

201
55L

SOURCES CHRÉTIENNES
*Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou,
Directeur : C. Mondésert, s. j.*



N° 134

SÉRIE DES TEXTES MONASTIQUES D'OCCIDENT, N° XXII

SULPICE SÈVÈRE
VIE DE SAINT MARTIN

TOME II

COMMENTAIRE (jusqu'à Vita 19)

PAR

Jacques FONTAINE

Professeur à la Sorbonne

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS
1968

TABLE DES MATIÈRES DU COMMENTAIRE

(jusqu'à *Vita* 19)

(Les chiffres renvoient aux pages)

I. Programme littéraire de l'ouvrage.....	359
1. Lettre de dédicace, 360. — 2. Préface, 393.	
II. « Militia Martini » : de la naissance à la conversion.....	428
1. De l'enfant au soldat de la garde, 430. — 2. La « charité de saint Martin », 473. — 3. Martin obtient de Julien son congé, 509.	
III. « Hilarii discipulus » : de la conversion à l'élection épiscopale.....	539
1. De Poitiers à Milan : rencontre d'Hilaire et débuts du voyage en Pannonie, 542. — 2. Martin en Italie et en Illyricum : Satan ; l'arianisme ; l'érémisme insulaire, 570. — 3. Martin en Poitou : fondation de Ligugé et double résurrection, 607.	
IV. « Episcopus Turonensis » : un pasteur moine et thaumaturge.....	638
1. Une élection mouvementée, 641. — 2. Martin fondateur et abbé de Marmoutier, 661. — 3. Le faux martyr démasqué, 690.	

V. « *Conuersio paganorum* », le duel thaumaturgique avec le paganisme des campagnes gallo-romaines..... 713

1. L'enterrement païen arrêté, 717. — 2. Le défi du pin abattu, 737. — 3. Incendie et destruction de sanctuaires païens, 766. — 4. Les assassins déjoués, 793.

VI. « *Gratia curationum* » : la lutte salutaire contre les maladies et la possession..... 808

1. Guérison de la jeune paralysée de Trèves, 813. — 2. Délivrance de trois possédés, 832. — 3. Quatre guérisons éclatantes, 862.

I. PROGRAMME LITTÉRAIRE DE L'OUVRAGE
(dédicace et ch. 1)

La lettre d'envoi à Didier et le ch. 1 ne font pas double emploi. Mais ils ne sont pas non plus aussi étrangers l'un à l'autre que le laisserait penser d'abord leur appartenance respective aux « petits genres » distincts de la dédicace et de la préface. Ils définissent selon deux perspectives complémentaires le dessein littéraire de Sulpice. La dédicace, après les coquetteries d'usage, s'emploie à prévenir les critiques du lecteur en justifiant une certaine conception chrétienne de l'expression, sinon précisément de la langue et du style. Le chapitre premier définit plus longuement le propos du biographe et ce qu'il attend de son œuvre, pour lui-même et pour le lecteur. Ces deux prologues complémentaires ont en commun certain ton polémique. Ils proposent en effet un double débat avec les traditions de la culture profane : celles de la prose d'art et de sa beauté formelle ; puis celles de l'histoire et de la biographie païennes. La première est coupable de vain formalisme, les secondes d'illusion sur la qualité de leurs héros et la valeur d'une immortalisation par la gloire. Ainsi la *Vita Martini* s'ouvre-t-elle par un véritable « art poétique » du prosateur et du biographe. Cette sorte de préface critique doit être appréciée par rapport aux traditions des genres historiques et biographiques dans l'Antiquité latine, profane et chrétienne. Elle imprime d'emblée à la *Vita* le caractère d'une œuvre proprement littéraire, mais où l'auteur entend suivre

avec indépendance les règles du genre. L'originalité de ce programme théorique apparaît mieux encore, si l'on observe le parti distinct que prend l'auteur en tête de chacun de ses deux autres ouvrages. Le début de la *Chronique* se borne en effet à retourner gauchement l'idée de faire un « abrégé »¹ et à signaler ses deux sources : la Bible et « les historiens profanes ». Quant aux *Dialogues*, ils projettent le lecteur « in medias res », sans aucune considération préliminaire².

1. Lettre de dédicace

ep. ded. La personnalité du « très cher frère Didier », à qui est dédiée l'œuvre, permet de se faire une idée précise des lecteurs auxquels elle était destinée, du milieu auquel Sulpice appartenait, et par conséquent du climat intellectuel et spirituel dans lequel elle a été composée. Nous examinerons par ordre de probabilité décroissante d'identification les cinq textes qui ont été mis en rapport avec ce personnage. Il est, très vraisemblablement, le « saint et justement vénérable frère, très désiré Didier de mes désirs » auquel Paulin de Nole adressera dans l'été 402 son épître 43^o. Le début de cette lettre fait, en effet, état d'autres missives, destinées à « l'homme béni de Dieu, notre frère Sévère », et que porte le messager

1. *Chron.* 1, 1, 1 : « Res a mundi exordio sacris litteris editas breuiter constringere et ... carptim dicere aggressus sum ... »

2. *Dial.* 1, 1, 1 : « Cum in unum locum ego et Gallus conuenissemus ... »

3. PAVL. NOL. *epist.* 43 : « Sancto et merito uenerabili fratri et desiderantissimo Desiderio desideriorum meorum ... » Pour la date de cette lettre — qui n'est donc postérieure que de cinq années à la *Vita Martini* —, cf. P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Strasbourg, 1948, p. 51 et n. 3, qui considère l'identification comme vraisemblable. Sur Desiderius, cf. aussi G. DA PRATO, *Observationes*, p. 318-319.

de la présente : un certain Victor, que Sévère avait prescrit « de renvoyer pour les jours de la vendange¹ ». Il s'agit donc probablement d'un serviteur ou d'un homme de confiance de Sulpice, qui doit faire étape chez Didier avant de rejoindre Primuliacum. L'indication est précieuse. Elle suggère en effet que la résidence de Didier se trouve sur la route de retour d'Italie, et probablement non loin du domaine de Sulpice. Car Paulin s'étend longuement sur la maladie qui a empêché Victor de rentrer à la date prescrite. Il demande que Sévère excuse ce retard, comme s'il allait de soi que Didier pût intervenir directement auprès de celui-ci. La suite répond par un aveu d'incompétence aux difficiles problèmes exégétiques posés par Didier à Paulin : ils concernaient ces bénédictions d'Isaac sur lesquels s'était exercée, au siècle précédent, la sagacité d'Hippolyte de Rome.

Cette intimité et cette proximité de Didier et de Sévère, suggérées par la lettre de Paulin, inviteraient, à elles seules, à situer en Narbonnaise la résidence du correspondant, surtout si l'on observe l'affection enthousiaste avec laquelle l'ancien Bordelais retiré en Campanie s'adresse à son correspondant. Il est d'autant plus tentant de l'identifier avec l'un des deux « saints prêtres » qui ont dénoncé à Jérôme, en 406, les méfaits de Vigilance, l'adversaire du célibat et de l'ascétisme monastiques, de l'observance des vigiles, du culte des saints et des martyrs. Ces prêtres, « Ripaire et Didier », ont écrit à Jérôme « que leurs paroisses sont souillées par le voisinage de cet individu », et ils ont transmis à Jérôme les ouvrages de Vigilance : d'où le pamphlet acide *Contra Vigilantium*².

1. *Ib.* 43, 2 : « scripserat autem nobis frater noster Seuerus ut eum remitteremus, ... ut ad uindemiae dies remissus occurreret. » Et Paulin s'excuse avec humour de le renvoyer à la saison voulue, sinon la même année.

2. HIER. c. *Vigil.* 3 : « Auctores sunt huius dictatiunculae meae sancti presbyteri Riparius et Desiderius, qui paroecias suas uicinia

Tout se passe donc comme si cet épisode, postérieur de dix ans à la *Vita Martini*, éclairait au départ l'œuvre de Sulpice sous le jour cru des luttes qui opposent, dans l'Aquitaine de la fin du iv^e siècle et du début du v^e, partisans et adversaires de l'ascétisme, mais aussi du culte des martyrs et des saints.

Moins probable, mais également traditionnelle, est l'identification de notre Didier avec l'exigeant correspondant de saint Jérôme : le lettré qui lui a réclamé dès 393 certains de ses ouvrages, et à qui il dédie en 404 sa traduction du *Pentateuque*¹. Le fait que la lettre 47 de Jérôme ait été adressée à Rome ne prouve nullement qu'il s'agisse d'un aristocrate de la Ville : les indications que Jérôme donne à son correspondant sur les ressources des bibliothèques de Domnion et de « sainte Marcelle, qui demeure sur l'Aventin », suggèrent plutôt le contraire². Elles s'expliquent mieux s'il s'agit d'un étranger à la Ville, venu en pèlerinage aux tombeaux des Apôtres, comme tant d'autres provinciaux ont commencé de le faire en

istius scribunt esse maculatas, miseruntque libros per fratrem Sisinnium, quos inter crapulam stertens euomuit. » P. Fabre, *op. cit.* (*sup.*, p. 360, n. 3), *ib.*, admet aussi la vraisemblance de cette identification, après A. FEDER, *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus*, Freiburg, 1927, chez qui l'on trouvera un très intéressant dossier — peut-être un peu optimiste dans l'enchaînement de ses déductions — sur la figure de notre Didier, p. 144-147. Autour de lui, Feder évoque le milieu ascétique des amis aquitains et romains de Jérôme (p. 139-150), c'est-à-dire le public très particulier pour lequel Sulpice a d'abord écrit sa biographie.

1. Le Desiderius auquel Jérôme écrit en réponse sa lettre 47 est pour A. Feder (*loc. cit.*) notre Didier, mais F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. 1, Louvain, 1922, p. 167, le considère comme « un autre habitant de Rome ».

2. Selon l'argumentation d'A. Feder. Mais si cette juste remarque s'oppose à l'identification sommaire de Cavallera, elle ne constitue qu'un indice de vraisemblance négatif en faveur de notre Gallo-romain.

cette seconde moitié du iv^e siècle¹. Ce Didier est marié, mais, dit Jérôme, « ta sainte et vénérable sœur Sérénille, la bien nommée, foulant aux pieds les vagues du monde, est parvenue aux eaux calmes du Christ² » : c'est dire que les deux époux avaient fait vœu de continence. Or, par une coïncidence curieuse, l'année 393, où Jérôme adresse ces félicitations à Didier et Sérénille, est aussi celle où Paulin de Bordeaux et sa femme Therasia prennent la même décision. Mais surtout, il y a entre le portrait littéraire que Jérôme fait de son correspondant et celui qui se dégage, symétriquement, de la dédicace de Sulpice, des traits de parenté intéressants à souligner. Il s'agit de part et d'autre d'un lettré raffiné, dont les deux écrivains redoutent également le jugement, sans pouvoir lui opposer un refus qui serait en contradiction avec l'affection qu'ils lui portent. C'est même, plus précisément, un amateur d'inédits, sans cesse à l'affût des œuvres nouvelles³. Sans se dissimuler ici les possibilités d'une illusion d'optique (due à l'usage des mêmes lieux communs sur l'« humilitas auctoris »), on conviendra que ces parallèles

1. Comme Prudence le fera moins de dix ans plus tard. Sur les témoignages divers concernant l'afflux des pèlerins à Rome à cette époque, cf. G. BARDY, *Pèlerinages à Rome vers la fin du IV^e siècle*, dans *AB*, t. 67, 1949, p. 224-235 ; mais aussi le *DACL*, t. 14, 1, 1939, c. 40-65.

2. *HIER. epist.* 47, 2 : « Gratulor tibi et sanctae atque venerabili sorori tuae Serenillae, quae $\varphi\epsilon\rho\omega\nu\acute{\mu}\omega\varsigma$ calcatis fluctibus saeculi ad Christi tranquilla peruenit. »

3. *ib.* 3 : « Opusculorum meorum, quia plurima euolauerunt de nidulo suo, et temerario editionis honore uulgata sunt, nihil misi ne eadem forsitan mitterem quae habebas » ; et quelques lignes plus loin : « quaecumque praeceperis, libens mittam. » C'est probablement le même Didier que Jérôme utilise comme courrier, en 398, pour porter un envoi personnel au prêtre Vital, en revenant de Jérusalem. Sur la dédicace de la traduction du Pentateuque par Jérôme à Didier, cf. *HIER. adu. Rufin.* 2, 25.

entre deux « lettres d'art » complaisantes, écrites à quatre ans d'intervalle, constituent des indices que l'on ne saurait négliger.

Faut-il s'engager, pour autant, à reconstituer à cet illustre lettré une haute carrière officielle, en l'identifiant aussi avec le vicaire d'Asie auquel les empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius ont adressé en 385 un rescrit sur la cessation d'une action criminelle dans un délai d'un an¹? Ce serait aller plus loin encore, que de le reconnaître dans le Desiderius auquel Symmaque fait plusieurs allusions dans sa correspondance². On peut du moins convenir que l'idée d'un Desiderius grand seigneur d'Aquitaine, retiré sur ses terres et voué à l'ascèse, n'est pas incohérente avec les amitiés illustres dont se sont honorés tour à tour Martin et Sulpice. Que l'on songe seulement au proconsulaire Tétradius ou au comte Avitianus³.

Il reste qu'en esquissant la personnalité probable de celui à qui nous devons la publication de la *Vita Martini*, nous entrevoyons plus clairement le milieu dans lequel et pour lequel l'œuvre a été conçue et écrite. Les deux

1. Cod. *Theod.* 9, 36, 1 ; identification proposée comme une hypothèse par O. SEECK dans son article *Desiderius*, *PW*, t. 5, 1, 1903, c. 250, n° 2.

2. *Symm. epist.* 4, 40 ; 7, 46 ; 7, 94 ; 7, 103, auxquelles renvoie O. Seeck. Symmaque recommande ce Desiderius à Minervius (1^{re} lettre : 398-399) ; à Décius (2^e lettre : même date) comme un vieil ami (« ornatissimum uirum Desiderium ueterem amicum meum ») ; à Longinianus (3^e lettre : même date) en qualifiant son protégé de « uirum praeter fortunam cunctis rebus ornatum ... » ; à Petronius et Patruinus en vantant la pureté de ses mœurs (4^e lettre : même date).

3. Sur l'ancien proconsul Tétradius, converti par Martin, cf. *Vita* 17 et commentaire. Les démêlés de Martin et du comte Avitianus sont racontés dans les *Dialogues* 3, ch. 3, 4 et 8. Contre les calomnies de Babut, les relations de Martin avec les représentants de la haute société gallo-romaine ont été soulignées par C. JULLIAN dans la *REA*, t. 25, 1923, *Note gallo-romaine* 97 sur *Les relations de saint Martin*, p. 49-55.

traits saillants de cette figure — quelles que demeurent nos incertitudes sur l'identification exacte de ce Desiderius — éclairent en retour la double intention fondamentale de Sulpice. Comme lui-même et comme Paulin, ce « très cher frère » est vraisemblablement l'un des membres actifs de ce conuenticule d'aristocrates gallo-romains convertis à l'ascétisme monastique, mais sans avoir renoncé pour autant au culte des Muses et à la démangeaison d'écrire, et de bien écrire. Convertie mais non reniée, leur passion de la prose d'art trouve une justification inespérée dans la célébration de leurs héros. Dégagée des vanités mondaines, leur plume trouve un prétexte de choix dans les exigences apostoliques de leur enthousiasme ascétique. Martin sera donc magnifié en prose latine comme Antoine le fut en prose grecque, comme Félix de Nole commence alors de l'être en vers latins. Il s'agit de satisfaire à la fois en Didier l'ascète et le lettré. Sulpice, comme Jérôme, se propose de conquérir auprès de Didier l'estime du converti aussi bien que celle du bel esprit — « testimonium honesti et eloquentissimi uiri¹ ».

ded., 1. L'apostrophe *frater unanims* est un premier exemple de citation allusive de l'Écriture, utilisée comme un langage chiffré propre à suggérer elliptiquement un état de l'âme. L'épithète évoque en effet le *Psaume* 54, 14 : « Tu uero homo *unanims*, dux meus et notus meus... » Le psalmiste aurait supporté d'être insulté par un ennemi, mais il est profondément affecté de l'être par un ami intime « à qui l'unissait un doux commerce dans la maison de Dieu² ». A la manière de Jérôme dans certaines de

1. Selon la formule par laquelle Jérôme remercie de sa lettre trop élogieuse le Desiderius à qui il envoie son *epist.* 47 (§ 1).

2. *Psalms.* 54, 14. Il est possible que Sévère ait utilisé déjà un Psautier révisé par Jérôme, — pour lequel il exprime son admiration dans les *dial.* 1, 8, 3 : « Vir enim praeter fidei meritum dotemque

ses lettres, Sulpice fait donc ici, à des fins de badinage littéraire, un usage accommodatrice de ce verset. Cette allusion annonce directement la comédie des reproches à Didier ; Sulpice se serait laissé faire la douce violence de lui prêter le manuscrit de l'ouvrage, et il feint de redouter par-dessus tout que cette imprudence n'entraîne une publication contre son gré...

Diminutif de fausse modestie, *libellus* est traditionnel, depuis l'époque classique, dans la langue des dédicaces et des correspondances entre gens de lettres, pour désigner un ouvrage quelconque dont on est l'auteur. Le diminutif convient ici proprement aux dimensions modestes de la *Vita*, aussi bien que — dans son premier emploi conservé — à la plaquette de vers de Catulle (1, 1-2) : « lepidum nouum libellum arida modo pumice expositum... ». Sulpice aurait-il eu ici en mémoire cette dédicace fameuse ? Mais dès cette époque, l'usage du mot dans un contexte de ce genre est plus affectif que concret. C'est un hypocoristique qui annonce le « locus de humilitate » largement développé ici dans la suite de la lettre. On trouve déjà cet usage de modestie convenue chez Cicéron, et précisément dans la bouche d'un auteur qui se plaint, comme Sulpice, d'avoir

uirtutum non solum Latinis atque Graecis, sed et Hebraeis litteris ita institutus ut se illi in omni scientia nemo audeat comparare. » Ce couplet de Postumianus exprime, à n'en pas douter, les sentiments de Sulpice lui-même. Jérôme avait commencé ses travaux de révision du psautier dès son séjour à Rome sous Damase, soit avant 385, et la seconde révision sur le texte hexaplaire d'Origène a été réalisée avant 391 (on sait qu'elle porte le titre usuel de « Psautier gallican » et qu'elle a été insérée dans la *Vulgate*) ; la troisième (dite « iuxta hebraicam ueritatem ») probablement avant la rédaction de la *Vita*. On notera comme un indice intéressant en faveur de cette allusion au *Psaume* 54 le fait que Sulpice n'emploie nulle part ailleurs dans son œuvre le mot « unanimitas ». Mais l'adjectif n'a pas été écarté de ce verset par les psautiers anciens : cf. R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres psautiers latins*, Rome, 1953, p. 121, et P. SABATIER, *Bibl. sacr.*, t. 2, p. 110, *ad loc.*

été publié contre son gré : « J'écrivis dans un petit traité, lequel m'échappa, puis fut publié à mon insu et contre mon gré...^{1.} »

De son sens grec premier de feuille de papyrus, le mot *scheda* est rapidement passé en latin à la valeur générale de feuillet ou de feuille volante. Mais dans un contexte technique d'édition, comme celui-ci, la nuance exacte est donnée par la définition isidorienne : « La *scheda* est ce qui demeure en cours de correction, sans avoir été encore définitivement rédigé en livres. » Cette valeur particulière apparaît usuelle au temps de Sulpice². Le dessein de retarder la publication de l'œuvre, aussi bien que l'emploi du verbe *premere* pour exprimer de manière imagée cette idée, est à peu près certainement un souvenir des conseils de l'*Art poétique* d'Horace : « Que tout ce que tu pourras écrire... soit séquestré pendant huit ans, et les feuilles de parchemin bien enfermées³. » Cette métaphore de la séquestration est ici filée par l'évocation, plus précise encore, des *parietes domestici* : cliché ancien, comparable à celui de notre « mur de la vie privée ». Il apparaît en latin dans un extrait oratoire d'un ouvrage scolaire de

1. CIC. *de orat.* 1, 21, 94 : « scripsi ... quodam in libello, qui me imprudente et inuito excidit et peruenit in manus hominum ... » Nous adoptons la traduction de Courbaud (Budé). Si, dans la *Vita* et les *Épîtres*, Sulpice se sert à peu près toujours du mot pour désigner la biographie de Martin, on notera qu'il l'affecte à désigner les ouvrages les plus divers dans ses autres œuvres. Ainsi, dans sa *Chronique*, il sert tour à tour à désigner les deux livres que comporte cette œuvre (1, 1, 2), un opuscule anonyme contenant une chronologie des rois de Babylone (2, 5, 7) et trois « libelles » publiés par Hilaire en exil (2, 45, 3).

