauer et C.

- Weidmann (éd.), *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte : 150 Jahre CSEL. Festschrift für Kurt Smolak zum 70. Geburtstag*, Berlin, p. 157-178.
- KIRSCH, W., 2004, *Laudes sanctorum: Geschichte der hagiographischen Versepike vom IV. bis X. Jahrhundert*, Stuttgart.
- KREINER, J., 2014, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge.
- KURTH, G., 1978, *Clovis*, Paris.
- KYLE, D. G., 1998, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, Londres.
- LABARRE, S., 1998, *Le manteau partagé : deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (V^e s.) et Venance Fortunat (VI^e s.)*, Paris.
- LABARRE, S., 2003, « Le vêtement dans la *Vie de Saint Martin* (IV^e s.) », dans F. Chausson et H. Inglebert, *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Age*, Paris, p. 143-151.
- LABARRE, S., 2005, « La postérité littéraire de Sulpice Sévère dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge », *Vita Latina*, 172, p. 83-94.
- LABARRE, S., 2010, « Écriture épique et édification religieuse dans l'hagiographie poétique (V^e-VI^e siècle) : les scènes de résurrection », *Rursus*, 5, <http://journals.openedition.org/rursus/408> (consulté le 10 janvier 2020).
- LABARRE, S., 2012, « L'écriture du miracle dans la poésie élégiaque de Venance Fortunat », *Miracles d'un autre genre: réécritures médiévales en dehors de l'hagiographie*, Madrid, p. 191-206.
- LABRIOLLE, P. DE, 1928, « Rutilius Claudius Namatianus et les Moines », *Revue des Études Latines*, 6, p. 30-41.
- LABRIOLLE, P. DE, 2005, *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris.
- LABROUSSE, J., 1978, *Toulouse antique: 10 ans de recherches officielles*, Toulouse.
- LAMIRANDE, É., 1983, *Paulin de Milan et la « Vita Ambrosii »*, Paris.
- LAMPADARIDI, A., 2011, « Traduire et réécrire la *Vie d'Hilarion* (BHL 3879): l'apport d'une nouvelle version grecque », dans S. Marjanović-Dušanić, et B. Flusin (éd.), *Remanier, métaphraser: fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, Belgrade, p. 45-60.
- LANÉRY, C., 2008, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris.
- LANÉRY, C., 2010, « Hagiographies d'Italie (300-550) I. Les Passions latines composées en Italie », dans G. Philippart (éd.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout, p. 15-369.
- LANZONI, F., 1927, « Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e

- antica », *Analecta bollandiana*, 45, p. 225-261.
- LAURENCE, P., 1996, « Suicide et chasteté chez Jérôme », *Orpheus*, 17, p. 50-69.
- LAURENCE, P., 2002, *La vie latine de Sainte Mélanie*, Jérusalem.
- LAURENCE, P. et GUILLAUMONT, F. (éd.), 2008, *Epistulae antiquae V, Actes du V^e Colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens », Université François-Rabelais, Tours, 6-7-8 septembre 2006*, Louvain.
- LAVERGNE, D., 2006, *La chevelure sacrée : pilosité, religion et société dans l'Antiquité*, Thèse de doctorat soutenue à Aix-Marseille, 2006.
- LAVERGNE, D., 2011, « Le cheveu sur l'autel : Remarques sur un rite de dédition personnelle », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n° 4, <https://journals.openedition.org/cem/11794> (consulté le 27 septembre 2023).
- LE BLANT, E. (éd.), 1897, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*, Paris.
- LE COZ, R., 1995, *Histoire de l'Église d'Orient : chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris.
- LE GOFF, J., 1967, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », *Annales Économies Sociétés Civilisations*, 22, p. 780-791.
- LEEMANS, J., VAN NUFFELEN, P. et KEOUGH, S. W. J. (éd.), 2011, *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin.
- LEMENNAIS, N., 2023, « Censeurs et *mos maiorum* dans la construction de l'*ethos* républicain », *Revue historique*, 706, p. 259-279.
- LENKAITYTĖ, M., 2006, « *Patres nostri*. Présence des Pères dans les règles monastiques anciennes d'Occident », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 52, p. 261-285.
- LEO, F., 1901, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig.
- LEROUX, J.-M. (éd.), 1984, *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen âge, III^e-XIII^e siècles*, Paris.
- LÉTOUBLON, F., 1993, *Les lieux communs du roman : stéréotypes grecs d'aventure et d'amour*, Leiden.
- LEURINI, A. (éd.), 2000, *Ionis Chii testimonia et fragmenta*, Amsterdam.
- LEVISON, W., 1903, *Bischof Germanus von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte*, Hannover.
- LILLO REDONET, F. et CODOÑER MERINO, C. P., 2001, *Palabras contra el dolor: la consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Madrid.
- LORIOU, R., 2016, *Lire et écrire les signes divins: recherches sur la divination romaine à*

- travers l'historiographie impériale*, Thèse de doctorat soutenue à Lyon, 2016.
- LOT, F., 1929, « La *Vita Viviani* et la domination Wisigothique en Aquitaine », *Mélanges Paul Fournier*, p. 467-477.
- LOTTER, F., 1968, « Severinus und die Endzeit römischer Herrschaft an der oberen Donau », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 24, p. 309-338.
- LOTTER, F., 1971, « Antonius von Lerins und der Untergang Ufernorikums: Ein Beitrag zur Frage der Bevölkerungskontinuität im Alpen-Donau-Raum », *Historische Zeitschrift*, 212, p. 265-315.
- LOTTER, F., 1979, « Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen », *Historische Zeitschrift*, 229, p. 298-356.
- LOYEN, A., 1969, « Le rôle de saint Aignan dans la défense d'Orléans », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 113, p. 64-74.
- LUCK, G., 1964, « Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten », dans A. Stüber et A. Hermann (éd.), *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster, p. 230-241.
- MABILLON, J., GERMAIN, M., LA VERGNE-MONTENARD DE TRESSAN, L. DE, BILLAINE, L., MARTIN, V. D'EDME et BOUDOT, J., 1675, *Veterum analectorum complectens Varia fragmenta & epistolia scriptorum ecclesiasticorum, tam prosâ, quàm metro, hactenus inedita. Cum adnotationibus & aliquot disquisitionibus domni Johannis Mabillonii. Tomus Primus*, Paris.
- MAC GAW, C. G., 2014, « Tradition et transmission. Augustin, Cyprien et la question du baptême dans le contexte du schisme donatiste », *Dialogues d'histoire ancienne*, 40, p. 109-123.
- MAC GAW, C. G. G., 2008, *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, Bordeaux.
- MAGNANI, E., 2018, « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique. Normes, liturgies, pratiques (fin IV^e-début XIII^e siècle) », *Revue Mabillon*, 29, p. 5-25.
- MÄHLER, M., 1973, « Évocations bibliques et hagiographiques dans la *Vie de saint Benoît* par saint Grégoire », *Revue Bénédictine*, 83, p. 398-429.
- MANDOUZE, A. et LA BONNARDIÈRE, A.-M., 1982, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, Paris.
- MANTEL, E., 2021, « La lettre de consolation chez saint Jérôme », *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly*, 81, p. 491-501.
- MARAVAL, P., 2009, *Théodose le Grand (379-395). Le pouvoir et la foi*, Paris.
- MARAVAL, P., 2015, *Le christianisme, de Constantin à la conquête arabe*, Paris.
- MARAVAL, P., 2016, « L'édit de Milan entre tradition et renouveau », *Bulletin de l'Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales*, 5, p. 105-116.

- MAREIN, M.-F., 2012, « Écriture fictionnelle de l'Histoire dans la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate », dans B. Morin (éd.), *Polumathès / πολυμαθής : mélanges offerts à Jean-Pierre Levet*, Limoges, p. 327-342.
- MARROU, H.-I., 1971, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris.
- MARTORELLI, R., 2004, « Influenze religiose sulla scelta dell'abito nei primi secoli cristiani », *Antiquité Tardive: Revue Internationale d'Histoire et d'Archéologie (IV-VIII s.)*, 12, p. 231-248.
- MASAI, F., 1971, « La *Vita patrum iurensium* et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune », dans J. Autenrieth et F. Brunhölzl (éd.), *Festschrift Bernhard Bischoff: zu seinem 65. Geburtstag dargebracht von Freunden Kollegen und Schülern. Herausgegeben von Johanne Autenrieth und Franz Brunhölzl*, Stuttgart, p. 43-69.
- MATHISEN, R. W., 1979, « Hilarius, Germanus, and Lupus: The Aristocratic Background of the Chelidonium Affair », *Phoenix*, 33, p. 160-169.
- MATHISEN, R. W., 1984, « Emigrants, Exiles, and Survivors: Aristocratic Options in Visigothic Aquitania », *Phoenix*, 38, p. 159-170.
- MATTER, E. A., 2003, « The Bible in Early Medieval Saints' Lives », dans C. Chazelle et B. Edwards (éd.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, p. 155-165.
- MAYEUR, J.-M. et PIETRI, C., 1998, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, PIETRI L. (éd.), Paris.
- MAZEL, F., 2016, *L'Évêque et le Territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*, Paris.
- MCGANN, M. J., 1962, « Sulpicius Severus and a *Life of S. Romanus, presbyter in castro Blaviensi* (BHL 7306) », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 32, p. 91-94.
- MCLYNN, N. B., 2009, *Christian Politics and Religious Culture in Late Antiquity*, Farnham.
- MCNAMARA, J. A., HALBORG, J. E. et WHATLEY, E. G., 1992, *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham.
- MÉRIAUX, C., 2003, « De la cité antique au diocèse médiéval. Quelques observations sur la géographie ecclésiastique du Nord de la Gaule mérovingienne », *Revue du Nord*, n° 351, p. 595-609.
- MERKT, A., 2013, « Reading Paul and Drinking Wine », dans H.-U. Weidemann et E. A. Clark (éd.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: the Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, Göttingen, p. 69-77.
- MÉTHY, N., 2000, « Éloge rhétorique et propagande politique sous le Haut-Empire. L'exemple du Panégyrique de Trajan », *Mélanges de l'école française de Rome*, 112, p. 365-411.

- METZ, R., 1954, *La consécration des vierges dans l'Église romaine: étude d'histoire de la liturgie*, Paris.
- MODÉRAN, Y., 1998, « L'Afrique et la persécution vandale », dans J.-M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, p. 247-278.
- MODÉRAN, Y., 2004, « Une guerre de religion: les deux églises d'Afrique à l'époque vandale », *Antiquité tardive*, 11, p. 21-44.
- MOLINIÉ, G., 2000, « Coda: Topique et littérarité », *Études françaises*, 36, p. 151-156.
- MOLINIER-ARBO, A., 2010, « Histoire d'un palimpseste : le Nero et le Caligula de Suétone dans la *Vita Commodi* de l'Histoire Auguste », *Dialogues d'histoire ancienne*, 4, p. 201-221.
- MOMIGLIANO, A., 1991, *La naissance de la biographie en Grèce ancienne*, Oudot E. (trad.), Strasbourg.
- MOMMSEN, T., 1890, « Die Scriptorum *Historiae Augustae* », *Hermes*, 25, p. 228-292.
- MONAT, P., 2005, « Regards des premiers auteurs chrétiens sur le rôle des sandales dans l'Écriture », dans Y. Lehmann, G. Freyburger et J. S. Hirstein (éd.), *Antiquité tardive et humanisme: de Tertullien à Beatus Rhenanus : mélanges offerts à François Heim à l'occasion de son 70e anniversaire*, Turnhout, p. 163-170.
- MONCEAUX, P., 1932, *Saint Jérôme : sa jeunesse, l'étudiant, l'ermitte*, Paris.
- MONTANARI, E., 2008, *Mos Maiorum: studi sulla tradizione romana*, Roma.
- MOREAU, D., 2022, « Quel sens donner au prétendu « Édit de Milan »?. Une fois de plus sur le Rescrit/Décret/Mandatum de Nicomédie », *ThéoRèmes. Penser le religieux*, 18, <https://journals.openedition.org/theoremes/12061>.
- MORENO RESANO, E., 2009, « El Dies Solis en la legislación constantiniana », *Antiquité Tardive: Revue Internationale d'Histoire et d'Archéologie (IV-VIII^e s.)*, 17, p. 289-305.
- MOSSAY, J., 1966, *La mort et l'au-delà dans Saint Grégoire de Nazianze*, Louvain.
- MOUCKAGA, H. et N'DOMBI, P., 2007, *Vivre et mourir à Rome et dans le monde romain*, Paris.
- MOYSE, G., 1973, « Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (V^e-X^e siècles) », *Bibliothèque de l'École des Chartres*, 131, p. 21-144.
- MÜLLER, H., 2014, « Zu einigen problematischen Passagen in der sogenannten *Vita (uel regula) Pacomii iunioris* », *Edition und erforschung lateinischer patristischer texte*, Berlin/Boston, p. 179-189.
- NAUROY, G., 1988, « Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 23, p. 3-86.
- NAUROY, G., 2001, « Ambroise et la question juive à Milan à la fin du IV^e siècle. Une