2. ISID. *orig.* 6, 14, 8 : « Scheda est quod adhuc emendatur et necdum in libris redactum est » ; cette valeur du mot est attestée par Jérôme : cf. EV. ARNS, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953, p. 18-22. C'est ici le seul emploi de ce mot chez Sulpice.

3. HOR. *ars* 386 : « si quid tamen olim scripseris ... nonum ... prematur in annum, membranis intus positis ... »

rhétorique, dont la vogue dans les écoles romaines du IV^e siècle est attestée par Jérôme : la *Rhétorique à Hérennius*¹. Mais avec cette préposition, l'expression semble le souvenir d'un cliché cicéronien, et plus probablement du début de la seconde des *Catilinaires*, — ces discours si classiques que Jérôme et Augustin les avaient encore également en mémoire².

Cohibere enchérit sur l'interdiction de sortir déjà marquée par *premere*. Le verbe est usuel dans la poésie classique pour exprimer la séquestration d'une personne : qu'il s'agisse de Scylla ou de Turnus chez Virgile, ou encore des vents chez Ovide³. Il est curieux de le voir employé, comme ici, dans le sens recherché d'une « séquestration de chef-d'œuvre » par son auteur, chez un contemporain et compatriote de Sulpice, le Bordelais Ausone, qui parle en ces termes d'un poète du temps : « Il a écrit un très grand nombre d'œuvres, que séquestre... celui qui n'édite point ses poèmes⁴. »

1. RHET. *Her.* 4, 22, 31 : « Tuus, o Druse, sanguis domesticos parietes ... aspersit. »

2. CIC. *Catil.* 2, 1, 1 : « non denique intra domesticos parietes pertimescemus. » M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, t. 2, Paris, 1958, p. 136-137, ne relève pas moins de 20 citations des *Catilinaires* dans l'œuvre d'Augustin. Elles sont moins nombreuses chez Jérôme, qui cite en revanche le fameux « abiit, excessit, euasit, erupit » (situé quelques lignes avant notre citation, dans le texte cicéronien) dans son *epist.* 109, 2, 5 : cf. H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, p. 176, n. 2. — On retrouve le même cliché au début de *Deiot.* 2, 5, mais avec un contexte différent : « tantam causam ... dico intra domesticos parietes. »

3. VERG. *Aen.* 3, 424 : « Scyllam ... cohibet spelunca » ; 9, 738 : « muris cohibet patriis ... Turnum » ; Ov. *met.* 14, 224 : « c. carcere uentos » ; 15, 346 : « uenti cohibentur in antris ». Sulpice l'emploie avec cette valeur concrète et un complément de personne dans *dial.* 2, 1, 2 et 2, 12, 2.

4. AVSON. 34, 10 s. : « Scripsit plurima quae cohibet ... qui sua non edit carmina. » Pour se venger de ce Proculus, qui ne veut pas publier ses vers, Ausone veut l'obliger à lire les siens. On notera que le thème

Sulpice expose les prétendues raisons de sa résolution initiale de ne point publier l'œuvre en recourant à divers lieux communs, traditionnels dans les dédicaces et les préfaces, sur le thème de la défiance de soi et de l'humilité littéraire. C'est d'abord l'« excusatio propter infirmitatem ». Celle qui consiste, selon les termes de Quintilien, « à nous dire faibles et mal préparés¹ ». Cette topique, devenue banale dans l'art oratoire antique, a repris vigueur avec l'humilité chrétienne, en particulier grâce aux développements pauliniens sur l'« infirmitas » dans les *Épîtres aux Corinthiens*. La place que l'humilité tenait dans la spiritualité monastique la plus ancienne lui redonne ici une sorte de valeur supplémentaire d'actualité². Ces développements sont donc propres à satisfaire chez Didier à la fois l'expert en éloquence et l'ascète. La « faiblesse naturelle » avouée par Sulpice vise aussi bien l'incapacité de son talent que la débilité de sa nature pécheresse. Tant il est vrai qu'il se complait toujours à user d'un vocabulaire propre à éveiller à la fois des harmoniques profanes et sacrées. Mais le contexte immédiat insiste sur l'aspect profane de cette faiblesse : c'est un aveu de respect humain. Sulpice craint de sentir sa vanité d'auteur écorchée

de cette épigramme « Prosopopoeia in chartam » est un dialogue fictif entre Ausone et son papier, qui rappelle comme notre texte le mouvement de la pièce 20 d'Hor. *epist.* 1 : cf. *inf.* p. 378, n. 3.

1. QVINT. *inst.* 4, 1, 8 : « si nos infirmos, imparatos ... dixerimus. »

2. Pour le thème de l'« infirmitas » de Paul opposée à la « uirtus » du Christ qui opère en lui, voir surtout 2 *Cor.* 12,9. Pour la mise en œuvre du thème dans la topique littéraire chrétienne, cf. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. fr., Paris, 1956, p. 504-511 : « Formules de dévotion et d'humilité », mais aussi les analyses sur le « sermo humilis » d'E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern (1958), p. 25-53. A l'intérieur du genre de la biographie, on rapprochera la déclaration de Pontien au début de la *Vita Cypriani*, praef. 5 : « In qua parte si dixero nos opibus facundiae defici, minus dico ... » Idées analogues dans la préface de l'*Histoire lausaque*.

par les critiques adressées à son style. On s'attendrait à ce qu'un ascète tel que lui ne craignît que le jugement de Dieu. Voici qu'il confesse sa crainte des « jugements humains ». L'emploi de l'adjectif semble ici ressortir à la recherche consciente d'un style soutenu jusque dans le détail de l'expression¹. Le thème du respect humain se précise et s'aggrave dans le groupe *reprehensionis dignissimus*. On y note l'intensité d'un superlatif où se mêlent les suggestions grandiloquentes du grand style cicéronien, le goût du temps pour le pullulement du superlatif dans les titres officiels, la recherche de la « callida iunctura » entre le superlatif mélioratif et son complément péjoratif. La construction hellénisante au génitif apparaît sporadiquement dès le latin classique, ses chances sont accrues dans le latin des chrétiens par les calques issus de la *Septante* dans la *Vetus latina* et parfois même dans la *Vulgate*. Elle apparaît aussi chez Hilaire de Poitiers, mais elle est exceptionnelle chez Sulpice : il l'a réservée dans son œuvre aux deux cas où il emploie l'adjectif au superlatif, alors qu'il construit les douze autres emplois (au positif) avec l'ablatif².

1. Sur cette question de la rivalité entre le génitif du nom et l'adjectif déterminatif en langue tardive, cf. E. LÖFSTEDT, *Syntactica*, t. 1, 2^e éd., Lund, 1942, p. 107 s. L'adjectif « désigne plus largement que la possession la manière ou la nature de l'objet qualifié », et son emploi au lieu du génitif marque une « intention rhétorique et savante ». C'est donc ici un trait de style soutenu.

2. L'extension analogique du génitif après « dignus » commence dès l'époque classique : cf. A. ERNOUT et F. THOMAS, *Syntaxe latine*, § 54, et HOFMANN SZANTYR, *Lateinische Grammatik*, München, 1965, § 59 d, p. 79. Mais la pression du syntagme grec l'a étendue en latin tardif et surtout chrétien, à travers les traductions bibliques : cf. HIL. in *Math.* 4, 26 et 28, 1. Chez Sulpice, on ne la trouve qu'ici et dans le passage pathétique de l'élection épiscopale de Martin, *Vita* 9, 3 : « episcopatus esse dignissimum ». Partout ailleurs, après le positif, c'est l'ablatif classique : 10 ex. dans la *Chronique*, un dans les *Dilogues*, un dans la *Vita* 22, 6 : « res digna miraculo ».

L'objet de cette fausse honte littéraire est le manque de soin de son langage : *sermo incultior*. Que l'on goûte peu ou prou le raffinement minutieux du vocabulaire, de la structure, des allusions littéraires dans cette période d'ouverture, on ne manquera pas d'accueillir avec un certain sourire cette profession d'inélegance. La qualité littéraire de l'ensemble de la *Vita*, si précisément soignée jusque dans le classicisme rigoureux de ses clausules métriques, ne diminue pas l'agacement que l'on ressent d'abord devant cette minauderie d'auteur. Mais il faut se garder de juger Sulpice avant d'avoir envisagé toutes les nuances que prend ensuite le thème dans le développement de la lettre. La complaisance avec laquelle il s'attarde à ces variations sur un lieu commun à la mode n'exclut pas, en effet, la gravité d'un débat intérieur, dont l'enjeu est une impossible conversion de l'art d'écrire. Le dépouillement de l'ascèse doit-il et peut-il s'arrêter au seuil de la bibliothèque, et peut-on servir à la fois Cicéron et le Christ? Ou, plus précisément, l'élégance d'un style fleuri n'est-elle pas une vanité en contradiction avec les renoncements de l'ascèse? Peut-on prêcher le style de vie austère des moines en déployant toutes les mignardises de la prose d'art? Sans que le conflit s'exprime dans une mise en scène dramatique comparable à celle du *Songe* de Jérôme, il n'en inspire pas moins l'ambiguïté des développements de Sulpice sur l'art du style à travers toute cette dédicace.

Car si le lettré attaché d'abord à la qualité de la forme peut légitimement craindre les jugements de la critique, il sait bien, en son for intérieur, la mesure d'un talent que nous admirons encore. Est-ce donc une comédie, et « le désir d'être loué deux fois »? Si l'ascète est assez lucide pour concevoir les exigences extrêmes de la conversion chez un lettré, ce lettré ne s'est point encore assez dépris de l'amour des lettres pour sacrifier au désir de Dieu le plaisir de faire briller un incontestable talent. Ainsi le

jeu souriant de cette dédicace est-il un jeu plus sérieux qu'il n'y paraîtrait d'abord.

Sulpice peut redouter les jugements des lecteurs contre l'inélégance du style, car Cicéron recommandait déjà en termes semblables de l'éviter à tout prix : « Que votre style ne manque pas d'élégance¹. » Et le mot continuait d'exprimer, au temps de Sulpice, les craintes et les dégoûts des lettrés devant l'insuffisance ou l'étrangeté d'une œuvre. Ainsi, avant de raconter son célèbre songe, Jérôme reprend-il le même adjectif pour exprimer la répulsion que lui causait, au sortir de Cicéron et de Plaute, le latin rocailleux de l'Ancien Testament dans quelque *Vetus latina*². Mais il est plus intéressant de le retrouver sous la plume de stylistes qui, comme le fait ici Sulpice à Didier, expriment à leurs lecteurs, ou à leurs auditeurs, des réserves d'usage sur l'« inélégance » de leur style. C'est Jérôme qui s'excuse, auprès de Damase, des imperfections d'un texte dicté, « car le style que l'on ne polit point en maniant le stylet de sa propre main est naturellement inélegant³ ». C'est Rufin qui rejette, sur celui qui lui avait commandé une traduction des homélies d'Origène sur Josué, la responsabilité des défauts de l'ouvrage : « Si l'inélégance de l'expression a rendu rocailleux le sens et les idées, il faut t'en prendre à moi ou, si tu le permets, à toi-même, qui réclames à des incapables un ouvrage qu'il aurait fallu imposer à des savants⁴. » C'est enfin l'orateur gallo-romain Latinus Pacatus Drepanius qui, dans l'exorde de son *Panegyrique de Théodose*, redoute de rebuter le sénat

1. CIC. *de orat.* 3, 25, 97 : « Ne inculta sit uestra oratio. »

2. HIER. *epist.* 22, 30, 2 : « sermo (prophetæ) horrebat incultus. »

3. HIER. *epist.* 18 a, 16, 2 : « quæ non propriæ manus stilo expolitur, ... per se inculta est. »

4. RUFIN. *Orig. in Jos.* præf. s. f. : « Si uero uim sensuum oratio inculti sermonis exasperat, hoc uel mihi uel, ut cum tua uenia dixerim, tibi ipsi reputato, qui opus, quod eruditus deberet iniungi, expetis ab indoctis. »

romain par l'« inexpérience et l'inélégance de son rude langage transalpin¹ ». Toutes ces précautions oratoires sont à l'unisson des craintes exprimées ici par Sulpice. Elles sont encore loin de la tranquille assurance avec laquelle un ascète accompli va bientôt inviter son lecteur à passer outre aux désagréments de son inélégance pour s'attacher aux enseignements contenus dans ses *Conférences* : « Même si l'inélégance éventuelle de notre langage confond plutôt qu'elle n'ordonne (la doctrine des Pères), je demande que ce reproche fait à notre rusticité n'efface point la gloire de personnages aussi illustres... l'éclat d'une telle doctrine transparait en dépit de l'inélégance du langage². » Jean Cassien entendra donc bien que l'on ne s'embarrasse pas des préjugés du siècle en matière d'élégance formelle. Mais même cet ascète exigeant, formé à la rude école des solitaires d'Égypte, demeure curieusement sensible à ce genre de critique. Il n'y a chez lui nulle profession cynique d'inélégance. Tout au contraire, ce n'est pas sans réticences qu'il envisage non point la réalité, mais l'éventualité (« forsitan »!) de semblables reproches. Et la dernière phrase citée admet bien que de

1. PANEG. 12, (2) 1, 3 : « rudem hunc et incultum Transalpini sermonis horrorem ». Prononcé dans l'été 389, ce panégyrique est donc antérieur de moins de dix ans à la *Vita*.

2. CASSIAN. *conl.* 17, 30, epilog. : « Quam (patrum doctrinam) etiam si incultus forsitan sermo confudit potius quam digessit, quaeso ne laudem insignium uirorum reprehensio nostræ rusticitatis euacuet... doctrinæ huius magnificentiam uel incultis sermonibus prodere... » Outre ce texte, on trouvera beaucoup d'autres références sur la topique de la « rusticitas » à travers la littérature latine chrétienne dans Hans BRUHN, *Specimen uocabuli rhetorici ad inferioris ætatis latinitaltem pertinens*, Diss. Marburg, 1911. Cette étude nous a été fort précieuse pour commenter ces premières pages de la *Vita*, ainsi que les quatre pages consacrées à notre préface par Tore JANSON, *Latin Prose Prefaces, Studies in Literary Conventions*, Stockholm, 1964 (Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia latina Stockholmensia, t. 13), p. 135-138, pour les § 3 à 5.

telles imperfections dans la forme constituent une sorte d'écran susceptible de ternir l'éclat de ses héros. Si tels doivent être encore un jour les scrupules littéraires du moine de Marseille, on ne saurait reprocher à un laïc comme Sulpice d'avoir redouté de ternir les vertus de Martin par l'« inélégance » de son style.

L'exposition du « locus de humilitate propria » s'achève sur l'évocation des talents auxquels il aurait fallu réserver un tel sujet. L'adjectif *disertus* conserve-t-il encore son sens originel de dispositions naturelles et de talent oratoire, comme dans le mot célèbre du *De oratore* où il se trouve opposé à « eloquens »¹? En fait, la royauté de plus en plus absolue de la rhétorique sur l'ensemble de la littérature semble avoir contribué à en élargir le sens, pour lui faire désigner plus généralement, à travers un terme encore lié au vocabulaire oratoire, les dons du talent littéraire². La confession de Sulpice s'achève sur une double image hyperbolique : l'impudence de s'être cru du talent, l'indélicatesse d'avoir accaparé ce sujet avec la brutalité d'un coup de main militaire ou d'une usurpation politique (*occupare*)³.

Ces réserves faites, Sulpice se tourne vers Didier pour lui redire son affection et lui exprimer l'espérance fragile que son ouvrage ne sera point publié. Il assure d'abord avoir cédé aux instances de son ami. Clausule de courtoisie? Les démarches pressantes dont Jérôme était

1. Cic. *de orat.* 1, 21, 94 : « disertum cognosse me nonnullos, eloquentem adhuc neminem ».

2. Sulpice emploie ailleurs le mot avec ce sens élargi et vague ; cf. *dial.* 3, 2, 1 : « Conuenistis ... ad me audiendum, uiri sancti et disertissimi ... » Le groupe des deux adjectifs y définit très justement ce type de l'« ascète lettré » auquel appartiennent également Sulpice et Didier.

3. Ce sont les deux sens avec lesquels le mot est fréquemment employé dans la *Chronique* de Sulpice : en particulier, cf. l'expression répétée « regnum occupare ».

l'objet, de la part de ses visiteurs ou de ses correspondants lointains, ne le laissent point supposer. Même si l'on fait des réserves sur l'identification de son correspondant Desiderius avec l'ami de Sulpice, les préfaces hiéronymiennes aussi bien que celles de nombreux *tractatus* d'Augustin montrent que les grands écrivains latins du IV^e siècle travaillaient le plus souvent « à la commande ». Il y a là tout à la fois un fait de mœurs littéraires, propre à une société où la littérature tient une place éminente dans la vie de relations, et un trait original des lettres chrétiennes comme telles. La plupart des œuvres y sont fonctionnelles et « pastorales », destinées à répondre aux besoins d'instruction ou d'édification de telle personne ou de tel groupe précis : ici, à travers Didier, la petite « chapelle » des nobles d'Aquitaine épris tout à la fois d'ascèse et de littérature. Sulpice a d'autant moins pu refuser ce qui lui était demandé qu'il imitait ainsi Celui qui avait dit : « Demandez, et l'on vous donnera... quiconque demande reçoit¹. » La réalité des instances de Didier ne fait pas ici plus de doute que celle des exigences à la fois évangéliques et simplement humaines qui ont déterminé Sulpice à le satisfaire.

Car c'est de leur amitié que Sulpice fait chaleureusement état pour expliquer comment il a vaincu ses scrupules. L'expression est au diapason de l'amitié chrétienne, telle qu'elle s'exprime avec lyrisme dans la correspondance de Paulin de Nole, l'ami commun de Sulpice et de Didier. *Inpendere* a, dès la poésie classique, la nuance d'une consécration solennelle de son temps, ou même de sa vie. Il est propre à exprimer chez les auteurs chrétiens l'acte de renoncement que suppose la charité vécue ou l'affection humaine qu'elle enrichit. On retrouve d'ailleurs la même « iunctura », un bon siècle plus tard, au début d'une lettre

1. *Math.* 7, 7 ; *Luc.* 11, 9 ; *Ioh.* 16, 24.

d'Ennode de Pavie à son ami Florianus¹. Cette nuance de renoncement est explicitée ici par la violence que Sulpice a dû faire à son respect humain envers les lettrés et à sa crainte d'être publiquement critiqué. La langue classique n'employait le tour *cum detrimento* qu'avec l'accompagnement d'un adjectif déterminatif. Il est curieux de retrouver un tour analogue à cet aveu dans un discours qu'Ammien Marcellin fait tenir à l'empereur Julien². On remarque au passage le jeu verbal qui consiste à rappeler *impudens* par ce *detrimentum pudoris*.

ded., 2. Et de rappeler solennellement les engagements, pris par Didier, de ne communiquer l'ouvrage à personne. La phrase, pesante et pompeuse, mime la lourdeur précise d'une formule juridique : première manifestation d'un trait de la culture et de la personnalité de Sulpice sur lequel la *Vita* nous donnera souvent l'occasion d'insister. Ici, bien sûr, c'est le ton du pastiche, et cette parodie du droit qui fournissait déjà plus d'un effet comique

1. ENNOD. *epist.* 1, 16 : « Floriano Ennodius. Illud fraternitas tua amori meo potuisset inpendere, quod vera liberalitate cum tribuentis compendio proficeret et pudori ... » On rapprochera Avg. *ciu.* 19, 19 : « interest ... quid (quisque) officio caritatis inpendat. » Le verbe apparaît à plusieurs reprises en latin chrétien pour désigner l'action par laquelle Dieu accorde ses dons à ses créatures. On rapprochera aussi un autre exemple d'Ennode, qui se place dans le même climat d'une correspondance fervente entre amis lettrés, *carm.* 1, praef. (s. f.) : « quod tu debes studiis, ego inpendo laetitiae. » Sulpice n'a qu'un autre emploi du verbe dans son œuvre, et pour exprimer une pensée analogue par la bouche de Postumianus, *dial.* 1, 1, 5 : « cum propter hoc uenerim, ut me huius Sulpicii mei ... desiderio etiam uerbosus inpendere. »

2. AMM. 20, 5, 7 (Julien déclare qu'il ne fera aucune promotion sur recommandation) : « non sine detrimento pudoris eo qui pro quolibet petere tentauerit discessuro. » Le mot ne reparait chez Sulpice que dans le passage curieux des *Dialogues* où, à la suite de sa communion avec les Ithaciens, Martin désolé constate la diminution de ses dons thaumaturgiques, *dial.* 3, 13, 5 : « detrimentum sentire uirtutis ».

à Plaute et Térence. On note la pesanteur des conjonctions et de la corrélation, l'appel à la bonne foi de la partie adverse, la chute de la phrase sur le verbe technique *spondere* : au lieu du plus simple « promittere », il évoque un engagement en bonne et due forme, originellement de caractère religieux¹. Sans doute le mot s'est-il usé depuis lors, mais le contexte du « lazzo » judiciaire lui redonne ici sa vigueur, et l'on doit se rappeler que la *Vulgate* donne parfois à ce mot le sens d'un vœu solennellement fait à Dieu. On peut hésiter sur la nuance exacte de l'adjectif verbal *prodendum* : obligation, ou plutôt simple futur passif ? On sait en effet que, dans le latin tardif, la valeur d'obligation tend à s'affaiblir au profit d'une récurrence de la valeur ancienne d'éventualité, valeur plus nette encore en d'autres passages de la *Vita*².

Le caractère humoristique de ce rappel de Didier à de prétendues obligations ressort mieux encore du contexte immédiat : Sévère s'attend à l'irrévocable diffusion de son œuvre, et il exprime ses craintes en filant plaisamment la métaphore de la porte ouverte. De prime abord,

1. Le verbe a presque toujours chez Sulpice la valeur d'un engagement solennel et de caractère plus ou moins nettement religieux : ainsi pour l'engagement de Tétradius à se faire chrétien (*Vita* 17, 3) ou de Martin à communier avec les Ithaciens (*dial.* 3, 13, 1). C'est le verbe dont se sert la *Chronique* pour désigner l'engagement pris par Dieu envers Abraham et sa postérité (*chron.* 1, 6, 1), et le contexte de ce passage montre, par une sorte de « differentia » implicite, le sentiment qu'avait Sulpice de la solennité du mot : en 1, 7, 2, Dieu renouvelle ses promesses à Abraham, « promittens ea quae iam sponderat ».

2. Ainsi *Vita* 16, 4 : « confido enim quod per te reddenda sit sanitati », cité en exemple de ce phénomène par A. BLAISE, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, 1955, § 349. Mais cf. aussi, dans la seule *Vita* 1, 4 : « ad solam hominum memoriam se perpetuandos crediderunt », et l'observation de A. LÖNNERGRÉN, *De syntaxi Sulpicii Seueri*, Diss. Upsal, 1882, p. 83 : « Creberrime apud Seuerum gerundium loco futuri passiuī usurpatum reperitur. »

l'identification implicite de Didier avec une porte est d'une étrangeté un peu abrupte. En fait, Sulpice revient à la comparaison initiale, par laquelle il identifiait le sort de son ouvrage, jalousement gardé sous clé, avec celui d'une personne séquestrée. D'autre part, il joue sur le symbolisme biblique de la porte. C'est justement le même terme de *ianua* qu'employaient les *Veteres latinae* (« Itala », Cyprien) dans la parole de Jésus sur la porte large et la porte étroite¹. Le symbolisme personnel de la porte semble être devenu familier aux chrétiens à travers la symétrie typologique entre Ève et Marie, opposées l'une à l'autre comme la porte du diable et la porte du Christ ; au ^{ve} siècle, Julien Pomère invitera les prêtres à être « les portes de la cité éternelle² ». Ce foisonnement d'images chrétiennes en marge de la parabole atténue l'impression déconcertante que produit d'abord la hardiesse d'expression de la métaphore chez Sulpice, même s'il faut lui laisser le mérite de son application profane à un ami peu discret.

Le thème de la publication proprement « irrévocable » est certainement un souvenir — ou une réminiscence — des *Épîtres* d'Horace. La comparaison des textes invite à penser qu'il s'agit en fait d'une citation de mémoire où se sont fondus les souvenirs de deux vers distincts³. L'inquiétude que Sulpice feint d'éprouver, devant l'éven-

1. *Math.* 7, 13-14 : là où la *Vulgate* ne connaît que « porta ». Sulpice, de son côté, a 7 emplois de « porta » dans son œuvre, mais aucun autre de « ianua ». Cette double constatation ne prouve nullement que l'emploi de « ianua » remonte ici chez Sulpice à une réminiscence d'une *Vetus latina* (d'ailleurs, on ne trouve pas trace de « ianua » dans P. SABATIER, *Bibl. sacr.*, t. 3, p. 40, *ad loc.*), mais seulement qu'il a complaisamment recouru, dans cette dédicace recherchée, à un mot plus rare, et devenu tel en son temps.

2. Pour Ève, « diaboli ianua », cf. TERT. *cult. fem.* 1, 1, 2 ; en revanche, cf. SEDVL. *pasch. op.* 5, 29, sur Marie : « fuit nascentis ianua » ; POMER. 2, 2, 1 : « (sacerdotes sint) ianuae ciuitatis aeternae. »

3. HOR. *epist.* 1, 18, 71 : « et semel emissum uolat irreuocabile uerbum », dont on retrouve le triple écho dans « emissus semel

tualité (bien dépassée) d'une publication, consonne avec l'humour mélancolique du second vers adressé par Horace à son propre livre dans la dernière *Épître* du livre I. Cette inquiétude complaisante était d'ailleurs un lieu commun de préfacier, même chez les auteurs chrétiens, comme on peut le voir dans la préface de Jérôme à sa traduction du livre d'Esdras¹.

ded., 3. Il ne reste donc qu'à faire face à l'inévitable — surtout lorsqu'il est le souhait le plus cher de l'auteur —. Il reste aussi à expliquer aux lecteurs éventuels l'idée que cet auteur se fait du style, afin que les critiques ne considèrent pas comme des négligences ce qui relève du propos délibéré de l'écrivain. L'humour ne s'arrête pas au seuil de ce nouveau développement. Il consiste dans l'accumulation des précautions oratoires qui précèdent la déclaration des principes esthétiques. Quadruple approche. Éventualité de la publication, désignée par le néfaste *accidit* : un accident est si vite arrivé... Éventualité de « quelques » lecteurs repérés par Didier : on rapprochera de ce cauchemar d'auteur pessimiste les triomphales déclarations du premier *Dialogue* sur le succès de librairie remporté par la *Vita* à Rome...². Invitation à Didier pour qu'il présente au lecteur la requête de l'auteur : comme s'il

reuocari » ; mais l'idée de Sulpice est plus proche des propos d'Horace à son livre, impatient de la publication, dans *epist.* 1, 20, 6 : « non erit emisso reditus tibi », dont le vocabulaire est néanmoins plus loin de notre texte. Tout se passe comme si la mémoire de Sulpice avait retenu l'idée du second vers dans les termes du premier.

1. HIER. *in Esd. praef.* : « Itaque obsecro uos, mi Domnion et Rogatiane carissimi, ut priuata lectione contenti librum non efferatis in publicum nec fastidiosis ingeratis cibos uitetisque eorum supercilium qui iudicare tantum de aliis et ipsi facere nihil nouerunt. »

2. Ce texte fameux sur les bonnes affaires réalisées par les libraires romains grâce à la *Vita* (dans *dial.* 1, 23, 4) n'est certainement pas moins exagéré, mais en sens inverse, que la désolation contrefaite par Sulpice dans la présente dédicace.

était lui-même trop timide pour s'exposer directement aux avanies de la critique... Enfin la leçon de civilité donnée à Didier sur la manière de s'adresser au lecteur : Sulpice s'amuse ici à reprendre la vieille formule orale *bona uenia*, que l'on trouve déjà dans les dialogues de la comédie latine¹. Elle signe, en quelque sorte, le ton humoristique que Sulpice a voulu donner à ce liminaire de son « art poétique ».

Pour mieux se faire entendre, mais aussi pour aller sans demi-mesures jusqu'au bout de ses convictions de théoricien chrétien, Sulpice ne s'inquiète plus ici d'inélegance, mais d'incorrection. Le terme *uiltiosus* suppose toute la théorie des vices et vertus du discours, telle qu'elle s'était développée chez les grammairiens et les rhéteurs du iv^e siècle, dans le sillage des théories stoïciennes anciennes. C'est sur ce terrain hyperbolique de l'incorrection qu'il entend défendre à son tour les thèmes traditionnels de la « rusticitas » permise à l'écrivain chrétien. Mais on aurait tort de ne retenir que cet extrémisme dans l'expression, et de s'en autoriser pour dénier toute sincérité à ses déclarations de principe. Le paradoxe de telle affirmation outrée ne nuit pas au sérieux de telle autre. Et la discordance que l'on perçoit à la lecture, entre la prose d'art de cette double préface et la sobriété calculée des récits hagiographiques qui la suivent, invite à y regarder de plus près.

Premier thème : *res potius quam uerba*. — La formule exprime avec autant de vigueur que de netteté le « retournement de mentalité » (« conuersio » - *μετένοια*) auquel le christianisme conviait les lettrés : renoncer à

1. Cette formule d'excuse est à la fois très orale et de bonne langue, comme le montre son usage par Térence sur les lèvres du vieillard Démiphon, *Phorm.* 378 : « Adulescens, primum abs te hoc bona uenia peto ... » C'est ici le seul emploi de la locution dans l'œuvre de Sulpice.

ne voir la valeur d'un texte que dans le charme et l'originalité harmonieuse de sa forme, et s'attacher à ce qu'il dit plus qu'à la manière dont il le dit. La formule est d'ailleurs plus nuancée que l'aphorisme « *res non uerba* ». Elle n'invite pas à sacrifier la correction et l'élégance de la forme. Elle rappelle, contre les abus du formalisme dans l'esthétique tardive, à une saine hiérarchie des valeurs littéraires. Elle attire l'attention sur ce qui a du poids et sur ce qui en a moins (*perpendant*). Elle s'oppose exactement au mépris de ceux qui refusaient de lire l'Écriture sous prétexte que sa langue et son style leur paraissaient illisibles pour un Romain cultivé : le réflexe de jeunesse de Jérôme et d'Augustin.

C'était d'ailleurs rappeler les lettrés païens au sain réalisme du modèle qu'ils admiraient entre tous. Devant les raffinements excessifs et purement formels qui divisaient les écoles philosophiques grecques sur de simples questions de vocabulaire, Cicéron s'était écrié un jour avec bon sens : « Rem... opinor spectari oportere, non uerba¹. » Cyprien, rhéteur converti jusque dans la sobriété de sa langue, avait repris sous une forme légèrement différente la même antithèse. Il opposait à l'abondance et aux vanités de l'éloquence profane la pure simplicité d'une voix qui prêche le Seigneur : « elle ne s'appuie pas, pour démontrer sa foi, sur les ressources de l'éloquence, mais sur les réalités² ». Et la formule cicéronienne reparait, encore plus nette dans son « *interpretatio christiana* », chez un contemporain de Sulpice qui est également un propagandiste ardent de l'ascèse monastique : Jérôme.

1. *Cic. Tusc.* 5, 11, 32 ; Cicéron soutient dans le contexte que le stoïcien Zénon ne s'est distingué des Péripatéticiens que par « la nouveauté de son vocabulaire ».

2. *CYPR. ad Donat.* 2 : « uocis pura sinceritas non eloquentiae uiribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus. » Voir le commentaire de tout ce passage dans notre étude sur *Les problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle : la genèse des styles latins chrétiens*, Turin, 1967, ch. 6.

Dans la préface à sa traduction des homélies d'Origène sur Jérémie et Ézéchiël, il rappelle qu'il entend bien « louer des réalités et non des mots » ; il précise d'autre part, dans une lettre à Damase, quatorze ans avant la *Vita Martini*, que « dans les choses de l'Église, on ne recherche point les paroles, mais les idées... on ne parle pas aux écoles oisives des philosophes et à un petit nombre de disciples, mais à tout le genre humain¹ ».

Ainsi, jusqu'en sa formulation, le principe posé par Sulpice présente l'intérêt d'être à la fois conforme aux exigences de Cicéron et à celles de l'ascétisme chrétien. Comme lettrés et comme ascètes, Didier et ses pairs ne peuvent accueillir ce principe qu'avec une pleine sympathie. Fort de ce premier avantage, Sulpice le pousse aussitôt jusqu'à ses conséquences extrêmes : l'incorrection même n'est plus une faute irrémédiable, elle n'a plus qu'une importance relative, dès lors que l'expression retrouve sa vraie place, qui n'est plus la première.

Nouvel écho lointain des textes classiques dans l'invitation à l'indulgence, adressée au lecteur au cas où il rencontrerait une incorrection. L'appel à l'*aequus animus* du public est en effet un motif favori des préfaces de Térènce². Certes, un tel rapprochement ne permettrait guère de conclure, même à une réminiscence, si, quelques lignes plus loin, Sulpice ne décalquait exactement une métaphore térentienne tirée du premier vers de *l'Andrienne*³. Ainsi, la bienveillance du lecteur est-elle

1. HIER. *hom. Orig. in Jer. praef.* : « res quippe uolumus, non uerba laudare » ; *epist.* 21, 42 : « cum in ecclesiasticis rebus non quaerantur uerba, sed sensus ... » On rapprochera la fière déclaration de Synésius, *homil. fgm.* 1 : « πνεῦμα θεῖον ὑπεροχῆ μικρολογίαν συγγραφικῆν. »

2. TER. *Heaut. prol.* 35 : « adeste aequo animo » ; *Phorm. prol.* 30 : « adeste aequo animo per silentium » ; *Ad. prol.* 24 : « facite aequanimitas poetae ad scribendum augeat industriam. »

3. Cf. *inf.*, p. 387 et n. 1.

captée par la simple évocation du climat courtois et souriant dont Térènce avait su entourer ses professions de foi esthétiques.

A quel genre d'incorrections Sulpice fait-il allusion, en exprimant de telles craintes ? Sans doute évoque-t-il nommément, un peu plus loin, la possibilité de commettre des solécismes. Sans doute aussi, même si la génération de Sulpice n'est pas à confondre avec celle de Grégoire de Tours, la notion de correction apparaît-elle à Augustin lui-même d'une valeur toute relative. Mais si l'évêque d'Hippone se plaignait parfois à choquer les puristes qui l'agacent, il est le premier, tout en invitant leurs auditeurs à l'indulgence, à regretter les incorrections commises par ses clercs¹. Il est donc bien improbable que Sulpice, écrivant avec un soin particulier la *Vita* à l'intention de lecteurs autrement exigeants que le peuple d'Hippone, veuille faire allusion ici à quelque grossière erreur grammaticale. Formulons une hypothèse. Si la locution *percellere aures* n'est pas une pure image, Sulpice ne tenterait-il pas de se prémunir précisément, au passage, contre les erreurs qu'il aurait pu commettre contre les règles des clausules métriques ? En effet, à la différence de la *Chronique*, les œuvres martiniennes de Sulpice ont été pourvues de clausules extrêmement soignées². D'ailleurs,

1. Utile regroupement des textes essentiels avec bonne et brève mise au point sur les idées nuancées d'Augustin en matière de correction grammaticale, chez G. BELLISSIMA, *Sant' Agostino grammatico*, dans *Augustinus magister*, t. 1, Paris, 1954, p. 39. Il est bien difficile de penser qu'un laïc lettré comme Sulpice, encore si sensible, tout au long de cette dédicace, aux gentillesse de la prose d'art épistolaire, ait été, en matière de correction, moins susceptible que son contemporain l'évêque d'Hippone.

2. Comme l'a montré définitivement Per HYLÉN, *Studien zu Sulpicius Severus*, Lund, 1940. L'alliance « percellere aures » ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'œuvre de Sulpice, mais il use à plusieurs reprises de ce verbe en un sens extrêmement concret. Ainsi, David tuant Goliath « Allophylum percussit », dans *chron.* 1, 34, 5.

il s'agit bien d'une précaution surrogatoire, puisque l'éventualité envisagée est encore atténuée par un « peut-être¹ ».

L'opposition finale entre l'éloquence et la foi évoque celle de Cyprien dans l'*Ad Donatum*, que nous venons de citer à propos de l'antithèse *res-uerba*. Elle précise bien le sens chrétien traditionnel qu'il convient de donner à la première formule : les réalités de la foi sont opposées aux paroles de l'éloquence. Elle annonce du même coup l'antithèse imagée qui suit.

ded., 4. Second thème : *non ab oratoribus, sed a piscatoribus*. C'est ici la justification scripturaire et, plus précisément, évangélique, de la relativité de l'expression, posée dès le premier thème. Elle insiste sur le choix délibéré par lequel Dieu a écarté les « orateurs » et préféré les « pêcheurs » pour prêcher sa Parole au monde. Pour définir ce thème, il faut partir des textes scripturaires dans lesquels la doctrine du Christ est explicitement destinée aux humbles et cachée aux doctes par une volonté mystérieuse de Dieu. Ainsi : « Je te bénis, Père, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits². » Ces textes ont permis aux chrétiens, quand les païens tournaient en dérision la modestie sociale de leurs fondateurs et de leurs adeptes, de relever le défi en montrant dans cette humilité même

1. Par une formule de précaution identique à celle de Cassien (cité *sup.*, p. 373, n. 2) : comparer Cassien, « incultus forsitan sermo », et Sulpice, « uitiosus forsitan sermo ».

2. *Matth.* 11, 25 et *Luc.* 10, 21. Utile groupement des textes sur les « piscatores », d'Arnohe à Jérôme et Augustin, après les textes néo-testamentaires sur l'humilité « sociale et spirituelle » des premiers chrétiens, dans E. AUERBACH, *op. cit.* (*sup.*, p. 369, n. 2), p. 37 ; et aussi dans H. BRUHN, début de l'*op. cit.* (*sup.*, p. 373, n. 2) ; et maintenant dans H. HAGENDAHL, *Piscatorie et non Aristotelice, Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern*, dans les *Studia B. Karlgren dedicata*, Stockholm, 1959, p. 184-193.

une preuve éclatante de la puissance de Dieu. Ainsi fait Lactance, lorsque le philosophe Hiéroclès reproche « à certains d'entre eux d'avoir gagné leur vie en exerçant le métier de pêcheurs¹ ». Mais l'exaltation du « pêcheur », fondateur et modèle de l'Église chrétienne, opposé à l'« orateur », type idéal de l'humanisme antique — en particulier romain et cicéronien —, date de la génération de Sulpice. C'est en effet dans cette seconde moitié du iv^e siècle qu'à la faveur de l'importance prise par le culte des martyrs romains et le développement d'une idéologie pétrinienne comme affirmation de la primauté romaine, la figure de Pierre prend dans la pensée, la littérature et l'art chrétiens une place de premier plan. C'est aussi le moment où des écrivains lettrés sont amenés à réfléchir de plus près sur la place qu'il convient de réserver à leur culture, essentiellement oratoire, dans leur esthétique nouvelle d'écrivains chrétiens.