- nouvelle lecture de l'*Epistula* 74 (=40) à Théodose », dans J.-M. Poinssotte (éd.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle : actes des journées d'études du GRAC, Rouen, 25 avril 1997 et 28 avril 2000*, Rouen, p. 37-59.
- NAZZARO, A. V., 1994, « Il vino nella cultura biblico-patristica », *Vichiana: Rassegna Internazionale di Studi Filologici e Storici*, 5, p. 203-224.
- NORRIS, H., 1950, *Church Vestments: Their Origin & Development*, New York.
- PALANQUE, J.-R., 1933, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV^e siècle*, Bordeaux.
- PALANQUE, J.-R., 1935, « À propos du prétendu Édit de Milan », *Byzantion*, 10, p. 607-616.
- PALANQUE, J.-R., 1967, *Le diocèse de Marseille*, Paris.
- PAREDI, A., 1963, « Paulinus of Milan », *Sacris Erudiri*, 14, p. 206-230.
- PAUSCH, D., 2020, « Types of Life-Writing in Suetonius », dans K. de Temmerman (éd.), *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, Oxford, p. 196-208.
- PÉCOUT, T., 2023, « Le culte de Marcellin d'Embrun », *Le Journal des Savants*, 1, p. 99.
- PELLING, C., 2021, « Fifth-century Preliminaries », dans K. de Temmerman (éd.), *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, Oxford, p. 87-99.
- PERNOT, L., 1986, « Les *topoi* de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur », *Revue des Études Grecques*, 99, p. 33-53.
- PERNOT, L., 1993, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris.
- PERRONE, L., 2002, « "Eunuchi per il regno dei cieli"? Amore e sessualità dal Nuovo Testamento al primo cristianesimo », *Cristianesimo nella storia*, 23, p. 281-304.
- PHILIPPART, G. (éd.), 1994, *Hagiographies : histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, Volume I*, Turnhout.
- PHILIPPART, G., 1998, « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ? », *Revue des sciences humaines (Lille)*, p. 11-39.
- PICARD, J.-C., 1976, « Espace urbain et sépultures épiscopales à Auxerre », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 62, p. 205-222.
- PICARD, J.-C., 1988, *Le souvenir des évêques : sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Rome.
- PICARD, J.-C., 1998, « Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel », dans J.-C. Picard (dir.), *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, Rome, p. 385-397.
- PIETRI, C., 1961, *Concordia apostolorum et renovatio urbis* (Culte des martyrs et propagande pontificale), *Mélanges de l'école française de Rome*, 73, p. 275-322.

- PIETRI, C., 1976, *Roma christiana: recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome.
- PIETRI, C., 1984, « Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent) », *Rivista di Archeologia Cristiana Roma*, 60, p. 292-319.
- PIETRI, C., 1991, « L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur », *Publications de l'École Française de Rome*, 149, p. 15-36.
- PIETRI, C. et FONTAINE, J., 1985, *Le Monde latin antique et la Bible*, Paris.
- PIETRI, C. et PIETRI, L., 2000, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, Rome.
- PIETRI, L., 1971, *Le pèlerinage martinien de Tours à l'époque de l'évêque Grégoire*, Todi.
- PIETRI, L., 1983, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Rome.
- PIETRI, L., 1997, « Grégoire de Tours et la géographie du sacré », *Supplément à la Revue archéologique du centre de la France*, 13, p. 111-114.
- PIETRI, L., 1998a, « L'Église du *Regnum Francorum* », dans J.-M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, p. 745-800.
- PIETRI, L., 1998b, « Le sort des Églises de l'extrême Occident. B. La Gaule », dans J.-M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, p. 207-246.
- PIETRI, L., 1998c, « Les débuts de la contre-offensive catholique en Gaule et en Espagne. A. La chrétienté gauloise de la division à l'unité retrouvée », dans J.-M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, p. 321-373.
- PIETRI, L., 2013a, « De l'histoire à l'hagiographie: la *Vie d'Hilaire de Poitiers* selon Venance Fortunat », dans S. Benoist et C. Hoët-van Cauwenberghe (éd.), *La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, Villeneuve d'Ascq, p. 249-258.
- PIETRI, L., DUVAL, Y. et PIETRI, C., 1997, « Peuple chrétien ou *Plebs*: le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident », *Publications de l'École Française de Rome*, 234, p. 1059-1081.
- PIETRI, L. et HEIJMANS, M., 2013a, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire: 4, Prosopographie de la Gaule chrétienne, 314-614. Volume 1: A-H*, Paris.
- PIETRI, L. et HEIJMANS, M., 2013b, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire: 4, Prosopographie de la Gaule chrétienne, 314-614. Volume 2: I-Z*, Paris.
- PINHEIRO, R. A. B., 2014, « Autorité, sainteté et charité: une étude sur les moines-évêques de Lérins au V^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 126, p. 307-318.

- POHLKAMP, W., 1992, « Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silverster-Akten », *Francia*, 19, p. 115-196.
- PONCELET, A., 1905, « Les Saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, 24, p. 5-97.
- POTTIER, B., 2008, « Les circoncillions. Un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IV^e et V^e siècles », *Antiquités africaines*, 44, p. 43-107.
- POTTIER, B., 2015, « Les donatistes, l'arianisme et le royaume vandale », dans É. Wolff (éd.), *Littérature, politique et religion en Afrique vandale*, Paris, p. 127-36.
- POUDERON, B. (éd.), 2001, *Les personnages du roman grec: actes du colloque de Tours, 18-20 novembre 1999*, Lyon.
- PRÉAUX, J., 1969, « Les quatre vertus païennes et chrétiennes: apothéose et ascension », dans J. Bibauw (éd.), *Hommages à Marcel Renard. I, Langues, littératures, droit*, Bruxelles, p. 639-657.
- PRÉVOT, F. et GAUGE, V., 2008, « Évêques gaulois à l'épreuve de l'exil aux V^e et VI^e siècles », dans P. Blaudeau (éd.), *Exil et relégation: les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne, I^{er}-VI^e s. ap. J.-C.*, Paris, p. 309-337.
- PRICOCO, S., 1974, « Modelli di santità a Lerino. L'ideale ascetico nel *Sermo de vita Honorati* di Ilario d'Arles », *Sicilorum Gymnasium : rassegna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania*, XXVII, p. 54-88.
- PROPP, V. I., 1970, *Morphologie du conte*, Ligny C. (trad.), Paris.
- PUECH, H.-C., 1979, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris.
- QUENTIN, H., 1902, *La plus ancienne vie de saint Seurin de Bordeaux*, Toulouse.
- RATTI, S., 2006, « Les racines antiques du genre biographique », *L'information littéraire*, 58, p. 3-11.
- RÉAL, I., 2001, *Vies de saints, vie de famille: représentation et système de la parenté dans le royaume mérovingien (481-751) d'après les sources hagiographiques*, Turnhout.
- REBILLARD, É., 1991, « La naissance du viatique : se préparer à mourir en Italie et en Gaule au V^e siècle », *Médiévales*, 20, p. 99-108.
- REBILLARD, É., 2013, *Transformations of Religious Practices in Late Antiquity*, Farnham.
- RENAUD, G., 1976, « Les Miracles de Saint Aignan d'Orleans XI^e siècle », *Analecta Bollandiana*, 94, p. 245-274.
- RENAUD, G., 1978, « Saint-Aignan et sa légende, les *Vies* et les *Miracles* », *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais. Série NS*, 7, p. 83-109.
- REVERCHON, F., 2019, « Réguler par l'honneur, discipliner par le droit: essai d'interprétation des lois matrimoniales d'Auguste », *Cahiers Jean Moulin*, 5, <https://journals.openedition.org/cjm/743>.