Aussi, c'est chez les contemporains de Sulpice que le thème trouve son orchestration définitive. Jérôme se réjouit de voir venir le temps où personne ne lit plus Aristote, mais où le monde et l'univers entier « parlent de nos pêcheurs et de nos analphabètes ». Il oppose Pierre et Jean, ces « élèves de Dieu » à l'ignorance « du docte Platon et de l'éloquent Démosthène² ». Mais celui chez qui l'antithèse est soulignée par des jeux de sonorités qui confinent à la paronomase, grâce à l'isosyllabie des deux mots et à l'identité de leurs dernières syllabes, est le spécialiste des jeux de mots : Augustin. C'est en particulier dans quelques uns de ses sermons qu'il prononce des

1. LACT. *insl.* 5, 2, 17 : « quosdam eorum piscatorio artificio fecisse quaestum. »

2. HIER. *in Gal.* prol. 3, fin : « Quotusquisque nunc Aristotelem legit ? Rusticanos uero et piscatores nostros totus orbis loquitur, uniuersus mundus sonat » ; *epist.* 53, 4 : « Hoc Plato nesciuit, hoc Demosthenes eloquens ignorauit. » — Sur la leçon « praedicatam », cf. note critique, t. 1, p. 226.

formules très proches de notre texte¹. Et la même idée se trouve en d'autres termes dans une lettre de Paulin de Nole². Faut-il supposer que Sulpice a pu connaître certains de ces sermons au moment où il écrivait la dédicace de la *Vita Martini*? Les dates de ces différentes pièces ne permettent guère de le penser. Il faut donc plutôt dire qu'Augustin, Sulpice et Paulin ont utilisé séparément une formule à la mode, qui avait dû faire fortune depuis la génération de Lactance dans les controverses entre païens et chrétiens, et tirer un nouvel éclat du développement contemporain de l'idéologie pétrinienne.

Peut-être convient-il de la considérer comme particulièrement en situation dans cette dédicace de la *Vita Martini*, si l'on se rappelle combien les ennemis de Martin s'acharnaient contre la prétendue vulgarité de sa tenue et de ses manières, et surtout contre son manque de culture. Sulpice n'admettra-t-il pas les déficiences de son instruction, lorsqu'à la fin de son livre il le considérera comme un analphabète (*homo inlitteratus*: 25, 8!) — pour admirer d'autant plus l'efficacité de son apostolat et la profondeur de ses exégèses scripturaires. Bref, dès cette dédicace, s'amorce déjà une défense du « piscator » Martin, successeur des apôtres, contre la vanité des « oratores » contemporains, laïcs ou clercs, qui se permettent de l'attaquer.

1. Par ex. Avg. in *psalm.* 36, 2, 14 : « Et non de oratore piscatorem, sed de piscatore lucratus est oratorem, de piscatore lucratus est senatorem, de piscatore lucratus est imperatorem. » Variations analogues dans *serm.* 43, 5, 6; 87, 10, 12; 381, *passim*. Sur le « piscatorius sermo », et plus généralement sur ce type d'antithèse chez les écrivains patristiques, cf. références de BRUHN, *op. cit.* (*sup.*, p. 373, n. 2), p. 20-21, et le travail plus récent de H. HAGENDAHL, (*sup.*, *ib.*).

2. On rencontre, en effet, une antithèse analogue à celles de Sulpice et Augustin dans la lettre 5, 5-6 adressée en 396 par Paulin de Nole à Sulpice (il s'agit de la conversion de Sulpice) : « Tu in fori celebritate diuersans et facundi nominis palmam tenens ... piscatorum praedicationes Tullianis omnibus et tuis litteris praetulisti » (mais l'antithèse ne vaut que dans l'ordre de la conversion).

ded., 5. Troisième thème : *soloecismus non erubescere*. Le principe et son fondement scripturaire étant posés, l'auteur peut expliquer en termes fleuris et imagés dans quel esprit il a abordé son sujet. Ici, une nouvelle plaisanterie de lettré est destinée à amener un sourire sur les lèvres des lecteurs réticents. Sulpice se déguise en Térence pour déclamer au lecteur le premier vers du prologue de l'*Andrienne*; et pour donner à la citation l'allure d'une confidence personnelle, il remplace le premier mot de Térence, « poeta », par le groupe *ego enim*¹. La conjonction, dans cette phrase d'autant plus parlée qu'elle évoque directement l'attaque du « Prologus » térentien, n'a qu'une valeur affirmative vague : Sulpice va exposer les dispositions particulières et personnelles dans lesquelles l'ont mis les principes généraux qu'il vient d'énoncer. Elles lui ont permis de passer outre aux scrupules littéraires exposés au début de la lettre, de ne pas se laisser arrêter par les *uerba*, puisque les *res* avaient une autre importance. Le mobile de sa décision est d'ordre proprement kérygmatisque : il s'apparente, si l'on entre bien dans ses vues, à l'exigence intérieure qui poussait les apôtres à annoncer partout la bonne nouvelle du salut. Simple allusion à un thème que va développer avec beaucoup plus d'ampleur la préface proprement dite. La réalité est celle d'un héros chrétien aux pouvoirs thaumaturgiques exceptionnels : ces *uirtutes* sont les *res* qui ont interdit à Sulpice de garder le silence, en dépit de la faiblesse de ses talents. Et cette exigence a été ressentie comme une motion spirituelle venue d'En-haut : laisser Martin dans l'ombre eût été un sacrilège (*nefas*)².

1. Cp. ici : « ego enim cum primum animum ad scribendum appuli », et TER. *Andr.* prol. 1 : « poeta cum primum animum ad scribendum appulit. »

2. Le mot a gardé dans l'œuvre de Sulpice une forte valeur religieuse : ainsi l'emploie-t-il dans la *Chronique* pour exprimer le sacrilège commis par les Hébreux pénétrant dans le tabernacle réservé aux

Si ce thème est profondément senti par Sulpice, on peut dire qu'il y a été au moins éveillé par l'œuvre qui fut le « primum mouens » de la composition de la *Vita Martini*. Car des idées analogues sont exprimées par Athanase dans la préface de sa *Vie d'Antoine*¹. Cette conviction d'une sorte de nouvelle mission apostolique imposée à Sulpice par l'éclat de la sainteté de Martin a donc coupé court à ses dernières réticences ; d'avance, il a fait lucidement bon marché des critiques littéraires dont il pourrait être l'objet. S'est-il souvenu, dans cette déclaration hyperbolique, de la concession faite par Sénèque au grammairien qui « ne rougira pas d'un solécisme s'il l'a commis sciemment² » ? Le mot de Sénèque annonce les idées d'Augustin sur le vulgarisme volontaire, dans les sermons où il convient d'abord de se faire entendre des illettrés³. Mais il s'agit ici de se résigner d'avance aux incorrections commises par inadvertance, et c'est

prêtres (1, 21, 2), ou par Maxime lorsqu'il livre au bras séculier — avant la lettre — l'hérétique Priscillien (2, 50, 5). Dans la *Vita*, il est vrai, le mot paraît plus affectif et plus lié à des outrances de langue familière : exclamation « o nefas dolendum ! » poussée par Sulpice devant les attaques des évêques contre leur confrère Martin (27, 3), ou le même tour (donc quelque peu cliché) « ut nefas putarem » (25, 3) que nous avons ici (« quia nefas putarem »).

1. ATHAN. *Vita Antonii*, praef. : « Etenim mihi ingens lucrum est atque utilitas hoc ipsum quod recordor Antonii, et uos cum admiratione audientes scio eius propositum cupere sectari : perfecta siquidem est ad uirtutem uia, Antonium scire quis fuerit » (nous citons la traduction d'Évagre d'après l'édition critique de B. de Montfaucon, reproduite dans *PG*, t. 26, c. 857-976).

2. SEN. *epist.* 95, 9 (déjà rapproché de notre texte par le *TLL* s. u. « erubescere ») : « grammaticus non erubescet soloecismo, si sciens fecit. » Cf. aussi comm. de notre texte par T. JANSON, *op. cit.* (*sup.*, p. 373, n. 2), p. 137.

3. AVG. *in psalm.* 36, 26 : « fenerat (et feneratur) : quid ad nos ? quid grammatici uelint ? melius in barbarismo nostro uos intelligitis quam in nostra disertitudine uos deserti eritis. » Cf. aussi les textes cités par G. BELLISSIMA, *loc. cit.* (*sup.*, p. 383, n. 1).

tout autre chose. Peut-être le souvenir de la « iunctura » de Sénèque vise-t-il à affecter d'une sorte de point d'ironie la brutalité de l'hyperbole ? Car il y a déjà de l'humour juridique — à la manière du *spondisti* du § 2 — dans le *decidi* par lequel s'exprime très solennellement (*apud me ipse*) ce que nous appelons en français la « décision » de Sulpice. L'emploi intransitif de ce verbe, avec la construction par *ut*, est en effet ancien dans la langue juridique pour exprimer une « décision de justice¹ ». Le complément et l'apposition au sujet impliquent une sorte de simulacre de session délibérative devant le tribunal de sa propre conscience. Il semble donc que nous soyons devant une « pointe » juridique plutôt qu'en présence d'une démonétisation préromane du mot annonçant le verbe français. Le fait que ce verbe *decido* ne soit employé nulle part ailleurs dans l'œuvre de Sulpice paraît confirmer, inversement, le caractère recherché de son présent emploi.

Quatrième thème : *desueludine tanti temporis*. Hypocrisie typique des lettrés chrétiens de ce temps. Si un Augustin intègre sans heurts, et très consciemment, le système des arts libéraux à sa culture chrétienne, jusqu'à faire la théorie de cette conception nouvelle dans le *De doctrina christiana*, un Jérôme se croit condamné par le Christ pour avoir trop aimé Cicéron ; mais il continuera d'enseigner les « classiques » aux enfants de Bethléem avec la délectation d'une mauvaise conscience qui ne cède pas sans remords à l'attrait du fruit défendu. Situation inconfortable que celle de l'ascète lettré, du converti tardif qui se voit reprocher d'avoir fait dans sa vie la

1. P. ex. SCAEV. *dig.* 2, 14, 44 : « cum ... creditoribus decedit ut certam portionem acciperent » ; l'emploi du tour « apud me » fait penser à la construction usuelle d'« apud » avec le nom d'un magistrat devant lequel se déroule une procédure.

part trop grande aux vanités de la culture profane, et surtout de les avoir trop longtemps cultivées. Le mal est ancien : Sénèque fulminait déjà contre ceux qui perdent leur temps aux jeux de princes de l'érudition littéraire. En cette fin du IV^e siècle, Sulpice pouvait encore prendre pour lui le mot lucide du philosophe sur les arts libéraux : « Non discere debemus ista, sed didicisse¹. »

Avec le même soin qu'il prendra à styliser, et peut-être à réduire, les années passées par Martin au service des empereurs, Sulpice tente ici de nous en faire accroire sur la faiblesse et l'ancienneté de ses propres études littéraires. Deux verbes imagés attestent d'abord la ténuité de ces études : c'est à peine s'il y a touché du bout des lèvres. Le verbe *contingere* est traditionnel dans le latin chrétien pour désigner la délicatesse extrême d'une connaissance mystique². Faut-il garder quelque résonance de ce sens dans l'emploi mondain, détourné et précieux, que Sulpice fait ici du mot ? Même s'il s'agit de renier tout simplement ses études grammaticales, on se rappellera néanmoins le goût qu'à la latinité tardive de conférer à la présentation

1. SEN. *epist.* 88, 2 ; toute cette lettre sur l'utilité — relative et subordonnée à l'étude de la sagesse — des arts libéraux, éclaire la tradition romaine impériale hostile aux excès de la culture « encyclopédique ».

2. Le mot a encore un sens intellectuel, mais dans le cadre d'une philosophie déjà religieuse, chez APVL. *mund. praeft.* : « quantum possumus cogitatione contingere, dicemus... » Il s'applique déjà plus nettement à la connaissance de Dieu dans TERR. *anim.* 18, 4 (exposant l'exégèse gnostique de la parabole des vierges folles et des vierges sages) : « sapientium scilicet, quia contingentium ueritatem illam arcanam et supernam et apud pleroma constitutam ». C'est selon les perspectives néo-platoniciennes d'un « contact » extatique avec l'Intelligible divin que le verbe retrouve, auprès de métaphores de lumière, la plénitude de sa valeur imaginée chez Marius Victorinus et Augustin — deux contemporains de Sulpice —. Cf. MAR. VICT. *in Eph.* 5, 14 : « contingit Christum (Paulus), id est lumen accipit » ; AVG. *Trin.* 4, 15, 20 (critiquant les prétentions des néo-platoniciens à atteindre la lumière

de tout savoir, même le plus humble, le décorum et la solennité d'une initiation mystérique. Nous sommes tout près du temps où un traité élémentaire d'arts libéraux s'intitulera « Les noces de Mercure et de la philologie ».

C'est à peine, à en croire Sulpice, s'il a « butiné¹ » ces études. Dès longtemps, l'image de l'abeille qui fait son miel de toute fleur est devenue classique pour exprimer l'éclectisme intellectuel de la culture hellénistique. Et cela en un sens mondain comme en un sens technique : Cicéron utilise le mot dès sa jeunesse pour exposer la méthode de compilation qu'il entend suivre dans le second livre de son *De inuentione* ; et il le reprend beaucoup plus tard, dans sa cinquième *Tusculane*, pour définir, par la bouche d'Atticus, les cheminements de son éclectisme philosophique². Le mot rappelle donc d'abord l'attitude convenue de l'« honnête homme » romain, sa crainte de tout dogmatisme et de toute spécialisation ; il n'est pas, surtout en cette fin du IV^e siècle, exempt d'une certaine pose, ni non plus d'une certaine vérité involontaire, en un temps où la culture se rétracte aux dimensions des « breuiaria » et « compendia » de toute sorte.

de Dieu par leurs propres forces) : « quia nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis ueritatis quantulacumque ex parte contingere. » Ainsi, dans le sens métaphorique de la connaissance, ce verbe imagé est lié, au temps de Sulpice, à des résonances néo-platonisantes. C'est d'ailleurs le seul emploi du mot avec ce sens dans l'œuvre de Sulpice ; il y est toujours très concret, et revient à plusieurs reprises dans la *Vita* même, mais pour désigner les guérisons que Martin a opérées par « contact » (p. ex. 19, 3).

1. Selon la définition précise du sens premier du mot par Placidus, *CGL*, t. 5, p. 30, 19 : « libare est leuiter aliquid contingere, ut si quis inuitatus ad conuiuium uel potum perexiguum quoddam de esca uel potione sumat... »

2. CIC. *inu.* 2, 2, 4 : « excerpsumus et ex uariis ingenis excellentissima quaeque libauimus » ; *Tusc.* 5, 29, 82 : « libasque ex omnibus quodcumque te maxime specie ueritatis mouet. »

Mais la richesse d'allusions profanes que révèle l'ensemble de l'œuvre (en particulier la *Chronique*), invite à se défilier de cette autobiographie intellectuelle complaisamment tronquée. Car le thème de la *desuetudo* ajoute une dernière hyperbole à ces variations un peu appuyées sur la fausse humilité littéraire. Sulpice a-t-il eu en tête les vers célèbres du dernier livre des *Tristes* où Ovide se plaignait de n'arriver presque plus à trouver ses mots latins « par suite d'une désuétude déjà longue¹ » ? Cette manière d'éloigner de lui, dans le temps, des études qui lui restent fort chères, n'est pas seulement pour lui l'expression d'une courtoisie attendue. Elle est une double précaution contre les critiques opposées que peuvent lui adresser ses amis païens et ses confrères en ascétisme. Car la sobriété concertée de la *Vita Martini* pêche par défaut aux yeux des premiers, mais aux yeux des seconds par excès. En affirmant, non sans outrage, la légèreté et l'éloignement de ses études, Sulpice cherche donc à se disculper à la fois des deux ordres de griefs.

ded., 6. Il ne lui reste plus qu'à réclamer l'humilité suprême de l'anonymat pour une œuvre dont le héros seul importe. Cette dernière idée annonce, en transition, la préface du chapitre premier, consacré à justifier le dessein du biographe chrétien. Par un délicat retour au thème initial et pittoresque de la *scheda*, Sulpice évoque avec un raffinement précieux les vicissitudes possibles de sa *pagina* : cette personnification rappelle Horace et Martial².

1. Ov. *trist.* 5, 7, 57 : « iam desuetudine longa/uix subeunt ipsi uerba latina mihi... » Comme pour bien d'autres mots de cette dédicace, c'est ici le seul emploi de « desuetudo » dans l'œuvre de Sulpice. S'il n'y a souvenir ou réminiscence, il y a en tout cas recherche. Pour le thème, T. JANSON, *op. cit.* (sup.), p. 373, n. 2) rapproche Irénée, certains Cappadociens, et surtout Rufin (intr. à sa trad. d'Eusèbe) et Jérôme, *epist.* 1, 1.

2. Cf. les conseils désabusés d'Horace à son « liber », dans *epist.* 1, 20, — bien connue de Sulpice : cf. *sup.*, p. 378, n. 3 — ; et, avec le

Il est possible que l'invitation à gratter, avec le titre, le nom de l'auteur inscrit au frontispice de l'œuvre, soit une variation personnelle sur un souvenir d'Ovide. Le poète des *Pontiques* se déclarait, en effet, prêt à reconnaître une œuvre de son ami Tuticanus, quand bien même il arracherait « le titre du frontispice » de son manuscrit¹. Ce badinage sur un sacrifice imaginaire s'achève par l'oxymoron de la page « muette » qui « parlera » de Martin sans pouvoir « dire » le nom de son auteur. Autant et plus qu'à Ovide, on songe ici aux mièvreries qui remplissent trop souvent les poésies mondaines d'Ausone.

2. Préface

Ch. 1. Même si le genre particulier de la lettre de dédicace accentue l'hésitation réelle de Sulpice entre sa vocation ancienne de lettré et sa conversion relativement récente à l'ascétisme, il parvient à y jeter, malgré le double obstacle que lui opposaient une topique conventionnelle et sa propre incertitude, quelques fondements théoriques d'une prose d'art chrétienne. Mais l'affrontement intérieur d'hier et d'aujourd'hui se résout avec une netteté plus décisive, lorsqu'il s'agit pour lui d'opposer plus généralement sa conception de la mission propre de la biographie chrétienne aux traditions profanes de ce genre littéraire.

même mot qu'ici, MART. 1, 4 : « lasciuia est nobis pagina, uita proba. » Le mot ne reparait chez Sulpice qu'à la fin de l'*epist.* 2 : cf. t. 1, p. 334.

1. Ov. *Pont.* 4, 13, 7 : « ut chartae titulum de fronte reuellas » ; idée analogue dans *trist.* 1, 1, 110 : « sua detecta nomina fronte geret. » G. da Prato, *Observationes*, p. 319, rapproche l'envoi d'un volume « anonyme » signalé par HIER. *epist.* 73, 1 : « et nescio utrum tu de titulo nomen subtraxeris an ille qui scripsit, ut periculum fugeret disputandi... »

Sulpice, ici, ne minaude plus pour dissimuler son embarras, comme dans la dédicace. Il esquisse et juxtapose deux théories de la biographie qui reflètent deux conceptions opposées de l'homme et de la vie. Il critique sans ménagements la première, avant d'exposer la seconde avec l'enthousiasme de l'ascète néophyte. Le sourire des mondantités s'efface donc ici devant la grandiloquence d'un plaidoyer en forme. Sulpice l'achève en présentant son sujet et en donnant quelques précisions plus techniques sur l'esprit dans lequel il entend le traiter.

Le **premier mouvement** de ce plaidoyer est une méditation critique sur la **vanité de la biographie profane** : vanité dans le dessein de s'immortaliser par la gloire littéraire, vanité dans le dessein de proposer à l'imitation du lecteur des héros contestables et mortels. La grandeur amère de cette méditation sur la gloire évoque dès l'abord le climat des préfaces de Salluste. Non sans raison : Salluste est l'un des auteurs de prédilection de Sulpice, et c'est bien à lui que l'on est constamment renvoyé en étudiant les idées et même la lettre de ce texte.

1, 1. Le mouvement de la première phrase rappelle celui de la préface du *Catilina* sur la passion de la gloire. Mais l'auteur a pris doublement ses distances avec ce développement, d'autant plus connu que Salluste demeurait l'un des deux grands prosateurs latins étudiés dans les écoles. D'une part, appliquant sa dextérité coutumière à l'exercice stylistique de « uersio », il n'a rien laissé subsister de la lettre de cette phrase ; — mais il a eu la délicatesse de remplacer le groupe nominal initial par un équivalent emprunté à une « sententia » du discours de César dans le même *Catilina* de Salluste¹. D'autre part, il a, dès cette attaque, nuancé cette évocation sallustéenne de la poursuite de la gloire, par une triple note critique de caractère

1. SALL. *Catil.* 1, 1 : « Omnis homines qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet ne uitam silentio tran-

chrétien : consécration, mais vaine ; gloire, mais mondaine ; immortalité, mais imaginaire. Cette triple détermination affecte d'une irrémédiable vacuité l'ambition des écrivains païens. Par elle, la condamnation que l'auteur du *Catilina* avait prononcée contre les jouissances grossières du βίος ἀπολαυστικός se trouve, d'emblée, reportée sur l'immortalisation par la création littéraire, que l'historien avait au contraire opposée comme un idéal digne d'estime à ce style de vie méprisable.

Le thème, fort ancien, de l'immortalisation par la plume, se trouve déjà dans la poésie d'Ennius et dans la prose si conventionnelle des préfaces au *De inuentione*. Salluste lui avait donné une expression classique dans la préface du *Catilina*. Dans l'iconographie funéraire comme dans la spiritualité des derniers lettrés païens, cette immortalisation du μουσικός ἀνὴρ avait pris un tour encore plus proprement religieux. Ce n'est donc pas pour céder à la convention d'une topique usée que Sulpice a repris ici cette idée : un Ausone développait encore avec flamme ce thème, en des poèmes qui circulaient dans l'Aquitaine contemporaine¹. Pour qualifier cette quête de l'immortalité, Sulpice s'est peut-être souvenu de l'emploi virgilien de l'adjectif *perennis* ; ce seul emploi du mot dans un vers-sentence de l'*Énéide* sert justement à qualifier le

seant ... » ; *ib.* 51, 15 : « Sed plerique mortales postrema meminere » même iunctura reprise dans un texte, lui aussi, sous influence sallustéenne (cf. *inf.*, p. 399, n. 1), HIL. *Trin. praef.* 1, 2 : « plerique mortaliū ... indignum homine esse existimauerunt in officium se uentris tantum et inertiae natos arbitrari. »

1. AVSON. (conclusion des pièces aux professeurs de Bordeaux) 216 (=26), 3 s. : « Historia si quos uel poeticus stilus ... medicae uel artis dogma ... dedit perenni gloriae. » Dès le début, Sulpice vise les ambitions littéraires de Salluste : « studio et gloriae » n'est pas à entendre comme un hendiadys, mais « studium » vise l'activité littéraire, au sens où Cicéron a défini le mot dans le *De inuentione* 1, 25, 36 : « Studium est animi assidua et uehemens ad aliquam rem applicata magna cum uoluntate occupatio, ut philosophiae, poeticae, geometricae, litterarum. » Salluste l'employait ainsi pour

substantif « fama » : halo épique autour d'un idéal répudié, mais qui ne laisse pas d'être grandiose¹? L'insistance avec laquelle l'adjectif est aussitôt repris une seconde fois invite à penser que Sulpice lui accordait une importance particulière. Le mot tend évidemment à évoquer déjà, en une sorte de surimpression dérisoire pour l'idéal païen, la valeur chrétienne que, quelques années plus tôt, Ambroise de Milan lui avait donnée en célébrant dans une hymne la « uita perennis » à laquelle aspire le chrétien : Sulpice reprend d'ailleurs la formule et le thème un peu plus loin².

expliquer aux lecteurs de la préface du *Catilina* son retour aux « études » historiques, interrompues par de fatales ambitions politiques, *Catil.* 4, 2 : « sed a quo incepto studioque me ambitio mala detinuerat eodem regressus, statui res gestas populi Romani ... perscribere. » Il se peut que Sulpice ait ici songé à ce passage. Il joint le mot au verbe « dediti », que Salluste emploie toujours avec des compléments péjoratifs pour censurer des styles de vie condamnables : « quaestui » (*Catil.* 13, 5) ; « multi mortales dediti uentri atque somno » (*Catil.* 2, 8 — très proche du présent mouvement — ; construction analogue dans *Iug.* 85, 41) ; « corporis gaudiis » (*Iug.* 2, 4).

1. VERG. *Aen.* 9, 79 : « Dicite : prisca fides facta, sed fama perennis » ; deux autres emplois de l'adjectif chez Sulpice, dans deux phrases de la *Chronique*, d'une solennité taciteenne, 2, 30, 6 : « aedem sacratam quae ... diruta perennem crudelitatis notam praeberet » ; 2, 33, 7 : « calcati Deo pulueris adeo perenne documentum est ... » Pour l'idée, on rapprochera CIC. *Vatin.* 3, 8 : « Quid optabilius ad immortalitatem gloriae atque ad memoriam mei nominis sempiternam ... ? », mais surtout SALL. *Catil.* (dont la pensée est constamment à l'arrière-plan de tout ce développement de Sulpice) 1, 3 : « Quo mihi rectius uidetur ingeni quam uirium opibus gloriam quaerere et ... memoriam nostri quam maxime longam efficere. »

2. AMBR. *hymnus in natali beatorum martyrum* 14, 19-20 : « sed permanent immobiles/uitae perennis gratia. » Hymne considérée comme une composition authentique d'Ambroise : cf. en dernier lieu M. SIMONETTI, *Innologia ambrosiana*, Alba, 1956 (dont nous adoptons ici la numérotation des hymnes), p. 8-9 et 73. Ambroise étant mort l'année de la publication de la *Vita Martini*, il est fort vraisemblable que Sulpice connaissait alors déjà cette hymne. Développement du thème chrétien de la « uita perennis » : *Vita* 1, 4 ; cf. *inf.*, p. 412 s.

Brodant toujours sur la préface de Salluste, Sulpice en infléchit la pensée selon son propos, tout en donnant à sa variation formelle l'éclat des formules classiques. Il ne s'agit plus, comme dans Salluste, de « ceux qui ont écrit les hauts faits d'autrui¹ », mais, plus précisément, de ceux qui ont retracé les vies des hommes illustres. La restriction n'est d'ailleurs pas sans provoquer une certaine incohérence avec le début de la phrase : tant s'en faut que « la majorité » des amants de la gloire se soient lancés à sa poursuite en écrivant des biographies ! L'image de l'« illustration par la plume » est conforme à l'emploi que font Cicéron et Horace de ce même verbe *inlustrare* en des contextes analogues². Sous le couvert d'une formule moins attendue, dont la variation dissimule le rapprochement, Sulpice semble viser ici tous ceux qui se sont consacrés à donner de l'éclat littéraire aux personnages illustres. L'allusion est générale : elle peut viser les petits poèmes consacrés par Ausone aux professeurs de Bordeaux tout aussi bien que les panégyriques impériaux contemporains. Mais la pointe est éminemment dirigée vers les auteurs de *Vies* en prose d'art, dont un Suétone était demeuré le modèle toujours lu et admiré : n'est-ce pas avec lui que, quelques années plus tôt, Jérôme déclarait explicitement avoir cherché à rivaliser, dans la préface de son catalogue de notices consacré aux écrivains chrétiens, et justement intitulé *De uiris illustribus*? S'il faut identifier avec le destinataire de la lettre 47 de Jérôme le Didier

1. SALL. *Catil.* 3, 1 : « et qui fecere et qui facta aliorum scripsere multi laudantur. »

2. CIC. *epist.* 5, 12, 1 : « nomen ut nostrum scriptis inlustrem et celebretur tuis » ; HOR. *sat.* 2, 6, 17 : « quid prius inlustretur saturis musaque pedestri. » Sulpice n'emploie que deux autres fois ce mot solennel : l'activité des prophètes a « illustré » les temps de la captivité de Babylone (*chron.* 2, 1 : phrase initiale du second livre) ; la rencontre de Martin a « illustré d'un divin présent » les évêques qui ont eu ce privilège (*dial.* 1, 20, 3).

auquel Sulpice a dédié sa *Vita*, on ne manquera pas de remarquer que Jérôme terminait justement cette lettre en lui présentant cet opuscule¹.

1, 2. Le biographe chrétien va s'attacher d'abord à mettre en question la qualité de l'immortalité ainsi escomptée. L'image du « fruit de l'espérance » est très classique sous cette forme : elle se trouve dans les *Philippiques*, et Tertullien l'avait déjà reprise dans son *De resurrectione*². Elle n'est donc point sans résonances chrétiennes lorsque Sulpice la reprend : est-ce la reconnaissance implicite d'une espérance déjà naturellement chrétienne, au cœur de ces espoirs d'immortalité qui animaient l'écrivain païen ? Si modestes et précaires que s'avèrent les résultats de l'entreprise, Sulpice ne s'incline pas moins avec admiration devant la « maigre immortalité » conquise par ses prédécesseurs les historiens profanes, et surtout devant l'efficacité des grands exemples qu'ils proposaient en imitation à leurs lecteurs. Le ton monte, pour célébrer cette sorte d'épopée de la gloire : ample balancement souligné par les conjonctions en tête et les clausules en fin de chacun des deux membres, antithèse formelle entre *magnorum* et *parua* (en fait litote *non parua*), choix du sallustéen *incassum* (au lieu de l'usuel « frustra »), verbes légèrement imagés, avec la correspondance des deux formes à l'imparfait. Dans cet ensemble discrètement oratoire, c'est à peine si l'*incassum* — écho de l'*inaniter*

1. HIER. *epist.* 47, 3 : « Scripsi librum de illustribus uiris ... imitatus Tranquillum Graecumque Apollonium. » La préface parait suggérer que le dédicataire lui-même avait engagé Jérôme à imiter Suétone, *uir. ill. praef.* s. p. : « Hortaris me, Dexter, ut Tranquillum sequens, ecclesiasticos scriptores in ordinem digeram ... »

2. CIC. *Phil.* 14, 2, 5 : « sed spei fructum rei conuenit et euento reseruari » ; TERT. *resurr.* 22, 7 : « tunc aderit redemptio nostra ... excitans animos ad proximum iam spei fructum. » Le passage le moins éloigné du présent groupe est, dans Sulpice, le seul texte de *dial.* 1, 19, 3 : « et de fructu operis spes esse non poterat. »

posé dès la phrase précédente —, vient jeter une ombre de désabusement irrémédiable, et troubler la mélodie païenne par une note amère, digne de l'*Ecclésiaste*. Devant cette passion communicative de la gloire, Sulpice éprouve en effet doublement le besoin de suspendre sa critique.

D'une part, l'écrivain latin ressent profondément cet appel traditionnel à s'immortaliser soi-même par une œuvre immortelle. Comme Augustin le fera encore quelques années plus tard dans les premiers livres de la *Cité de Dieu*, comme Hilaire de Poitiers l'avait fait quelques années plus tôt dans son énigmatique préface du *De Trinitate*¹, Sulpice admire à sa juste valeur la grandeur humaine de l'idéal sallustéen. Sur ce point, sa préface s'inscrit dans le long débat qu'ont soutenu avec et contre Salluste de grands écrivains latins chrétiens du iv^e siècle. Avant de s'épanouir au cinquième livre de la *Cité de Dieu* en amples analyses sur la valeur de l'« amor laudis » et les mérites comparés du héros et du martyr, ce débat se limite d'abord à un « agôn » littéraire et doctrinal dans le cadre étroit des préfaces : c'est tout à la fois le cas des *Institutiones diuinae*, du *De Trinitate* et de la *Vita Martini*. La diversité des genres auxquelles appartiennent les trois œuvres entraîne évidemment des divergences considérables dans la manière dont chacun des trois auteurs a soutenu ce débat. Lactance l'employait à inaugurer son œuvre d'apologiste par un développement protreptique sur le problème du bonheur. Hilaire s'en servait pour styliser son propre itinéraire spirituel. Sulpice, plus proche en cela du dessein littéraire des préfaces de Salluste, cherche à définir ainsi plus clairement l'originalité de sa propre vocation. Mais tous trois, également nourris

1. Sur la préface du *De Trinitate* comme « confrontation entre Lactance et Salluste », cf. — en attendant du même auteur un travail beaucoup plus important en cours de préparation —, le résumé de la communication à la Société d'Études Latines de J. DOIGNON, dans *REL*, t. 38, 1960, p. 42-43.

aux lettres sallustéennes dès leur enfance, ne peuvent en renier d'un coup la leçon et l'emprise. Sans doute l'exigence d'absolu qui est au cœur de la spiritualité ascétique va-t-elle amener Sulpice Sévère à rompre plus franchement en visière à Salluste, en dénonçant non seulement la vanité, mais encore la nocivité foncière de l'amour de la gloire et de l'imitation des héros. La concision à laquelle il se sent tenu par le propos même de son esthétique ne lui permet pas de le faire avec toutes les nuances auxquelles Augustin se trouve autorisé par le cadre beaucoup plus ample de la *Cité de Dieu*. Mais, sans adopter l'humanisme de Lactance et d'Hilaire, qui se bornaient à montrer l'insuffisance de l'idéal sallustéen tout en reconnaissant la valeur de cette étape dans un itinéraire intérieur vers la vraie sagesse, Sulpice n'en commence pas moins ici par s'incliner devant Salluste. Il le fait dans les limites précises de sa réflexion sur l'idéal et la mission de l'écrivain. Il rend donc hommage au demi-millénaire de gloire posthume qui a permis à Salluste d'être encore, en ce IV^e siècle, le premier de ses maîtres à écrire et à penser.

Mais, d'autre part et surtout, il constate, dans une proposition d'autant plus sincèrement admirative qu'elle ne comporte aucune réserve critique (à la différence de celle qui la précède immédiatement), l'emprise profonde que continue d'exercer, sur l'éducation des jeunes Romains, l'exemple des grands hommes proposés à leur imitation. On touche ici à l'une des constantes les plus anciennes de l'éducation romaine. Cette imitation des héros d'autrefois fut d'abord pour les jeunes patriciens celle des ancêtres, dont les portraits décoraient l'atrium des grandes familles¹.

1. Là encore, il est fort possible que cette idée soit venue à Sulpice par l'intermédiaire d'un souvenir de Salluste, qui rapporte en ces termes des propos de Fabius Maximus et du premier Africain, *Iug.* 4, 5 s. : « solitos ita dicere, cum maiorum imagines intuerentur, uehementissime sibi animum ad uirtutem accendi. »

Mais le terme technique d'*exempla* attire notre attention dans une autre direction : celle des genres littéraires profanes auxquels la conception même de la *Vita Martini* se trouve apparentée par cette phrase. D'abord, les *exempla* historiques des rhéteurs, et la double formation, oratoire et morale, que la rhétorique romaine attendait de l'étude des florilèges moralisants, comme les *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX* de Valère-Maxime, ou les traités *De uiris illustribus*¹. Plus près encore du présent ouvrage, ces traités appartiennent à la tradition alexandrine de la biographie. Mais le dessein éducatif des biographes, dessein dont Sulpice constate ici la réussite en des termes discrètement élogieux qui semblent l'écho d'une expérience personnelle, paraît bien, dans ce climat si fortement sallustéen, une allusion assez transparente aux œuvres mêmes de Salluste². En tout cas, l'attitude de Sulpice montre qu'il ne conteste point l'efficacité et la réussite pratique de cette biographie éducative. C'est là reconnaître déjà implicitement que le biographe chrétien fera son profit de cet exemple, et que la biographie martinienne poursuivra, au bénéfice de l'imitation de Martin, la tradition de ces œuvres formatrices.

1. Cf. SEN. MAI. *contr.* 10, 2, 16 : « insigniorum uirorum exempla narrare ». Sur le rôle reconnu par Quintilien à l'émulation dans l'éducation romaine, cf. — avec le même groupement que, dans notre texte, « aemulatio ... excitabatur » — *inst.* 1, 2, 22 : « excitabitur laude aemulatio ; turpe ducet cedere pari, pulchrum superasse maiores. » Même s'il s'agit ici de l'émulation dans une classe, et si, à la différence du texte de la note précédente, « maiores » ne signifie que « ses aînés », c'est bien aux mêmes réactions d'amour-propre et au même esprit traditionnel de compétition que Quintilien fait ici appel.

2. Même si, dans la suite de cette préface, la réflexion de Sulpice s'étend plus largement à la poésie et à la philosophie. Si les deux œuvres majeures de Salluste sont tout autre chose que de simples biographies, le *De coniuratione Catilinae* et le *De bello Iugurthino* n'en désignent pas moins, dans leurs titres mêmes, à l'attention du lecteur un « héros » principal — si peu « exemplaire » qu'il soit.

Mais qu'est-ce que tout cela qui n'est pas éternel ? Le critère de Sulpice est ici la notion chrétienne de la béatitude éternelle promise par le Christ à ses disciples. Selon une tradition déjà amplement développée dans l'apologétique de Lactance, cette béatitude est ici exprimée à travers une formule qui avait traduit depuis de longs siècles l'idéal eudémoniste des philosophies païennes : cette « vie heureuse », qui avait servi de titre à l'un des plus célèbres *Dialogues* de Sénèque¹. L'ambiguïté volontaire de cette formule est d'ailleurs atténuée par la disjonction qui brise l'alliance de mots traditionnelle et permet de la corriger en y interposant l'adjectif *aeternus*. La valeur chrétienne de ce dernier ne fait pas de doute, puisqu'elle se précise dans l'expression biblique de « vie éternelle² ». Cet affrontement, en un seul groupe nominal, de deux formules aussi diversement caractérisées correspond à une démarche familière à la réflexion des écrivains latins chrétiens du IV^e siècle : montrer comment l'eudémonisme païen ne trouve de réalisation authentique que dans la « vie éternelle » promise au chrétien, comment seul le christianisme tient les promesses des sages parce qu'il est « la vraie sagesse ». Le sens christianisé que prend ici la « vie heureuse » au contact de l'épithète « éternelle » fait ainsi écho à deux reprises illustres du titre de Sénèque.

1. C'est à définir la vertu comme le seul moyen sûr de parvenir au bonheur que Cicéron avait consacré la cinquième *Tusculane* : « virtutem ad beate uiuendum se ipsa esse contentam ». Sénèque intitule *De uita beata* le dialogue qu'il consacre au problème du bonheur, et ce titre correspond à la tradition des traités hellénistiques. Augustin écrit encore en 386 un *De beata uita* : cf. le texte et son introd. dans la *BA*, t. 4, 1948, p. 215 s.

2. La formule est apparue dans les derniers livres de l'Ancien Testament (*Tobie, Daniel*), mais elle se développe surtout dans la langue du Nouveau Testament, et son usage est particulièrement fréquent dans l'Évangile de Jean — que l'on a appelé « l'évangéliste de la vie » —. Elle désigne la vie divine communiquée dès ici-bas au croyant qui écoute les paroles du Christ.