- RICHARD, J.-C., 1966, « Les aspects militaires des funérailles impériales », *Mélanges de l'école française de Rome*, 78, p. 313-325.
- RICHÉ, P., 1957, « La survivance des écoles publiques en Gaule au V^e siècle », *Le Moyen Âge*, 4, p. 421-456.
- RICHÉ, P., 1962, *Éducation et culture dans l'Occident barbare : VI^e-VIII^e siècles*, Paris.
- RICHÉ, P., 1967, « Problèmes de démographie historique du Haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles) », *Annales de Démographie Historique*, 1966, p. 37-55.
- RICHÉ, P., 1989, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge : fin du V^e siècle - milieu du XI^e siècle*, Paris.
- RIERA-MELIS, A., 2003, « La faim comme outil expiatoire. Les restrictions alimentaires édictées par certaines règles monastiques aux VI^{ème} et VII^{ème} siècles », *Food and History*, 1, p. 33-48.
- RIPART, L., 2021, *Les déserts de l'Occident : genèse des lieux monastiques dans le sud-est de la Gaule (fin IV^e - milieu VI^e siècle)*, Turnhout.
- ROCH, M., 2009, *L'intelligence d'un sens : odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles)*, Turnhout.
- RONDET, M., 1988, « Le célibat évangélique dans l'Église latine », dans M. Bernos (éd.), *Sexualité et religions*, Paris, p. 241-263.
- RORDORF, W. (éd.), 1972, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Visinand É. et Nussbaum W. (trad.), Neuchâtel.
- ROUGÉ, J., 1962, « Tempête et littérature dans quelques textes chrétiens », *Nuovo Didaskaleion*, XII, p. 55-69.
- ROUGÉ, J., 1968, « *Topos et realia*. La tempête apaisée de la *Vie de saint Germain d'Auxerre* », *Latomus: Revue d'Études Latines*, XXVII, p. 197-202.
- ROUGÉ, J., 1986, « Un drame maritime à la fin du IV^e siècle : le voyage de Martinien de Narbonne à Nole (Paulin de Nole, poème 24) », *Pallas. Revue d'études antiques*, 1, p. 93-103.
- ROUSSELLE, A., 1976, « Du sanctuaire au thaumaturge : la guérison en Gaule au IV^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 31, p. 1085-1107.
- ROUSSELLE, A., 1990, *Croire et guérir : la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- ROUSSELLE, A., 1998, « Femmes et sexualité dans l'Antiquité tardive », *L'Histoire sans les femmes est-elle possible ?*, Paris, p. 173-187.
- ROUSSELLE, A. (éd.), 2018, *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité, Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan.
- RUBELLIN, M., 1995, « L'histoire de l'Île-Barbe (V^e-X^e siècle) », *Mémoire de pierres : abbaye de l'Île-Barbe*, Lyon, p. 17-23.
- SÁGHY, M., 2006, « La notion de "Lieu saint" dans les premières Vies de saints », dans

- B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche (éd.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge : mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, p. 429-442.
- SÁNCHEZ LEÓN, J. C., ANNEQUIN, J. et GENY, É., 1996, *Les sources de l'histoire des Bagaudes : traduction et commentaire*, Besançon.
- SANTINELLI, E. (éd.), 2007, *Répudiation, séparation, divorce dans l'Occident médiéval : actes du colloque tenu à Valenciennes, 17-18 novembre 2005*, Valenciennes.
- SAUVAGE, A., 1970, « Les insectes dans la poésie romaine », *Latomus*, 29, p. 269-296.
- SAXER, V., 1991, « Aspects de la typologie martyriale. Récits, portraits et personnages », *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, p. 321-331.
- SAXER, V., 1994, « L'Afrique latine », dans G. Philippart (éd.), *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, Volume 1*, Turnhout, p. 25-95.
- SAXER, V., 1995, « La *Vita Cypriani* de Pontius, "première biographie chrétienne" », *Orbis romanus christianusque. Travaux sur l'Antiquité Tardive*, p. 237-252.
- SCHAEFFER, J.-M., 1989, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, France.
- SCHEID, J., 2019, *La religion des Romains*, Malakoff.
- SCORZA BARCELLONA F., 2001, « Agli inizi dell'agiografia occidentale », G. Philippart (éd.), *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, Volume 3*, Turnhout, p. 27-28.
- SEECK, O., 1891, « Das sogenannte Edikt von Mailand », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 12, p. 381-386.
- SICARD, D., 1978, *La Liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster, Westfalen.
- SLOYAN, G. S., 1972, « Motifs bibliques et patristiques du célibat des ministres de l'Église », *Concilium*, 78, p. 13-27.
- SMOLAK, K., 2002, « Ein verborgener Bezugstext der *Vita Sancti Martini* des Sulpicius Severus? », dans D. Walz (éd.), *Scripturus Vitam : lateinische Biographie von der Antike bis in der Gegenwart : Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, Heidelberg, p. 231-241.
- SMYTH, M., 2003, *La liturgie oubliée: la prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris.
- SOLER, J., 2009, « *Ante lectoris oculos...uitam exponere* : le projet littéraire de Jérôme dans ses *Vies de moines* », dans P. Galand-Hallyn et V. Zarini (éd.), *Manifestes littéraires dans la latinité tardive : poétique et rhétorique. Actes du colloque international de Paris, 23-24 mars 2007*, Paris, p. 205-221.

- SOLER, J., 2011, « La conversion chrétienne du récit de voyage antique dans les "Vies de moines" de Jérôme », *International Journal of the Classical Tradition*, 18, p. 1-17.
- SONNABEND, H., 2002, *Geschichte der antiken Biographie von Isokrates bis zur Historia Augusta*, Stuttgart.
- SOT, M., 1996, « Le baptême de Clovis et l'entrée des Francs en romanité », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, p. 64-75.
- SOTINEL, C., 1995, « Les ambitions d'historien d'Ennode de Pavie: *La Vita Epiphani*, 585-605 », *La narrativa cristiana antica : codici narrativi, strutture formali, schemi retorici : XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994*, Rome, p. 585-605.
- SOTINEL, C., 2005, « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *Revue de l'histoire des religions*, p. 411-434.
- SOTINEL, C., 2006, « Le don chrétien et ses retombées sur l'économie dans l'Antiquité tardive », *Économie et religion dans l'Antiquité tardive*, Turnhout, p. 105-116.
- STANCLIFFE, C., 1987, *St. Martin and his Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford.
- STEM, S. R., 2012, *The Political Biographies of Cornelius Nepos*, Ann Arbor.
- ŠUBRT, J., 2000, « *Sic nudus et armatus in Christo solitudinem ingressus est...* (The Motif of Desert in St. Jerome's Legends about the Hermits) », *Listy filologické / Folia philologica*, 123, p. 223-236.
- TAVOILLOT, P.-H. et TAVOILLOT, F., 2015, « L'abeille théologique. Le cierge, la vierge et le monastère », *L'Abeille (et le) Philosophe*, Paris, p. 93-122.
- TEMMERMAN, K. DE, 2020, *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, Oxford.
- DE TEMMERMAN, K., PELT, J. V. et STAAT, K., 2023, *Constructing Saints in Greek and Latin Hagiography: Heroes and Heroines in Late Antique and Medieval Narrative*, Turnhout.
- TESTARD, M., 1969, *Saint Jérôme: l'apôtre savant et pauvre du patriciat romain*, Paris.
- THEIS, L., 1976, « Saints sans famille? Quelques remarques sur la famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques », *Revue historique*, 255, p. 3-20.
- THÉLAMON, F., 1992, « Ascèse et sociabilité: les conduites alimentaires des moines d'Égypte au IV^e siècle », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, XXXVIII, p. 295-321.
- THEURILLAT, J.-M., 1954, « L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune: des origines à la réforme canoniale », 515-830, *Vallesia*, 9, p. 1-128.
- TIBILETTI, C., 1969, « Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata*, II, p. 9-217.