Il rappelle en effet le titre du livre 7 des *Institutions divines* de Lactance, et celui du dialogue qu'Augustin avait tenu avec ses amis à Cassiciacum, onze ans avant la publication de la *Vita Martini*¹.

1, 3. Armé de ce critère, Sulpice s'attaque successivement aux deux desseins précaires de l'historien antique : son immortalisation personnelle et son influence sur le lecteur ; car la première est illusoire, et la seconde nocive. En admettant que la gloire littéraire soit durable, elle ne l'est pas plus que la durée elle-même de ce monde, dont « la figure passe » et s'achève, dans une vue chrétienne de l'histoire, par « la fin des temps ». Cette pensée est exprimée ici par l'alliance d'une image classique avec un terme biblique. Tandis que la langue de la Bible latine ne connaît le verbe *occidere* qu'au sens propre du coucher du soleil, le latin classique connaissait de longue date (dès les comiques) l'emploi métaphorique du mot pour désigner le déclin et la disparition des êtres et des choses. À l'opposé de notre texte, Cicéron en avait justement usé dans ses *Tusculanes* pour exposer comment « une vie à son déclin peut trouver une consolation dans sa propre gloire² ». À cet espoir illusoire, Sulpice semble répondre ici en montrant que la gloire même est promise au déclin. Elle l'est — au sens propre — en même temps que le *siècle*. Le siècle est ici le « siècle présent » opposé par l'Écriture au « siècle à venir », le temps destructeur et promis à

1. Sur l'utilisation et le dépassement du concept antique de bonheur, qui aboutit à la notion chrétienne de béatitude, dans la pensée d'Augustin aussi bien que dans la tradition chrétienne antérieure, cf. Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse, Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962, en particulier la troisième partie : « Desiderium beatitudinis ».

2. Cic. *Tusc.* 1, 45, 109 : « cum suis se laudibus uita occidens consolari potest. » Unique emploi du mot chez Sulpice : nouvel indice de recherche d'expression.

la destruction, sur lequel règnent précairement Satan et le péché, selon les perspectives ouvertes par l'emploi du mot dans les *Épîtres* pauliniennes. Mais la disparition du siècle fait ici une allusion plus précise à la « consommation du siècle » (*Vulgate* : « consummatio saeculi ») ; par ce terme, le Christ avait annoncé la fin des temps dans le discours eschatologique de l'*Évangile* de Matthieu¹. C'est ici la première apparition du thème des fins dernières dans la *Vita Martini*. On verra plus loin l'importance que Sulpice lui accorde dans l'enseignement de Martin, et la récurrence, dans cet ascétisme monastique, de l'attente prochaine des derniers temps qui avait été si vive dans l'espérance des premières générations chrétiennes².

Le mouvement interrogatif de l'« à quoi bon ? », dans les deux phrases par lesquelles s'exprime une double critique des ambitions de l'historien, rappelle les questions désabusées de l'*Ecclésiaste* sur la vanité de l'effort humain³. Il convient toujours, chez un auteur qui écrit son œuvre pour des lettrés convertis à l'ascétisme, et par là même à la pratique de la « lectio diuina », d'être constamment attentif à de telles harmoniques scripturaires ; l'auteur de la *Vita* se complait en effet à les entrelacer aux souvenirs classiques, quand il ne joue pas, plus subtilement encore, sur l'ambiguïté des sens tour à tour conférés à un mot ou à une expression par les traditions païenne et judéo-chrétienne.

C'est par une variation sur la formule biblique de la première question que s'ouvre la critique du profit retiré

1. *Math.* 13, 39 ; 13, 40 ; 13, 49.

2. Cf. le commentaire aux déclarations de Sulpice en *Vita* 24, 3 sur « l'avènement imminent de l'Antéchrist ».

3. *Eccle.* 2, 22 ; 5, 10 ; 5, 15. Et aussi le verset des Synoptiques : « Que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme ? », avec la même attaque « quid prodest ... ? » (dans la *Vulgate* ou la *Vetus latina*) en *Math.* 16, 26 (cf. aussi *Marc.* 8, 36 : « Quid enim proderit ... »).

par le lecteur des « vies d'hommes illustres ». Cette variation consiste en une périphrase appuyée sur le terme d'*emolumentum*, usuel chez Cicéron avec une valeur péjorative qui le définit par antithèse avec « honestum », et l'assimile presque à « lucrum »¹. Mais il se pourrait que le tour expressif qui associe le génitif partitif du mot à un interrogatif neutre sujet soit un souvenir de Lucrèce. Le poète avait en effet recouru à ce tour pour exprimer son scepticisme à l'égard du profit que les dieux seraient susceptibles de retirer de la reconnaissance des hommes².

L'apparition des noms d'Hector et de Socrate hausse le débat bien au-delà d'une controverse étroite sur les genres biographiques. Ce choix, qui peut d'abord paraître inattendu, s'éclaire par référence au débat amorcé sur l'« exemple des grands hommes ». D'où l'évocation de deux noms qui illustrent par excellence les deux types essentiels de la perfection antique : le héros et le sage. Le premier évoque l'épopée, et plus précisément l'*Illiade* : le nom d'Homère sera d'ailleurs prononcé dans l'avant-dernier chapitre de la *Vita*³. De même, celui de Socrate reparaitra à la fin des *Dialogues*, dans un morceau de bravoure où seront affirmées la supériorité de la sagesse de Martin sur celle de Platon, et de son courage sur celui de Socrate dans sa prison⁴. Souvenirs scolaires, à n'en pas

1. Il est l'intérêt qui pousse l'homme au mal dans Cic. *Mil.* 12, 32 ou *off.* 3, 8, 36 ; l'idée de profit coupable est encore plus nette dans *fin.* 2, 18, 59 : « aliquem ... cuius mors tibi emolumentum futura sit », à propos d'un mot de Carnéade sur celui qui laisse, sciemment, cette personne s'asseoir sur un serpent venimeux. C'est à nouveau un mot uniquement employé ici dans toute l'œuvre de Sulpice.

2. *Lvcr.* 5, 165 s. : « quid immortalibus ... gratia nostra queat largiri emolumentum ? »

3. Cf. *Vita* 26, 3, et commentaire *ad loc.*

4. *Dial.* 3, 17, 6 : « sciant Athenae non sapienterem in Academia Platonem nec Socratem in carcere fortiterem. » Le souvenir de la mort

douter : l'association des noms d'Hector et de Socrate en est un indice intéressant. Dans un passage de son *Eucharisticos* où Paulin de Pella rappelle ses études chez le grammairien grec, c'est-à-dire très probablement à Bordeaux, ce petit-fils d'Ausone associera dans un hexamètre « les opinions de Socrate et les fictions guerrières d'Homère¹ ». Ce vers mérite d'autant plus de retenir l'attention qu'il s'agit d'un Aquitain, d'un contemporain plus jeune de Sulpice — il devait avoir à peu près 18 ans l'année de la publication de la *Vita* —, et d'un aristocrate lettré qui se « convertira », lui aussi (à 46 ans, en 425). Il serait tentant de conclure de ce rapprochement que Sulpice a fait les mêmes études au même endroit, sinon chez le même maître. Du moins le parallélisme des textes invite-t-il à conclure avec une certaine vraisemblance à celui des « programmes » tour à tour suivis en Aquitaine par Sulpice et Paulin. Mais le caractère vague des allusions de notre texte n'encourage guère à en déduire, chez Sulpice, une connaissance directe de l'œuvre de Platon ou de l'épopée homérique. Sans doute n'avait-il même plus (ou même pas) l'érudition superficielle qui permettait à un Ausone de consacrer de petits poèmes aux *Épithètes des héros qui ont participé à la guerre de Troie*, encore qu'il eût pu connaître en latin l'essentiel de l'épopée homérique à travers le petit manuel de Dictys

de Socrate était resté d'autant plus vif chez les chrétiens que les apologistes avaient fréquemment comparé « la mort du juste » à celle du Christ ou des martyrs chrétiens : cf. p. ex. E. BENZ, *Christus und Sokrates in der alten Kirche*..., dans *ZNW*, t. 43, 1950-51, p. 115-224.

1. PAVL. PELL. *euch.* 73 : « dogmata Socratus et bellica plasmata Homeri », cité par P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*..., Paris, 1948², p. 211. On travaille encore Homère dans l'Afrique contemporaine de Sulpice : cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958⁴, p. 28.

de Crète¹. Pour Socrate, outre les manuels doxographiques auxquels semble bien faire allusion le vers de Paulin de Pella, il suffit de rappeler la banalité de son souvenir dans les exemples des manuels tardifs de rhétorique — même les latins. Dans la littérature chrétienne, d'autre part, les parallèles entre Socrate et le Christ, ou entre Socrate et les martyrs chrétiens, n'étaient pas moins répandus. On ne saurait donc déterminer par quelles voies Sulpice a reçu ces souvenirs². L'injustice avec laquelle est aussitôt condamnée l'inanité de la philosophie socratique montre d'ailleurs, même en tenant compte de la couleur violemment polémique soudain prise par le texte, que l'auteur de la *Vita* n'en avait plus la moindre idée.

Injure et déclaration de guerre au héros et au sage : deux synonymes dénoncent également la folie de quiconque les imite et de quiconque ne les combat pas — folie de ceux qui ne mesurent pas la perfection à l'aune de la vraie sagesse. Parmi les sources possibles de cette réflexion, les harmoniques sapientielles de l'Ancien Testament, et le retournement paulinien de la sagesse mondaine en folie et de la folie de la croix en sagesse, semblent se composer ici avec la topique profane sur le sage et le fou, héritée de

1. AVSON. *Epitaphia heroum qui bello Troico interfuerunt* 217 s. (= VI Peiper), dont le poème XXVIII est consacré à Hector : « Hectoris et patriae ». On situe justement au IV^e siècle la traduction latine, par L. Septimius, de ce pseudo-« journal de la guerre de Troie » composé à l'époque hellénistique et prêté à Dictys de Crète, compagnon d'Idoménée dans l'épopée homérique. C'est aussi en ce temps friand de « breuiaria » qu'il faut placer la composition des anonymes *Periochae Homeri Iliadis et Odysae*.

2. Outre l'étude citée *sup.*, p. 405, n. 4, on se fera une idée de la connaissance de Socrate chez les écrivains contemporains de Sulpice en consultant, pour Jérôme, les textes étudiés par H. HAGENDAHL, *Jerome and Latin Literature*, dans *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958 ; pour Augustin, le chapitre consacré à ce philosophe dans la *Cité de Dieu*, 8, 3, avec la note afférente dans l'édition de la *Bibliothèque augustiniennne*, t. 34, 1959, note 49, p. 591 (utile bibliographie).

la diatribe cynico-stoïcienne. C'est l'amorce négative du thème de la « vraie sagesse », qui éclatera bientôt dans le programme esquissé par l'écrivain chrétien. Après tant de concessions aux charmes de l'idéal antique et aux gentillesse de la prose d'art traditionnelle, ce brusque coup d'arrêt déconcerte et indispose comme une faute de goût. Mais il faut faire la part du ton de l'invective, et d'un vocabulaire assez conventionnel depuis sept siècles d'infiltration des procédés de la diatribe dans les différents genres littéraires. Le même ton et les mêmes mots employés aux mêmes fins se retrouveront quelques années plus tard dans le long discours apologétique que Prudence fera tenir à ses bourreaux païens par le martyr Romanus¹. Différence, donc, plutôt que faute de goût. Elle ne peut nous choquer que dans la mesure où nous ne sommes plus suffisamment rompus à ces brusques modulations du ton, qui ne sont pas isolées dans la *Vita*. L'injustice de Sulpice n'est pas dans ces expressions acerbes, mais bien plutôt dans les considérants qui accompagnent cette rupture.

Il faut en effet simplifier bien sommairement la complexité des traditions religieuses et philosophiques du paganisme pour affirmer que le héros et le sage n'ont cru qu'en la valeur de l'existence présente. La formule serait à la rigueur applicable aux héros homériques : la tristesse d'Achille, qui eût préféré renaître valet de charrue chez les vivants que de mener l'existence ténue et diminuée du monde des morts, n'est pas loin de la mélancolie avec laquelle les anciens Juifs parlaient de

1. L'association de « stultitia » et « dementia » évoque en effet le vocabulaire même des invectives de Romanus ; cp. *perist.* 10, 296 : « Non erubescis, stulte, pago dedite... ? », et *ib.* 376 : « Furorne summus ultima et dementia est... ? ». La *Vulgate* emploie fréquemment « stultus » et « stultitia » pour les opposer à « sapiens » et « sapientia », dans les Sapientiaux et chez Paul ; mais les termes violents de « dementia » et « demens » ne sont employés que trois fois en tout, et au sens propre, dans le second livre des *Maccabées*.

la vie ralentie et impuissante des ombres dans le shéol. Mais si cette négation pratique de l'au-delà peut convenir à l'épicurisme ou à l'aristotélisme, comment pourrait-elle s'appliquer à l'interlocuteur du *Phédon* ? En fait, Sulpice rejette ici globalement sur Hector et Socrate la vision paulinienne des païens « qui n'ont pas d'espérance¹ ». Il la précise par une sorte de négatif de la conversion ascétique ; car celle-ci consiste précisément, avant d'entrer en religion, à « abdiquer l'existence mondaine », selon une expression des *Dialogues* où se trouve justement repris le même mot d'*actus*².

L'accusation est d'ailleurs loin d'avoir la netteté d'une allusion précise à quelque épicurisme pratique. L'antithèse finale de la phrase ne dénonce plus, en effet, un attachement

1. 1 *Thess.* 4, 13. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident...*, Paris, 1948², p. 221, n. 3, a dénoncé, en s'appuyant sur ce texte, « l'ignorance de Sulpice Sévère » en matière de philosophie grecque et, plus généralement, de culture hellénique. Mais peut-être est-ce serrer de trop près notre texte que de lui faire dire que Socrate « aurait cru l'âme mortelle ».

2. *Dial.* 1, 18, 2 : « saeculi actibus abdicatis ». La Règle bénédictine, 4, 20, dit dans le même sens : « saeculi actibus se facere alienum ». Le mot peut avoir chez Sulpice le sens d'actions, bonnes ou mauvaises : ainsi, dans le troisième livre des *Dialogues*, à quelques pages d'intervalle, Maxime est loué comme « multis bonisque actibus praeditus » (3, 11, 11) et Martin accusé par Brice d'avoir eu une jeunesse douteuse lorsqu'il était soldat : « militiae actibus sorduisse » (3, 15, 4). Mais d'autres emplois du mot dans la *Chronique* sont purement mélioratifs, pour désigner les exploits d'Esther et de Judith : *chron.* 2, 12, 1 et 2, 14, 1. Il semble que, dans notre texte, Sulpice joue de cette dualité possible du sens : ces actions sont des actions d'éclat aux yeux des païens, mais elles ne sont que des actions périssables du temps « présent », aux yeux d'un chrétien. D'où l'importance de « praesentibus », dont le contenu et la couleur affective sont ceux du déterminatif « saeculi » dans la première citation de cette note. — Après avoir plaidé pour la leçon « dederunt » dans ses *Studien*, p. 128, pour des raisons métriques, P. Hyltén, devant l'incertitude des critères possibles, s'en tient maintenant précisément (*Critical Notes*, p. 457-458) au seul poids de la leçon « dederint » dans V.

exclusif au siècle présent, mais, à mots très couverts, la vanité des croyances païennes en une immortalité mythique. Le terme de fables, étant donné la référence précédente à la philosophie de Socrate, fait-il allusion aux grands mythes eschatologiques que, dans ses dialogues, Platon a mis le plus souvent dans la bouche de son maître ? Ce n'est pas impossible. Mais elle peut viser, plus généralement, les différentes formes religieuses et philosophiques des mythes d'outretombe, en particulier ceux de la catabase virgilienne du sixième chant de l'*Énéide*, certainement mieux connus de Sulpice que les dialogues platoniciens. L'antithèse suggère cependant une autre explication. Elle fait en effet penser aux formules funéraires — païennes et chrétiennes — qui opposent l'envoi de l'âme à la sépulture du corps, selon une tradition vaguement platonicienne. On songe dès lors aux croyances à l'immortalité astrale et à l'envoi de l'âme vers sa patrie intelligible¹. Mais Sulpice, alliant le concret à l'abstrait, oppose ici, à l'illusion d'une espérance vouée à l'inanité des mythes, la réalité d'une vie brusquement et définitivement vouée à la tombe. Le heurt entre le mot *anima* — pris entre son sens ancien de « souffle vital » et son sens chrétien, enraciné depuis trois siècles dans la latinité, d'« âme immortelle » — et le mot de tombeau, vise à suggérer le drame spirituel d'une existence livrée à la mort éternelle.

1. Sur la foi à l'immortalité astrale dans l'Antiquité tardive, cf. F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, chap. 8, 2, p. 364 : l'âme remonte par le soleil vers le « νοῦς πατριμὸς » ; et A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3, Paris, 1953, *Les doctrines de l'âme*, ch. 4 : L'eschatologie. Pour le mouvement de l'antithèse, on comparera p. ex. la formule épigraphique : « anima uolauit ad astra, corpus in urna iacet » (inscr. funéraire d'Honorat, évêque de Séville, VII^e s.).

1, 4. Tout est prêt pour une confrontation entre les conceptions païenne et chrétienne de l'immortalisation, mais aussi des moyens radicalement distincts par lesquels païens et chrétiens se proposent respectivement d'atteindre cette fin. Une troisième et longue causale (par *siquidem* : noter la variation soignée jusque dans ces mots-outils) vient couronner l'enchaînement des deux précédentes (par *cum* et *quippe qui*). Vanité de l'immortalisation dans le souvenir de la postérité, que ce soit par la littérature, l'héroïsme guerrier ou la sagesse philosophique¹. Sulpice recourt au verbe rare *perpetuare*, qui apparaît usuel au Bas Empire dans les acclamations publiques décernées

1. Cette triade est l'écho simplifié d'un thème fort ancien de la réflexion philosophique antique, qui remonte jusqu'à Pythagore, celui des « genres de vie » : cf. R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Académie Royale de Belgique, Classe des lettres et sciences morales et politiques, Mémoires, t. 51, 1956, fasc. 3. La répartition du disjonctif *aut* et du plus faible *uel* rejette ici paradoxalement le philosophe aux côtés du guerrier dans le domaine des genres de vie actifs, alors que l'écrivain est seul à représenter les genres de vie « théorétiques ». On peut trouver à cette anomalie deux explications. Tout d'abord, depuis l'époque hellénistique, Socrate est essentiellement considéré comme le père d'une philosophie ordonnée aux problèmes de la conduite et de la vie active ; et les formules célèbres de Cicéron sur ce point (*Tusc.* 5, 4, 10 ; *ac.* 1, 4, 15) seront bientôt reprises par Augustin dans la *Cité de Dieu*, 8, 3 (textes comparés par M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, t. 2, Paris, 1958, p. 54). D'autre part, la tradition ascétique — qui commence de s'exprimer dans la suite de cette préface — compare volontiers le moine au philosophe (HIER. *adu. Iouin.* 2, 11 — en l'en 392-393 — appelle un ascète « philosophus Christi »). L'Occident ne fait que suivre sur ce point l'usage de l'Orient grec : cf. A. M. MALINGREY, « *Philosophia* »..., Paris, 1961, p. 284 s. (mais aussi 119 s. : l'usage du mot pour désigner plus généralement le christianisme comme « vraie philosophie » remonte aux apologistes). Le style de vie militant des ascètes (cf. *Vita* 1, 6 : « caelestem militiam » et comm. *ad loc., inf.*, p. 417 s.) n'a donc fait que renforcer indirectement, et par une sorte de choc en retour, les idées de « vie pratique » que pouvait déjà évoquer le mot de « philosophie » aux contemporains de Sulpice.