- TIMONEN, A., 1993, « Emperor's *ars recusandi* in Biographical Narrative », *Arctos – Acta Philologica Fennica*, 27, p. 133-148.
- TODOROV, T., 1978, *Les genres du discours*, Paris.
- TOHER, M., 2002, « Nepos' Second Edition », *Philologus*, 146, p. 139-149.
- TOMC, K., 2018, « Τό ζψον, ον επιμελέστατον : l'imaginaire de l'abeille et du miel dans les scholies aux Odes de Pindare », Zakrajšek K. (trad.), *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, 1447, p. 235-252.
- TOO, Y. L. (éd.), 2001, *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Boston, Köln.
- TURCAN, R., 1988, « Héliogabale précurseur de Constantin? », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, p. 38-52.
- UXKULL-GYLLENBAND, W., 1927, *Plutarch und die griechische Biographie. Studien zu plutarchischen Lebensbeschreibungen des V. Jahrhunderts*, Stuttgart.
- VAN DAM, R., 1993, *Saints and their Miracles in Late Antiquity*, Princeton.
- VAN UYTFANGHE, M., 1974, « La Bible dans la *Vie de saint Séverin* d'Eugippius », *Latomus*, 33, p. 324-352.
- VAN UYTFANGHE, M., 1976, « La Bible dans les Vies de saints mérovingiennes », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 62, p. 103-111.
- VAN UYTFANGHE, M., 1985, « L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne », *Studia Patristica*, XVI, p. 54-62.
- VAN UYTFANGHE, M., 1987, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Bruxelles.
- VAN UYTFANGHE, M., 1991, « L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie », *Publications de l'École française de Rome*, 149, p. 91-107.
- VAN UYTFANGHE, M., 1993, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif? », *Analecta Bollandiana*, 111, p. 135-188.
- VAN UYTFANGHE, M., 1996, « L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert », *Cassiodorus. Rivista di studi sulla tarda antichità*, 2, p. 143-196.
- VAN UYTFANGHE, M., 1998, « La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité (avec une attention spéciale aux modèles bibliques) », dans G. Luongo (éd.), *Scrivere di santi: atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Napoli, 22-25 ottobre 1997*, Rome, p. 17-48.
- VAN UYTFANGHE, M., 2001, « Biographie II (spirituelle) », *Reallexikon für Antike und Christentum*, Supp. 1, p. 1088-1364.
- VAN UYTFANGHE, M., 2002, « L'hagiographie de l'Antiquité tardive : une littérature populaire ? », *Antiquité Tardive*, 9, p. 201-218.

- VAN UYTFANGHE, M., 2005a, « La biographie classique et l'hagiographie chrétienne antique tardive », *Hagiographica (Firenze)*, 12, p. 223-248.
- VAN UYTFANGHE, M., 2005b, « L'audience de l'hagiographie au VI^e siècle en Gaule », dans E. Renard, M. Trigalet, X. Hermand et P. Bertrand (éd.), « *Scribere sanctorum gesta* » : recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart, Turnhout, p. 157-177.
- VAN UYTFANGHE, M., 2007, « L'hagiographie en Occident de la *Vita Antonii* aux *Dialogues* de Grégoire le Grand: genèse et occupation du terrain », dans A. Degl'Innocenti, A. De Prisco et E. Paoli (éd.), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo : atti dell'incontro di studio delle Università degli studi di Verona e Trento, Verona, 10-11 dicembre 2004*, Impruneta, p. 3-51.
- VAN UYTFANGHE, M., 2009, « La *Vie D'Apollonius de Tyane* et le discours hagiographique », dans K. Demoen et D. Praet (éd.), *Theios Sophistès. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden, Boston, p. 335-374.
- VAN UYTFANGHE, M., 2011, « L'origine et les ingrédients du discours hagiographique », *Sacris Erudiri*, 50, p. 35-70.
- VIX, J.-L., 2008, « La généalogie comme étiologie dans l'éloge », dans M. Chassignet (éd.), *L'étiologie dans la pensée antique*, Turnhout, p. 185-201.
- VOGÜÉ, A. DE, 1979, « La *Vita Pachomii Iunioris* (BHL6411). Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoît d'Aniane et Fructueux de Braga », *Studi Medievali Firenze*, 20, p. 535-553.
- VOGÜÉ, A. DE, 2003a, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie, Le monachisme latin., De la vie des Pères du Jura aux œuvres de Césaire d'Arles (500-542)*, Paris.
- VOGÜÉ, A. DE, 2003b, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie, Le monachisme latin., L'essor de la littérature léonienne et les écrits contemporains (410-500)*, Paris.
- VOISIN, J.-L., 2018, « La mort dans la Rome antique », dans M. Godelier (éd.), *La mort et ses au-delà*, Paris, p. 65-118.
- DE VREGILLE, B., 1983, « La vie de l'Église de Lyon du IV^e au VIII^e siècle », dans J. Gadille (éd.), *Le diocèse de Lyon*, Paris, p. 30-49.
- WATTENBACH, W. et LEVISON, W., 1952, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vorzeit und Karolinger*, Weimar, Allemagne.
- WEAVER, R. H., 1998, *Divine Grace and Human Agency : a Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon.
- WEISS, J.-P., 1984, « Honorat héros antique et saint chrétien: Étude du mot *gratia* dans la *Vie de saint Honorat* d'Hilaire d'Arles », *Augustinianum*, 24, p. 265-280.
- WEISS, J.-P., 1987, « Le "semi-pélagianisme" se réduit-il à une réaction contre Augustin

- et l'augustinisme de la première génération ? », *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986*, Rome, p. 465-481.
- WIPSZYCKA, E., 1997, « Quand a-t-on commencé à voir les moines comme un groupe à part ? : pour comprendre *Vita Antonii* 46, 2-5 », *The Journal of Juristic Papyrology*, 27, p. 83-92.
- WIPSZYCKA, E., 2002, « L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'Antiquité tardive : *topoi* littéraires et formes d'ascèse », dans H. Melaerts et L. Mooren (éd.), *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque international, Bruxelles-Leuven, 27-29 novembre 1997*, Paris, p. 355-396.
- WIŚNIEWSKI, R., 2000, « *Bestiae Christum loquuntur* ou des habitants du désert et de la ville dans la *Vita Pauli* de saint Jérôme », *Augustinianum*, 40, p. 105-144.
- WIŚNIEWSKI, R., 2019, *The Beginnings of the Cult of Relics*, Oxford.
- WOLFF, É., 2021, « La culture des cités africaines à l'époque vandale d'après le témoignage de l'Anthologie latine et de Dracontius », dans H. Inglebert, X. Dupuis, V. Fauvinet-Ranson et C. J. Goddard (éd.), *L'automne de l'Afrique romaine : hommage à Claude Lepelley*, Paris, p. 45-54.
- ZANGARA, V., 2016, « Itinerari di viaggio nella *Vita Germani* di Costanzo di Lione = Travel itineraries in the *Vita Germani* of Constantius of Lyon », *Antiquité Tardive : Revue Internationale d'Histoire et d'Archéologie (IV^e-VIII^e s.)*, 24, p. 203-218.
- ZARINI, V., 2006a, « Réécriture épique et hagiographie martinienne: la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux », dans D. Boulet et C. Esmein-Sarrazin (éd.), *Palimpsestes épiques : réécritures et interférences génériques*, Paris, p. 177-202.
- ZARINI, V., 2006b, « Hagiographie martinienne en prose et en vers: saint Martin et le défi du pin abattu dans les sources des IV^e, V^e et VI^e siècles », dans L. Ciccolini, C. Guérin et S. Itic (éd.), *Réceptions antiques: lecture, transmission, appropriation intellectuelle*, Paris, p. 87-103.
- ZARINI, V., 2009, « Pouvoir et religion dans les premières biographies de Saint Martin », *Revue des Études Latines*, 87, p. 178-189.
- ZIMMERMANN, B., 2009, « The Historical Novel in the Greek World: Xenophon's *Cyropaedia* », *Fiction on the Fringe. Novelistic Writing in the Post Classical Age*, Leiden, p. 95-104.
- ZINZIUS, H., 1927, *Untersuchungen über Heiligenleben der Diözese Besançon*, Gotha.
- ZOCCA, E., 1998, « La *Vita Ambrosii* alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio », dans L. Pizzolato et M. Rizzi (éd.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano, p. 803-826.

ZOIDO, J. C. I., 2007, « The Battle Exhortation in Ancient Rhetoric », *Rhetorica*, 25, p. 141-158.

ZONABEND, F. et BARRY, L., 2023, *L'Inceste*, Paris.

1991, *La vie et la mort dans l'Antiquité : actes du colloque*, Dijon.

2006, *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo*, *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto.

Table des tableaux

Tableau 1 : Martyres potentiels -----	p. 94
Tableau 3: Part de la vie monastique et de l'épiscopat dans les Vies lériniennes -----	p.127
Tableau 3 : Panorama des hagiographes et des commanditaires -----	p. 161
Tableau 4 : Lien personnel entre l'hagiographe et le saint -----	p. 162
Tableau 5 : Lien personnel entre le commanditaire et le saint -----	p. 163
Tableau 6 : Parallèles entre Honorat (<i>Vita Honorati</i>) et Monique (<i>Confessions</i>) -----	p. 280
Tableau 7 : Les bénéficiaires des résurrections -----	p. 472
Tableau 8 : Comparaison des méthodes de résurrections -----	p. 478
Tableau 9 : Âge des saints à leur mort -----	p. 579
Tableau 10 : Les toponymes de la <i>Vita Germani</i> de Venance Fortunat -----	p. 757

Table des matières

Remerciements	3
Liste des abréviations	5
Introduction générale	9
La notion de « genre littéraire » appliquée à l'hagiographie	11
Bilan historiographique	16
Projet et corpus	23
Plan de l'étude	27
<i>Première Partie : Le développement du genre littéraire de la Vie de saint en Occident, de sa naissance à ses théorisations</i>	29
CHAPITRE 1 : Un genre en cours de définition jusqu'à la fin du VI^e siècle	33
I. Le genre littéraire de la <i>Vita</i> jusqu'à l'Antiquité tardive	33
I. 1. Une difficile définition moderne	33
I. 2. Un genre dépendant des circonstances politiques et sociales	37
I. 2. 1. La naissance du <i>Bios</i> en Grèce	37
I. 2. 2. Le succès hellénistique	39
I. 2. 3. Cornelius Nepos et la <i>Vita</i> latine	42
I. 2. 4. Le genre de la <i>Vita</i> au début de l'Empire	45
I. 2. 5. Les Vies d'hommes politiques après Plutarque et Suétone	51
I. 2. 6. Les Vies de philosophes	54
I. 2. 7. Les formes biographiques bibliques	62
II. Le positionnement des Vies de saints vis-à-vis de la tradition biographique	65
II. 1. Un positionnement vis-à-vis de la biographie non chrétienne	65
II. 2. Un positionnement vis-à-vis de l'éloge	70
III. La création d'un nouveau genre	72
III. 1. La formation d'un canon	72
III. 2. Une explosion des formes	77
CHAPITRE 2 : L'essor du genre dans son contexte historico-religieux	85
I. La Passion et la Vie	85
I. 1. Les débuts de l'hagiographie chrétienne	85
I. 2. Le contexte historique de naissance de la Vie	86

I. 3. L'héritage des Passions dans les premières Vies	88
I. 4. La persistance du modèle du martyr	92
I. 4. 1. La structure narrative des Passions	92
I. 4. 2. « La paix aussi a ses martyrs »	97
I. 4. 3. Le culte des martyrs	99
II. Les Vies et le mouvement monastique : un développement en interdépendance	105
II. 1. Les Vies orientales de Jérôme	106
II. 2. Le modèle oriental dans les Vies de moines occidentaux	110
II. 2. 1. Reproduire le désert des anachorètes en Occident	110
II. 2. 2. Renouveler Antoine : le développement du monachisme régulier	115
II. 3. Du moine au moine-évêque et à l'évêque	120
III. Le développement géographique du genre de la Vie	128
III. 1. Un développement géographique inégal	128
III. 2. Les lieux d'écriture des Vies	133
III. 2. 1. Le cas de la Gaule	133
III. 2. 2. L'Italie	139
III. 2. 3. L'Afrique	141
III. 2. 4. Les traductions de Vies	142
CHAPITRE 3 : Les auteurs des Vies	145
I. Présentation prosopographique des hagiographes	145
I. 1. Difficultés	145
I. 1. 1. Les auteurs anonymes	145
I. 1. 2. L'implication des commanditaires	146
I. 2. Panorama des hagiographes et des commanditaires	151
II. Le profil des hagiographes	161
II. 1. Un lien personnel avec le saint	161
II. 2. Une écriture rapide	164
II. 3. Des religieux	166
II. 4. La culture des hagiographes	167
II. 5. Auteurs d'un ou plusieurs textes ?	171
CHAPITRE 4 : Les visées et le public de l'hagiographie tardo-antique : entre mémoire et exemple	175
I. Le rejet de la gloire littéraire	175
I. 1. Un double effacement	176
I. 1. 1. La critique de la quête de la gloire littéraire	176
I. 1. 2. Le commanditaire	181
I. 2. La construction d'une figure auctoriale humble	184
II. Écrire est nécessaire : la visée mémorielle	185
II. 1. Fixer le souvenir par l'écrit	186