à l'empereur «immortel¹». Il est employé ici sous une forme d'adjectif verbal en *-dus*, de valeur affaiblie : éventualité plutôt qu'obligation. A la triade allitérante des trois voies proposées aux païens pour accéder à l'immortalisation, s'oppose — comme une fausse fenêtre — une triade d'adverbes qui définissent l'idéal de la vie chrétienne : « pieusement, saintement, religieusement ». Fausse fenêtre, car ces trois mots ne définissent pas avec une symétrie exacte trois « états de vie » chrétienne opposés aux trois voies de l'immortalisation païenne. Ils cernent plutôt comme des paronymes une même réalité : la vie de perfection recherchée dans les exercices de l'ascèse monastique professée par Martin, et imitée par Sulpice et Didier. Seul le dernier adverbe, *religiose*, peut y faire plus clairement allusion, si l'on se rappelle le sens technique pris par cette famille de mots chez Jérôme et Cassien : celui du style de vie ascétique². En revanche, les deux adverbes précédents, s'ils sont à prendre naturellement en un sens exclusivement chrétien, ne reçoivent que du dernier mot du groupe leur valeur particulière. La « piété » concerne donc moins ici les dispositions intérieures de la vie de foi que les actes inspirés par cette foi : célébrations liturgiques, dévotions individuelles, dévouement envers le prochain, bref l'expression concrète de la charité envers

1. LAMPR. *Alex.* 6, 3 : « Dii te perpetuent. » Un seul autre emploi du mot chez Sulpice, mais avec le sens distinct de « poursuivre sans interruption », *dial.* 2, 5, 6 : « Martinus ... orationem noctibus diebusque perpetuat. »

2. Références et citations de Jérôme et Cassien, dans lesquelles « religio » et « religiosus » ont cette valeur particulière, commodément rassemblées dans L. Th. A. LORÉ, *Spiritual Terminology*, p. 93. Cependant cette nuance n'est pas certaine ici, car, de même qu'Augustin (cf. *ib.*), Sulpice emploie constamment l'adjectif en un sens très général : ainsi, même à propos du larron converti par Martin et « religiosam agens uitam » (5, 6), il est douteux qu'il faille l'entendre d'une conversion à l'ascétisme, cf. *comm ad loc. (inf., p. 569 et n. 1)*.

Dieu et envers les autres. La « sainteté » est à entendre dans le contexte immédiat des deux mots qui l'encadrent. Elle se rattache bien à la valeur que l'*Évangile* de Marc donne au mot grec correspondant pour qualifier le Baptiste : celle d'un engagement spécial au service de Dieu ; mais elle correspond plus précisément ici à la forme particulière de sainteté dont Martin sera présenté comme le modèle : celle de l'ascétisme monastique¹. Ainsi, à la manière des doublets cicéroniens, les trois mots de ce « tricolon » qualifient-ils avec une précision et une technicité croissante un même style de vie : le seul susceptible, aux yeux de Sulpice, de mener à une immortalisation authentique. Son adoption ne signifie pas, d'ailleurs, un abandon total des trois voies de la perfection païenne, comme le montre la suite de la préface.

1, 5. Comment la belle symétrie de cette opposition ne condamne-t-elle pas à une grave contradiction le dessein de l'écrivain ascète ? La sainteté, telle qu'il vient de la définir, est-elle compatible avec l'exercice de l'art d'écrire ? N'est-ce pas là poursuivre à la fois la chimère païenne et la vérité chrétienne, et jouer pour ainsi dire son immortalité sur les deux tableaux ? Pour répondre à cette objection implicite, Sulpice entreprend de montrer pourquoi et comment il est urgent de mettre sa plume au service de la sainteté. Pourquoi, d'abord : parce que l'erreur païenne n'a cessé de se propager à travers les prestiges de la littérature profane. Sulpice revient ici non seulement sur l'exaltation d'un idéal de gloire littéraire par les préfaces de Salluste, mais aussi sur les méfaits de la culture poétique et philosophique : exaltation du sage par les philosophes, de l'homme de guerre par les historiens

1. Cf. l'étude du « vocabulaire de la sainteté » dans le premier chapitre de H. DELEHAYE, *Sanctus, Essai sur le culte des saints*, Bruxelles, 1927, p. 27 et 38 en particulier.

et les poètes épiques. Mais la vanité des idées du premier ne vaut pas mieux que la sottise qui s'attache à la valeur personnelle du second. Le premier thème retrouve la défiance paulinienne envers les sages de ce monde, aggravée par les déclamations des apologistes contre ces « patriarches de l'hérésie ». Le second évoque en même temps les diatribes antiques contre la volonté de puissance des conquérants (Alexandre en particulier), et les analyses prochaines de la *Cité de Dieu*, qui devait bientôt dénoncer au cœur de l'héroïsme païen les méfaits de l'« amor sui » et la vanité grandiose d'un immense effort dépensé en pure perte¹. Mettre un terme à cette influence néfaste de la culture littéraire traditionnelle en opposant à ses prestiges une œuvre de valeur qui propage un héroïsme neuf et vrai, propre à assurer en vérité l'immortalité : voilà justifiée la tâche qui s'offre au biographe chrétien.

1, 6. Mais il importait, au départ, de désarmer le lecteur le plus prévenu en lui laissant bien entendre que ce projet n'entraîne point, en dépit des déclarations précédentes, une répudiation de l'art littéraire, coupable d'avoir été le séduisant instrument de propagation des idées païennes. Pour rassurer ce lecteur lettré, Sulpice recourt à nouveau au pastiche. Il démarque à sa manière les premiers mots du monument par excellence de l'historiographie romaine, ceux qui ouvrent la célèbre préface des *Libri ab Vrbe condita* de Tite-Live². Rome d'un côté, Martin de l'autre ;

1. L'historien ne fait que propager le vice en décrivant les scandales des conquêtes, expose Sénèque dans un développement diatribique qui ouvre le troisième livre de ses *Questions naturelles* (3, praef., 3). Et Augustin devait dénoncer dans *ciu.* 5, 17 : « gloriae humanae inanissimum fastum, in quo perceperunt mercedem suam qui eius ingenti cupiditate arserunt », après avoir soigneusement distingué vraie et fausse « uirtus » (5, 12).

2. Comparer : « unde facturus mihi operae pretium uideor si ... perscripsero » avec Liv. praef. s. p. : « Facturusne operae pretium sim si a

la biographie d'un ascète encore vivant, opposée aux fastes séculaires de l'histoire romaine. L'ironie de cette accommodation est d'autant moins involontaire que Sulpice a travesti le mouvement de l'énoncé livien. Tite-Live s'interrogeait prudemment, dans une interrogative indirecte, sur l'utilité éventuelle de son dessein d'écrire l'histoire du peuple romain. Sulpice n'hésite plus, et dans une affirmation au futur, il déclare sa certitude de faire œuvre utile en racontant la vie exemplaire d'un saint. Ayant appartenu à la phraséologie officielle de la titulature impériale, l'épithète superlative *sanctissimus* avait été également utilisée pour célébrer avec l'effusion du style épigraphique l'intégrité d'un défunt, ou la sainteté exceptionnelle d'un dieu¹. Après la triade d'adverbes de la phrase précédente, elle porte ici témoignage des mérites éminents de Martin dans sa pratique de l'idéal de vie ascétique. C'est cette valeur exceptionnelle qui rétablit soudain l'équilibre du développement, menacé d'abord par l'ironie d'un pastiche disproportionné. Car même si ce pastiche est destiné à détendre dans un sourire le ton violemment polémique des développements précédents, il reste qu'il exprime sous son outrance une conviction sérieuse. Comme chez Cicéron, le superlatif (placé d'ailleurs ici en relief d'inversion avant son substantif) est signe d'émotion et d'élévation du ton. Il atténue les suggestions plaisantes du pastiche livien. Il annonce la gravité du propos biographique chrétien.

Par le mot d'*exemplum*, Sulpice évoque avec une intention précise les traditions pédagogiques et moralisantes

primordio Urbis res populi Romani perscripserim... » M. Jal nous a opposé que le passage, étant « à la troisième page du texte dans l'édition C. Halm », n'est peut-être plus senti comme une « préface » (cf. *REL*, t. 63, 1965, p. 38) ; mais c'est oublier qu'après la lettre de dédicace, nous sommes bien effectivement ici au cœur de la préface proprement dite.

1. H. DELEHAYE, *op. cit.* (*sup.*, p. 413, n. 1), p. 5.

de l'école de rhétorique : Martin est destiné à remplacer dans la mémoire des lettrés, chrétiens ou non, les héros et les sages de la tradition profane. Mais aux perspectives d'une éducation morale à l'antique se superpose le dessein d'une formation spirituelle à l'école d'un maître que l'on fréquente personnellement. Plus encore qu'à l'imitation du Christ par ses disciples, il faut songer ici aux traditions ascétiques de l'exemple donné à leurs novices par les abbés d'Égypte. La rivalité entre Martin et Antoine s'exerce d'abord en ce domaine concret d'une concurrence de modèles proposés à l'imitation des lecteurs¹.

L'analyse de ce nouveau style de la vie parfaite se précise au cours d'un débat implicite avec les valeurs païennes que vient de stigmatiser le développement précédent : la sagesse et l'héroïsme, la perfection respective de la vie théorétique et de la vie pratique. A la « vaine philosophie », Martin oppose d'abord un exemple de « vraie sagesse ». Thème judéo-chrétien : par-delà une distinction fameuse de la première *Épître aux Corinthiens*, qui en est le lieu par excellence, on peut en trouver déjà les racines dans les livres sapientiaux de l'Ancien Testament. Depuis les apologistes, il a pris le visage du Christ « vrai philosophe », dans la littérature aussi bien que dans l'art chrétiens. En langue latine, ce thème prend toute son ampleur chez Lactance, le « gnostique chrétien » : il figure en bonne place dans le titre du quatrième livre des *Institutions divines*, « De uera sapientia et religione ». L'expression a sans doute dans notre texte des résonances moins

1. On comparera avec l'expression de la même idée au début de la *Vita Antonii*, praef. : « exegistis a me ut uobis scriberem de conversatione beati Antonii... ut ad eius aemulationem atque exemplum uos instituere possitis... » Plus généralement, cette visée édifiante est une des justifications majeures du genre littéraire de la biographie chrétienne. Cf. p. ex. Pontius, *Vie et martyre de saint Cyprien*, praef. 1 : « operibus eius ac meritis etiam haec praerogatiua debetur ut exemplum sui in litteris digeratur... »

générales, mais aussi moins purement spéculatives. Plutôt que d'un corps de doctrine dont la vérité satisfasse l'intelligence, il s'agit ici d'une vérité de vie. Sulpice a précédemment cité le nom de Socrate, et l'on entrevoit le thème du moine « vrai philosophe ». Le sens auquel il convient d'entendre ici la « vraie sagesse » est donc moins théorétique et plus pratique ; il désigne avec précision un idéal de perfection ascétique et active.

En ce sens, les deux groupes qui suivent la « vraie sagesse » sont à considérer comme un développement d'une précision croissante, plutôt que comme le second volet d'une antithèse. L'image militaire par laquelle la vie chrétienne est considérée comme le « service » de Dieu est aussi ancienne que le christianisme. Elle s'enracine dans le développement paulinien d'un registre métaphorique du combat spirituel que l'Ancien Testament n'avait pas ignoré¹. Pour en préciser ici la nuance particulière, il convient de rappeler que, dès les origines de la littérature latine chrétienne, ce registre imagé avait tendu à être réservé aux martyrs « soldats de Dieu » ou « soldats du Christ² ». Ce registre d'images, si important

1. Le développement du thème a été soigneusement étudié dans l'ouvrage classique d'A. HARNACK, *Militia Christi*, Tübingen, 1905 (réimpr. Darmstadt, 1963²), qui a peut-être trop insisté sur la déformation du christianisme primitif sous des influences stoïciennes. Si celles-ci ne sont pas niées sur la pensée d'un Cyprien, il convient évidemment d'accorder au moins autant d'importance à la tradition biblique du « service » de Dieu. Ces traditions de spiritualité « militante » d'Israël, soldat de Dieu contre les peuples païens qui l'entourent, apparaissent clairement, à la veille de l'ère chrétienne, dans les écrits de Qumran : tel le déjà célèbre « Combat des fils de lumière contre les fils des ténèbres ». On trouvera un utile regroupement de toutes les métaphores militaires de Paul dans A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul*, Paris, 1955 (Lectio divina, t. 15), p. 208.

2. MIN. FEL. *Octavius* 37, 3 : « At enim Dei miles nec in dolore deseritur nec morte finitur », et tout le développement de la métaphore militaire dans ce ch. 37, qui est la description du martyre

dans la doctrine spirituelle de Cyprien, demeure encore utilisé en un sens peu différencié par Hilaire de Poitiers¹. Mais en cette fin du iv^e siècle, où le moine apparaît comme le successeur du martyr, c'est naturellement aux épreuves de la vie ascétique que tend à être réservée l'expression de « service du Christ »². Bien qu'il ne fasse pas de doute que Sulpice l'entende ici au sens particulier et actuel du style de vie ascétique, il est curieux qu'il en ait écarté toute allusion à une personne divine, au profit d'un adjectif assez vague que Lactance est seul à avoir précédemment appliqué au même mot³. Réminiscence précise? Le parallèle a du moins l'intérêt d'attirer à nouveau l'attention sur l'ambiguïté voulue d'un vocabulaire qui glisse des sens nouveaux sous des formules consacrées par la langue propre au genre apologétique. Sulpice assure ainsi une symétrie formelle entre son analyse du style de vie martinien et le double idéal de perfection profane auquel il entend ici l'opposer. Ce faisant, il confère des lettres de

chrétien comme d'un combat où le chrétien est (37, 1) « triumphator et victor ». Pour le développement des titres de « miles Dei » et « miles Christi » appliqués aux martyrs chez Cyprien, cf. H. A. M. HOPPENBROUWERS, *Terminologie du martyre*, p. 150.

1. Cf. HIL. *Trin.* 1, 9 : « beatitudinis ... quam ... boni mores quodam uictrici militiae stipendio mererentur » ; et 11, 43 : « militiae nostrae stipendium est incorrupta aeternitas. »

2. Cf. L. TH. A. LORIÉ, *Spiritual Terminology*, p. 102-105 : « militia Christi » apparaît 3 fois dans la traduction de la *Vita Antonii* par Évagre, alors que l'on ne trouve rien de tel dans le texte d'Athanasie ; chez Jérôme, Augustin et Cassien, on retrouve « militia Christi » et « militia spiritalis » dans des textes où il s'agit précisément de la vie ascétique.

3. Avant notre texte (et d'autres exemples ultérieurs, chez Cassiodore et Ennode), le groupement semble apparaître dans LACT. *inst.* 5, 19, 26 : « igitur Dei cultus quoniam militia caelestis est, deuotionem maximam fidemque desiderat. » Dans Sulpice, il n'en est qu'un autre exemple, et dans la *Vita*, au ch. 14, 5, mais en un sens concret repris de *Luc.* 2, 13 : « facta est cum angelo multitudo militiae caelestis. »

noblesse antique, à la fois païenne et chrétienne, à l'idéal nouveau dont son héros chrétien sera le modèle.

Cette richesse d'allusions diverses se retrouve dans la dernière formule. Cicéron avait déjà célébré l'excellence divine de la vertu, et Tertullien avait utilisé la même alliance de mots, mais pour désigner la puissance de Dieu¹. Bien sûr, le dessein d'analyser l'exemple laissé par Martin invite à souligner d'abord ici la nuance du terme de « vertu » dans la terminologie de l'ascétisme monastique ; pour celui-ci, la « vertu parfaite » est, avec la continuité de l'effort et la contemplation de Dieu, l'un des trois éléments fondamentaux de l'ascèse selon la *Vie d'Antoine*². Mais on se gardera de négliger les résonances anciennes d'une expression à laquelle le stoïcisme romain classique avait donné depuis plusieurs siècles une valeur particulière. C'est encore le thème ancien de la sagesse authentique qui reparaît ainsi dans cette dernière notation.

Si le lecteur doit trouver dans l'exemple de Martin une voie nouvelle, qui mène à l'immortalité par une sagesse et un héroïsme d'un nouveau genre, l'auteur n'a pas rejeté pour autant la troisième voie : celle de la littérature. Il entend justement se la réserver, mais en fondant tout son espoir en Dieu, et non plus en la mémoire des hommes. A nouveau, la réflexion de Sulpice se tourne ici vers les problèmes particuliers de l'historiographe chrétien. Il est donc naturel qu'elle s'appuie à nouveau sur les idées de ses prédécesseurs païens : Tite-Live et Salluste. La préface de Tite-Live lui offrait le thème du « laboris

1. CIC. *fln.* 3, 22, 76 : « Quid est uirtute diuinus ? » ; *ib.* 5, 32, 95 : « propter uirtutis caelestem quamdam et diuinam ... praestantiam » ; *rep.* 3, 3, 4 : « incredibilis quaedam et diuina uirtus » ; *Text. adu. Hermog.* 15, 2 : « Nisi si insufficiens fuit diuina uirtus omnibus producendis ... »

2. Selon les conclusions du chapitre consacré à « la vie ascétique » à travers l'étude des équivalents latins d'ἄσκησις par L. TH. A. LORIÉ, *Spiritual Terminology*, p. 99.

praemium » promis à l'historien. Mais l'auteur désabusé des *Ab Vrbe condita libri* ne déclarait attendre de son œuvre qu'une consolation aux malheurs présents : « une diversion aux spectacles funestes dont notre siècle a été si longtemps le témoin¹ ». Cette vision pessimiste du salaire promis à son effort apparaît toute tournée vers un passé irrémédiablement regretté. Tout à l'inverse, l'attitude de Sulpice est animée par l'espérance chrétienne : elle est orientée vers un avenir où Dieu lui remettra une « récompense éternelle ». Dans une antithèse de saveur très biblique, cette qualité substantielle d'« éternité » est mise en relief par son antithèse avec la « vanité » de la mémoire humaine. Les deux adjectifs reçoivent un triple relief : position de déterminatifs en inversion, disjonction du substantif par deux compléments exactement symétriques (pour le sens et pour la forme), place en tête des deux membres de l'antithèse soulignée par les invariables en corrélation. Il y a une nuance amusante de calcul dans le vocabulaire par lequel Sulpice exprime cet heureux placement sur la vie éternelle : *rationem ducere* et *commodi* font curieusement jeu avec *praemium expectantes*, qui file encore plus avant la métaphore financière. Ce sens bien compris de ses intérêts spirituels caractérise le réalisme de Sulpice, dont la suite de la *Vita* nous montrera d'autres manifestations.

Second thème de réflexion, sallustéen celui-là : la littérature historiographique comme substitut de l'action. A la différence du précédent, ce second thème est directement adaptable au dessein du biographe chrétien : il n'est que de prolonger jusqu'en Dieu la volonté de compenser par la plume les déficiences de l'action passée. C'est dans ses souvenirs de la préface du *Catilina* que

1. Liv. praef. 5 : « ego contra hoc quoque laboris praemium petam, ut me a conspectu malorum quae nostra tot per annos uidit aetas ... auertam ... »

Sulpice a trouvé l'amorce de cette méditation¹. Conviction d'une inégalité sans remède entre « celui qui écrit l'histoire et celui qui la fait », regret d'avoir succombé jadis aux passions de la vie politique, ferme résolution de n'y plus revenir, mais « d'écrire l'histoire du peuple romain » : le souvenir de cette page célèbre a donné naissance à l'antithèse par laquelle Sulpice justifie son espoir d'une récompense éternelle. La transposition est large. Elle retient l'opposition entre un passé personnel, dont les actes sont jugés avec sévérité, et un présent immédiat qui tire son prix de l'intention de faire connaître par la plume des actions notoires. Mais chacun des deux termes est ici christianisé.