II. 2. Confier à la postérité le souvenir d'un proche	190
II. 3. L'importance de la vérité du récit	192
II. 3. 1. L'exposition des sources	192
II. 3. 2. La déficience des sources	196
II. 3. 3. La défense de la vérité dans les Vies polémiques.....	199
II. 3. 3. 1. Une défense de l'autorité auctoriale par l'attaque	199
II. 3. 3. 2. Critiquer une Vie, c'est manquer de foi.....	200
II. 3. 3. 3. L'anecdote personnelle.....	202
II. 3. 3. 4. Le recours à des garants moraux et littéraires	203
II. 3. 3. 5. Le miracle, garant de la vérité du récit	207
II. 4. Une introduction à l'œuvre théologique du saint.....	208
III. Écrire est utile : la visée exemplaire	211
III. 1. Il faut imiter le saint	211
III. 1. 1. Une visée prépondérante dans le discours métalittéraire	211
III. 1. 2. Une visée mise en scène à travers des acteurs du récit	214
III. 2. Le public attendu	217
III. 2. 1. Un public cultivé.....	217
III. 2. 1. 1. Un public de lecteurs.....	217
III. 2. 1. 2. Le cas des Vies en vers.....	218
III. 2. 1. 3. Le topos du style bas	219
III. 2. 1. 3. 1. L'incompétence de l'auteur.....	221
III. 2. 1. 3. 2. Le contenu avant le style	223
III. 2. 1. 3. 3. Un danger pour la connaissance de la vérité	225
III. 2. 1. 3. 4. L'impossibilité d'égaliser le sujet	226
III. 2. 1. 2. La brièveté	227
III. 2. 1. 2. 1. Une lutte contre l'ennui.....	227
III. 2. 1. 2. 2. Un motif mondain ou un choix littéraire ?	227
III. 2. 2. Un public qui s'élargit à partir du début du VI ^e siècle	229
III. 2. 2. 1. Un cas particulier, les deux Vies écrites par Ennode.....	229
III. 2. 2. 2. Des lecteurs et des auditeurs	231
III. 2. 2. 3. Une lecture publique communautaire	232
III. 3. La visée pastorale	234
III. 3. 1. La place d'un responsable religieux local dans le processus d'écriture....	234
III. 3. 2. Le saint pasteur et patron	235
III. 3. 3. La prière finale.....	238
Conclusion de la première partie.....	241
Un genre né d'un concours de circonstances	241
Une diffusion inégale mais rapide.....	242
L'extension du public des Vies.....	243
Une double visée, mémorielle et exemplaire	244

Deuxième Partie : La structure narrative des Vies de saints 247

CHAPITRE 5 : Les rubriques de la jeunesse 255

I. La brique de l'origine.....	255
I. 1. Une rubrique qui embarrasse.....	255
I. 2. Un traitement classique de la rubrique.....	262
I. 2. 1. L'origine géographique.....	262
I. 2. 2. L'origine familiale.....	264
I. 2. 2. 1. Les ancêtres.....	265
I. 2. 2. 2. Les parents.....	267
I. 3. La religion des ancêtres.....	275
I. 3. 1. Une nouveauté des <i>Vitae sanctorum</i>	275
I. 3. 2. Une noblesse céleste.....	277
II. La naissance.....	284
II. 1. Des êtres élus.....	284
II. 1. 1. <i>Ab utero matris</i>	285
II. 1. 2. <i>A cunabulis sacris</i>	289
II. 2. Imiter des êtres exceptionnels.....	296
III. L'enfance et les vertus naturelles.....	298
III. 1. L'enfance sainte.....	298
III. 2. L'obéissance aux parents.....	299
III. 3. Les vertus innées.....	303
IV. La rubrique des études.....	308
IV. 1. La situation de l'éducation scolaire.....	309
IV. 1. 1. L'état de l'école.....	309
IV. 1. 2. Le rapport des chrétiens à la culture classique.....	311
IV. 2. La brique dans les Vies de saints latines.....	314
IV. 2. 1. Un rejet monastique.....	314
IV. 2. 2. L'éducation classique des « convertis ».....	320
IV. 2. 3. La rubrique des études au VI ^e siècle.....	324
IV. 2. 4. Une formation scolaire valorisée.....	328

CHAPITRE 6 : Entre l'enfance et la vie religieuse 335

I. Une vie avant la vie consacrée ?.....	335
I. 1. Une carrière dans le monde.....	337
I. 2. La question du mariage.....	344
I. 2. 1. Une question peu développée.....	345
I. 2. 2. La mise en scène du refus du mariage.....	345
I. 2. 3. Un remplacement du mariage : la consécration de Geneviève.....	349
I. 2. 4. Les saints mariés : une difficulté pour les hagiographes.....	351
I. 2. 4. 1. La <i>Vie de Malchus</i> : un apologue sur la chasteté.....	351

I. 2. 4. 2. La chasteté dans le mariage	353
II. L'entrée dans la vie consacrée	361
II. 1. La conversion.....	361
II. 2. L'entrée dans la vie religieuse	370
II. 2. 1. Un départ volontaire au désert	370
II. 2. 2. Le refus de la charge cléricale	372
II. 2. 2. 1. Une <i>recusatio episcopatus</i>	373
II. 2. 2. 2. Un rejet des honneurs	382
CHAPITRE 7 : Les activités publiques des saints	387
I. La fondation d'un ermitage ou d'un monastère	388
I. 1. L'installation d'un lieu de vie monastique pour soi	389
I. 1. 1. Le désert en Occident	389
I. 1. 2. <i>Locus horridus</i> ou <i>locus amoenus</i> ?	393
I. 1. 2. 1. <i>Locus horridus</i>	394
I. 1. 2. 2. <i>Locus amoenus</i>	395
I. 1. 3. L'aménagement de la nature	397
I. 1. 3. 1. Chasser le diable	397
I. 1. 3. 2. Construire le monastère	403
I. 1. 4. Une fondation différente : celle d'Agaune	406
I. 2. Les autres fondations.....	407
II. Les activités publiques dans la sphère civique	409
II. 1. <i>L'aduentus</i>	409
II. 2. La gestion de la communauté civique ou monastique.....	414
II. 2. 1. L'approvisionnement	415
II. 2. 2. Les autres nécessités des habitants	419
II. 2. 3. Les responsabilités juridiques	422
II. 3. Un protecteur en temps de guerre	425
II. 3. 1. La libération des captifs	425
II. 3. 2. Un défenseur militaire.....	428
II. 3. 3. L'ambassadeur	435
II. 4. Autres rencontres avec les souverains.....	438
II. 4. 1. Le correcteur des mœurs	439
II. 4. 2. Le prophète	451
III. Les activités publiques religieuses : le saint pasteur	452
III. 1. L'évangélisation et la lutte contre le paganisme.....	452
III. 2. La lutte doctrinale	456
III. 3. Les conciles	456
IV. Les miracles.....	458
IV. 1. Le miracle, une brique constitutive d'une Vie de saint ?	458
IV. 2. Les miracles thaumaturgiques des saints	463

IV. 2. 1. <i>L'imitatio Christi</i>	463
IV. 2. 2. Le cas des résurrections.....	471
CHAPITRE 8 : Quotidien et vertus des saints	481
I. L'ascèse.....	481
I. 1. Une tradition ascétique appuyée sur des fondements bibliques.....	483
I. 1. 1. Le régime alimentaire	483
I. 1. 2. Le vêtement	490
I. 1. 3. Le lit.....	493
I. 2. Les raisons de l'ascèse.....	495
I. 2. 1. Être son propre persécuteur	495
I. 2. 2. Repousser les passions : le combat spirituel	501
I. 2. 3. Vivre avec humilité.....	504
I. 2. 4. Des Règles en miniature	505
I. 3. L'essence de l'identité monastique : l'habit fait le moine	511
I. 4. Un remplacement du portrait physique	513
I. 5. Une ascèse non accessible à tous.....	517
II. L'emploi du temps d'un saint	518
II. 1. La prière et la lecture.....	518
II. 2. Le travail manuel	526
III. L'écriture	529
IV. Le catalogue des vertus.....	539
CHAPITRE 9 : La mort et après la mort	549
I. Présence de ces lieux littéraires.....	549
II. La mort du saint, réappropriation communautaire d'un acte social	551
II. 1. Une mort entourée.....	552
II. 2. Transmission et héritage.....	555
II. 3. Des précisions historiques : vers la mémoire collective du lieu.....	559
III. La mort comme aboutissement de la vie parfaite	560
III. 1. La <i>constantia sancti</i>	560
III. 2. Le dernier discours	566
III. 3. La mort comme récompense	570
III. 3. 1. La mort est la victoire	570
III. 3. 2. La mort est attendue.....	575
III. 4. L'âge de la mort.....	578
IV. La mort n'est pas une fin	580
IV. 1. Préparatifs du voyage.....	580
IV. 2. La mort est un passage	585
IV. 3. L'ouverture du paradis	586
V. La mort est le début du culte	596
V. 1. Le jour de la mort	596

V. 2. Les funérailles, rite et première fête populaire du saint	597
V. 3. L'importance du lieu	599
V. 3. 1. Déplacements du corps et tensions	599
V. 3. 2. Une grande précision pour indiquer le lieu du tombeau	605
V. 4. Les miracles de seuil	606
V. 5. L'odeur de sainteté	609
V. 5. La constitution de reliques	611
VI. Après la mort	614
VI. 1. Les miracles <i>post mortem</i>	615
VI. 2. L'appel au pèlerinage	621
VI. 3. L'édification d'un lieu saint	622
VI. 4. Le basculement du passé au présent	625
VI. 5. La prière finale	625
Conclusion de la deuxième partie	627
Une nouvelle topique	627
Les différents types de saints	629
Les différents modèles	631
Une vision double de la sainteté	633
 <i>PARTIE 3 : Les Vies tardo-antiques comme discours de façonnement du</i>	
<i>monde</i>	635
 CHAPITRE 10 : Le discours normatif des Vies	639
I. Des normes de comportement	639
I. 1. À destination des fidèles	639
I. 1. 1. Sexualité et mariage : imposer une vision (radicalement) « chrétienne » face	
aux pratiques admises ou tolérées	639
I. 1. 2. Le respect du dimanche, sanctifier le temps chrétien	645
I. 1. 3. Le comportement à la messe : de la vie au culte, de la norme morale à la	
« norme liturgique »	649
I. 2. À destination des clercs	652
I. 3. À destination des moines	656
I. 3. 1. Ascèse et modération	657
I. 3. 2. Sortir du monastère	663
II. Des normes ecclésiales	669
II. 1. La diffusion large du modèle monastique	669
II. 2. L'éloge du cénobitisme	670
II. 2. 1. Le monastère correspond à un idéal biblique	671
II. 2. 2. Attraction et rayonnement	675
II. 2. 3. La vertu de l'émulation	679
II. 2. 4. L'humilité du groupe	683

II. 3. Le rapport de l'Église au monde politique	686
III. Des normes théologiques.....	689
III. 1. Les questions doctrinales	689
III. 1. 1. Des scènes centrées sur l'action.....	692
III. 1. 2. Des persécutions dignes des Passions	696
III. 1. 3. Le rôle du miracle	702
III. 1. 4. Un renvoi aux écrits doctrinaux	711
III. 1. 5. Un renforcement constant de la « norme » doctrinale : le cas de l'anti- arianisme.....	713
III. 1. 6. Des saints non orthodoxes ? Le cas des premières Vies léridiennes.	716
III. 1. 6. 1. Des Vies augustiniennes au début du V ^e siècle, odes à la grâce de Dieu : la <i>Vie d'Ambroise</i> et la <i>Vie d'Augustin</i>	716
III. 1. 6. 2. Les premières Vies léridiennes et le débat sur la grâce	717
III. 1. 6. 3. Les Vies de Césaire et Fulgence et la victoire de la doctrine dominante	721
III. 2. Le culte des saints.....	725
III. 2. 1. Les critiques du culte des saints contemporaines des <i>Vitae</i>	725
III. 2. 1. 1. Critiques païennes du culte des martyrs	725
III. 2. 1. 2. Contestations « hérétiques » du culte des martyrs.....	728
III. 2. 1. 3. Jérôme contre Vigilance	729
III. 2. 2. La réponse des <i>Vitae</i>	732
III. 2. 2. 1. La question de l'existence et de la validité du saint	732
III. 2. 2. 2. Dieu fait des miracles par ses saints	739
III. 2. 2. 3. Rites autour des tombeaux : survivance d'un état archaïque ou renouvellement de sens ?.....	740
III. 2. 2. 4. Rôle des reliques : du corps du saint à la Vie du saint, favoriser le contact direct avec la sainteté.....	742
III. 2. 2. 5. La lecture des textes : Vies de saints et pratiques liturgiques	746
CHAPITRE 11 : Du monde humain au monde de Dieu	749
I. Une géographie qui change sous l'influence des saints	749
I. 1. Un lieu pour un saint, un saint pour un lieu.....	749
I. 2. Les lieux gardent le souvenir du passage du saint.....	753
I. 3. Une réorganisation de l'espace.....	759
I. 3. 1. De la marge au centre	759
I. 3. 2. L'évangélisation, phénomène spirituel et spatial	761
I. 3. 3. Une métamorphose : le passage des saints, élément décisif d'un maillage chrétien du territoire.....	766
II. Une Histoire collective à travers les figures de sainteté : reconstruire une Histoire qui serait totalement chrétienne.....	772
II. 1. Fondateurs et récits étiologiques : écrire une Histoire sainte des lieux.....	772

II. 2. L'Histoire de la communauté : de la figure du saint à son actualisation communautaire.....	775
II. 2. 1. Les Vies d'abbés, Histoires des monastères	776
II. 2. 2. Un goût naissant pour les saints anciens : vers une « archéologie » de la présence chrétienne.....	779
III. Une société des saints.....	786
III. 1. Des Vies parallèles.....	786
III. 1. 1. La comparaison.....	786
III. 1. 2. Des duos d'égaux.....	787
III. 1. 3. Des comparaisons avec les saints précédents.....	794
III. 2. Un monde saturé de saints	796
III. 2. 1. Les lignées de sainteté	797
III. 2. 2. Un réseau de sainteté, au-delà des limites humaines	797
Conclusion de la troisième partie	805
Le monde tel qu'il a vocation à être	805
Un texte inscrit dans un lieu.....	806
Un avant-goût du Royaume de Dieu sur terre	807
Conclusion générale	809
Une parenté multiple mais une identité propre.....	809
L'auto-définition du genre.....	809
Une topique propre	810
Plusieurs branches hagiographiques	811
Le genre littéraire d'un monde qui se christianise.....	813
À la suite des Passions.....	813
Une métamorphose du monde	814
Mémoire personnelle et mémoire collective	816
Un être exceptionnel dans un texte exemplaire	818
Une parole performative.....	819
ANNEXE. Présentation du corpus : édition, traduction, datation	821
<i>Index locorum</i>	847
Bibliographie	863
Textes anciens	863
Études.....	874
Table des tableaux.....	907
Table des matières.....	909