L'aveu de ne pas avoir mené une vie exemplaire déçoit d'autant plus notre curiosité biographique que cette indication assez vague est doublement littéraire. Elle est, en effet, amenée par les nécessités d'une antithèse tranchée entre le biographe et son héros, dont la vie vient précisément d'être définie comme exemplaire. Mais surtout, c'est le thème judéo-chrétien du regret des péchés passés que l'on retrouve ici. Et l'on pense moins à tels versets du psalmiste qu'à un nouvel aspect du « locus humilitatis propriae ». D'origine alors ascétique et orientale, ce lieu de l'« aveu des péchés » deviendra fondamental dans toute confidence autobiographique d'une conversion². La litote par laquelle s'exprime le dessein de faire connaître un modèle tel que Martin est plus particulièrement familière aux préfaces des biographes chrétiens. Il se pourrait

1. SALL. *Catil.* 4 (à compléter par quelques développements de *Iug.* 4).

2. Cf. les textes de « confession » autobiographique regroupés et étudiés par P. COURCELLE, *Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin*, dans *RPh*, t. 31, 1957, p. 27 s., « L'aveu des péchés » : aucun texte occidental ne semble représentatif de ce thème avant les *Confessions*. Cf. pourtant les aveux de Jérôme dans certaines lettres : *ep.* 6, 2 (a. 376) ; 22, 30 (a. 384) ; 49, 20 (a. 393).

qu'il y eût ici un écho des termes analogues dans lesquels Athanase exposait son désir de faire connaître à l'univers les exploits d'Antoine¹. La métaphore *ne lateret* évoque la parabole évangélique de la lampe qu'il convient de ne pas laisser sous le boisseau².

1, 7. Ayant ainsi dégagé, par une critique des traditions païennes, sa conception personnelle de l'immortalité et de la biographie chrétienne, Sulpice passe à l'introduction directe de son œuvre. Il en esquisse le programme, en prévenant les critiques possibles de ses lecteurs, dans les domaines respectifs de la conception littéraire et de l'authenticité des faits rapportés.

La solennité de l'*igitur* initial est un sallustianisme qui, par l'intermédiaire des historiens postérieurs à Salluste, avait atteint la fortune d'un cliché littéraire d'« ouverture »³. L'énoncé concis du sujet de l'ouvrage, l'hyperbate qui rejette le verbe en fin de proposition, les souvenirs parfois appuyés de Salluste dans le contexte antérieur : tout cela laisse ici penser à un pastiche conscient de la phrase fameuse par laquelle l'auteur de la *Conjuratō de Catilina* était entré dans le vif de son sujet⁴. Nouvelle

1. ATHAN. *Vita Antonii*, textes cités *sup.*, p. 388, n. 1 et p. 416, n. 1.

2. *Math.* 5, 15 ; *Marc.* 4, 21 ; *Luc.* 11, 33.

3. Cf. p. ex. dans la préface du *Catil.* 2, 1 : « Igitur initio reges ... », et 4, 1 : « Igitur ubi animus ... ». Le *TLL*, s. u. *igitur*, avec la valeur de transition ou de commencement ou de reprise après digression, remarque en début de rubrique : « Vsitatissimum historicis inde a Sallustio » ; il en note aussi la dévaluation en simple conjonction d'opposition, équivalant à un « autem », chez les écrivains tardifs. Mais ici, le mot garde la plénitude de sa valeur d'« attaque » chez Salluste. On notera qu'Hilaire, à la fin de la préface de son « *Opus historicum* » (*Libri III aduersum Valentem et Vrsacium*), débutait son récit (fgm B, I, 6, p. 102, 8 Feder) par : « Incipiam igitur ab his quae proxime gesta sunt... »

4. Après en avoir terminé avec les considérations générales et les

expression d'une volonté de rivalité littéraire entre Sulpice Sévère et son historien préféré. Paradoxalement, au moment de s'engager dans son œuvre, Sulpice semble penser autant à la figure littéraire de Catilina qu'à la personne vivante de Martin, et plus à la *Conjuratō* qu'à la *Vie d'Antoine*¹.

La conception et le plan sommaire de la biographie sont aussitôt exposés. On retrouve les traditions de la biographie romaine dans ces deux notations : désir de présenter une suite de *res gestae*, distinction en deux périodes séparées par l'accession à l'épiscopat — à la manière dont les monographies suétoniennes décrivaient successivement la vie privée et la vie publique d'un César². Mais ici, cette continuité dans la conduite de Martin à travers les deux périodes prend aussi un autre sens. La proposition s'éclaire par le dessein apologétique d'un « livre blanc » martinien. Tout s'articule autour de cet épiscopat qui valut à Martin, dès son élection et sa consécration, tant de solides inimitiés. Il faudra, d'une part, mettre en lumière, contre les calomnies, le caractère irréprochable de la conduite de Martin dans sa jeunesse, et particulièrement dans ses années de service militaire. D'autre part, montrer que cette « vie cachée » manifestait

allusions personnelles, SALL. *Catil.* 4, 2-3 : « eo magis quod mihi a spe, metu, partibus rei publicae animus liber erat. Igitur de Catilinae coniuratione quam uerissime potero paucis absoluam ... »

1. On ne trouve en effet aucun mouvement de phrase comparable dans la préface d'Athanase ou dans sa traduction par Évagre : « Quoniam igitur exegistis a me ... » et « Ergo ut breuiter dicam ... » sont assez loin de notre texte, et plus encore de son contexte immédiat. — « Exordior » est très classique avec l'infinifit ; Sulpice l'emploie deux autres fois, mais seul et dans le cliché « ita exorsus est » (dans *dial.* 1, 2, 6 et 3, 1, 8).

2. Cf. étude de la composition de la *Vita*, de cette division traditionnelle héritée de la biographie antique dans l'*Introduction*, t. 1, p. 84 s. Sur les querelles autour de son épiscopat, cf. ch. 9 et commentaire.

déjà la perfection héroïque qui devait conférer la célébrité à l'évêque thaumaturge et guérisseur.

Mais il faut prévenir aussitôt les objections contre la minceur du dossier. Sulpice y restera d'ailleurs si sensible qu'il se décidera à le compléter quelques années plus tard par trois lettres, et par les trois livres des *Dialogues*. Pour l'instant, il se contente de répondre par avance à cette objection possible, en développant inégalement trois ordres de raisons. D'abord la difficulté de la documentation, qui tient à l'humilité de son héros. En dépit de la discrétion volontaire du vocabulaire, on perçoit dans la concessive une certaine coquetterie : choix de mots-outils plus rares (*quamuis, nequaquam*), ellipse un peu rude *omnia illius*, allitération du groupe verbal qui forme clause. C'est l'idéal évangélique de la « vie cachée » que Sulpice développe pour se justifier lui-même d'une relative brièveté : isolement du *μόναχος*, seul avec Dieu et sa conscience ; fuite de la gloire humaine ; désir de cacher totalement ses dons spirituels. A la faveur de cette argumentation, Sulpice pose ainsi une première touche de stylisation monastique sur son personnage. Solitude, humilité farouche, thaumaturgie embarrassante : l'ombre d'Antoine et des athlètes du désert égyptien plane sur cette première esquisse de l'homme de Dieu.

1, 8. Seconde raison : le retranchement volontaire des faits et gestes considérés comme accessoires. Le dessein artistique entre ici en jeu, et la recherche d'une concision et d'une densité sallustéennes. Idée inverse du cliché plus banal d'Athanase dans son introduction de la *Vie d'Antoine* : « Croyez bien que vous n'avez appris que les moindres de ses hauts faits...¹. » La précaution de Sulpice

1. ATHAN. *Vita Antonii*, praef. : « minima uos existimate audisse de maximis : quia non ambigo nec eos omnia potuisse cognoscere, cum et ego ... non aequalia sim eius meritis narraturus. »

est aussi une habileté : elle laisse entendre que la vie quotidienne de Martin ne fut point le tissu ininterrompu de merveilles que le lecteur pourrait s'imaginer. Cette valeur particulière du participe-adjectif substantivé *excellencia* ressort en effet d'un vers d'Ausone, où le poète bordelais dit son propos de « ne point traiter des faits exceptionnels, mais des faits quotidiens¹ ». Cet emploi ne se trouve d'ailleurs que chez trois écrivains d'Aquitaine à cheval sur la fin du iv^e et le début du v^e siècle : Ausone, Sulpice, et Prosper *Sur les Psaumes*².

Troisième raison : ne point lasser le lecteur par un ouvrage trop massif. Depuis que Callimaque avait écrit qu'« un gros livre est un grand fléau », les écrivains avaient de plus en plus ménagé la patience d'un public mondain et souvent frivole. La crainte du « fastidium » était depuis longtemps inculquée aux apprentis orateurs par des conseils identiques de Cicéron et Quintilien. Mais au temps de Sulpice, ce lieu commun trouve un regain d'actualité, par le rétrécissement de la culture et la multiplication des « manuels » condensés : « enchiridia », « breuiaria », « épitomés ». Et les biographes chrétiens eux-mêmes ne manquent pas de vanter d'abord aux lecteurs la « breuitas » de leurs ouvrages³.

1. AUSON. *ad Gratianum imperatorem* 419, 62 : « nec excellentia, sed cotidiana tractabo » (il s'agit des faits et gestes de l'empereur Gratien).

2. Chez Sulpice, on retrouve cet emploi une autre fois dans la *Vita* 19, 5 (au cours de réflexions analogues à celles-ci) : « satsique sit nos et in excellentibus non subtrahere ueritatem et in multis uitare fastidium » ; en dehors de ces deux emplois, Sulpice n'use du mot que deux autres fois, dans la *Chronique*, à l'intérieur du cliché « forma excellenti », tour à tour appliqué à Saul (1, 33, 1) et à Judith (2, 16, 3). On retrouve le neutre pluriel substantivé chez Prosper, *in ps.* 146, 5 : « uniuersa excellentia habent limites suos, ... Deus autem ... excedit uniuersa. »

3. Cette topique du « fastidium » est liée à celle de la « breuitas » : E. R. Curtius en a suivi la fortune, d'Isocrate au xiii^e siècle, dans son intéressante note sur *La concision, idéal de style*, dans *Littérature*

1, 9. L'introduction s'achève sur une invitation à la confiance du lecteur envers la véracité des faits rapportés. Cette triple adjuration gêne un peu par son caractère pressant d'injonction et par sa solennité concertée. Ultime ruse d'homme de lettres, un peu troublé par l'ampleur de ses propres stylisations, et défiant de leur réussite? Ou ferveur naïve du propagandiste, désireux de faire partager ses convictions? Peut-être les deux. Mais les évangélistes posaient leur témoignage avec une autre sérénité; avec plus de simplicité aussi. L'examen du détail permet d'ailleurs d'apercevoir dans ces protestations d'autres composantes. L'expression *fidem adhibere*, que l'on retrouvera deux autres fois dans la *Vita*, est une formule familière à la langue technique des juristes¹. Son emploi sous le calame de Sulpice, qui connaît bien cette langue et aime à s'en servir, est significatif de la gravité du ton sur lequel il veut qu'on l'entende. Elle confère à cette supplique la précision d'une déposition dans un procès: elle nous ramène ainsi tout à la fois aux perspectives « apologetiques » — au sens originel du mot —, et au sérieux

européenne et Moyen Age latin, trad. fr., Paris, 1956, p. 592 s. Chez les biographes chrétiens, cf. p. ex. Pontius; dans sa préface de la *Vita Cypriani*, il insiste sur son dessein d'être bref: « placuit summatim pauca conscribere. » Et Paulin de Milan déclare, avant de commencer le récit de sa *Vita Ambrosii*: « breuiter strictimque describam, ut lectoris animum ... breuitas ad legendum prouocet. » Si le thème est familier aux auteurs de biographies, il ne l'est pas moins, d'une manière plus générale, à un écrivain comme Jérôme: cf. références ap. W. STADE, *Hieronymus in prooemiis quid tractauerit...*, Diss. Rostock, 1925, ch. 4; Dom P. ANTIN, éd. HIER. *in Ionam* (SC 43, 1956), p. 15, n. 1 et 2; p. 51, n. 1. Cf. encore chez Isidore: J. FONTAINE, *Isidore de Séville*, t. 1, Paris, 1959, p. 296 et n. 4.

1. On retrouve « *fidem adhibere* » en 11, 2 et 23, 3. Pour les juristes, cf. PAP. *dig.* 17, 1, 7; VLP. *dig.* 48, 18, 1, pr. et *ib.* 23 (avec les compléments « *placitis* », « *quaestioni* »). La locution ne reparait que dans HYG., *grom.*, p. 109, 22 Lachmann (« *definitioni* »). Près de Sulpice, elle ne se trouve que chez AVG. *ciu.* 18, 10 (« *fabulosus figmentis* ») et AVSON. *Inuit. ad Paulum* 399, 1 (« *falsis poetis* »).

d'un témoin qui engage son honneur. Le couple d'allure cicéronienne *compertum et probatum* est en consonance avec cette intention: l'affaire a été instruite avec soin, et les preuves réunies et jugées suffisantes¹. Si Sulpice prononce et dicte son « *Pro Martino* », c'est qu'il est entièrement convaincu de la justesse de sa cause. On observera enfin que cette protestation d'authenticité n'était pas étrangère à l'auteur de la *Vie d'Antoine*. Athanase se déclarait en effet « doublement soucieux de la vérité »: les miracles rapportés à Antoine ne devaient éveiller la défiance du lecteur ni par leur excès ni par leur insuffisance². En regard de cette déclaration un peu ingénieuse, la triple affirmation de Sulpice apparaît finalement moins littéraire qu'il n'y paraît d'abord. Sa précision soulignée est celle d'une intervention à la barre. Elle se détache, à la fin de ce long prologue, comme une épigraphe en tête du récit proprement dit: c'est en quelque sorte le serment du témoin avant la déposition de son témoignage.

1. Le verbe « *comperio* » est employé seul, par Sulpice, lorsqu'il discute la valeur d'un témoignage: ainsi *chron.* 1, 28, 7; 1, 36, 3; 2, 4, 6; 2, 8, 2; mais l'actuelle alliance de mots ne se retrouve nulle part ailleurs dans son œuvre.

2. ATHAN. *Vita Antonii*, praef.: « utrobique curam ueritatis habens, ut neque plus aliquis audiens, miraculorum congestione non credat, nec rursus meritis eius inferiora cognoscens, non putet dignum esse miraculo pro tanti nominis uiro. »

II. « MILITIA MARTINI » : DE LA NAISSANCE A LA CONVERSION

(ch. 2 à 4)

2. Ce n'est point charger injustement Sulpice Sévère que de constater, d'entrée de jeu, devant quelles difficultés il s'est trouvé pour retracer les plus lointaines années de son héros. Quels témoins pouvaient encore le renseigner en 396 sur les premières années d'un vieillard de 80 ans¹, dont l'enfance et la jeunesse s'étaient déroulées le plus souvent loin de l'Aquitaine — et même de la Gaule —, au hasard des garnisons et du chassé-croisé des mouvements de troupes, au milieu d'événements dramatiques? Sulpice a trop insisté, et à plusieurs reprises, sur l'humilité de Martin et son peu de goût pour ce que nous appelons la publicité, pour que l'évêque de Tours ait été lui-même très enclin aux confidences. A fortiori sur cette période « militaire » de son existence qui attirait tant de méfiances, sinon parfois de si graves calomnies, même de la part de ses propres disciples². On ne saurait donc reprocher à

1. Martin étant né en 316-317, cf. *inf.* p. 432, n. 2.

2. Le texte fondamental est l'accusation portée contre Martin par son disciple Brice, *dial.* 3, 15, 4 : « Martinum uero et a principio, quod ipse diffiteri non posset, militiae actibus sorduisse », sur lequel commentaire de Babut (p. 117) et Jullian (*REA*, t. 25, 1923, p. 236). Sur la défiance générale des milieux ecclésiastiques — épiscopaux ou ascétiques — contre les anciens militaires, à cette époque et plus précisément au moment où Sévère écrit la *Vita*, cf. notre *Vérité et fiction*, p. 189-236 ; nous serons amenés à nous y référer souvent dans ces chapitres, où les données chronologiques sont particulièrement importantes ; cf. aussi *Introduction*, t. 1, p. 81 s.

Sulpice d'avoir procédé à la manière des biographes modernes, et d'avoir dissimulé les lacunes de son information sous les broderies d'une certaine topique où s'entre-lacent divers thèmes profanes et sacrés. L'important est d'en démêler la présence sans prétendre y réduire tout le tissu du récit. Car l'hypercritique ne serait finalement qu'une naïveté à l'envers.

Les années d'enfance et de jeunesse sont dominées, dans le récit de Sulpice, par le contrepoint d'un débat intérieur : entre la fidélité aux obligations du soldat et la vocation à la vie de perfection du chrétien, entre le monde et la retraite, entre César et Dieu. L'appel à la vie parfaite se fait entendre à Martin dans des circonstances beaucoup plus pittoresques et dramatiques qu'à Antoine. Car il ne s'agit point d'un adolescent modèle qui renonce au siècle en sortant d'une prédication, au lendemain de la mort de ses parents. La donnée martinienne offre à l'écrivain une richesse de stylisations possibles beaucoup plus grande. Elle permet à Sulpice de recourir à la gamme des thèmes littéraires antiques et chrétiens qui gravitent autour de la « militia » : thèmes moraux et philosophiques de la vie militante, thèmes bibliques et chrétiens du « service » de Dieu, thèmes martyrologiques sur le témoignage suprême du « soldat de Dieu ». Plus précisément encore, thèmes du « martyr militaire » célébré dans la poésie latine chrétienne contemporaine par Damase, Ambroise et Prudence. Contre les défiances des contemporains envers l'ancien soldat, Sulpice plaide apparemment sans difficultés une cause difficile. Il n'a qu'à puiser dans la richesse de ces thèmes divers pour montrer comment les débuts de Martin dans la vie n'ont pas été moins exemplaires que ceux d'Antoine.

La composition même porte l'indice de cette stylisation. La « militia Martini » s'organise en effet en un triptyque dont le panneau central est promis au plus riche avenir iconographique : c'est la « charité de saint Martin », qui

occupe le ch. 3. De part et d'autre, deux volets : le soldat exemplaire, entré au service contre son gré (ch. 2) ; le « martyr militaire », obtenant son congé de Julien après un affrontement dramatique (ch. 4).

1. De l'enfant au soldat de la garde

2, 1. Nouvel *igitur* initial : nouveau sallustianisme. Mais le reste de la phrase ne laisse pas de doute : Sulpice a voulu copier cette fiche d'état-civil sur celle d'Antoine, dans la version latine qu'Évagre avait donnée de la biographie écrite par Athanase¹.

Martinus est un surnom théophile dérivé de Mars. Il semble être devenu assez courant au iv^e siècle ; on l'y voit porté par des fonctionnaires de rangs divers, et même par deux évêques de la Gaule romaine dès la première partie du siècle². On ne saurait donc rien conclure de décisif du choix de ce nom. Mais il se pourrait que ce nom « martial » ait été particulièrement en honneur dans les milieux d'officiers auxquels appartenait le père de Martin.

1. Cp. ATHAN. *Vita Antonii* 1 : « Igitur Antonius nobilibus religiosusque parentibus Aegypti oriundus fuit. » Cette « attaque » de Sulpice fait très tôt école, cf. PAVL. MED. *Vita Ambrosii* 3 : « Igitur posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio natus est Ambrosius. » Mais cf. aussi le début du récit du miracle de Verceil dans HIER. *epist.* 1, 3 : « Igitur Vercellae ... »

2. *PW*, s. u., cite avant notre Martin un évêque de Vienne avant 314 et un évêque gaulois qui signe au Concile de Sardique en 343, après plusieurs fonctionnaires et officiers, surtout de basse époque (ainsi un vicaire de Bretagne en 353-354, attesté par *AMM.* 14, 5, 7). Sur la fréquence de ce nom à l'époque, cf. IIRO KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965, qui en a dénombré 120 exemplaires épigraphiques (dont 20 chrétiens). Il est piquant de le voir porté par un centurion (Diehl 735) et même par un « protector » (Diehl 532).

Celui-ci est probablement né au hasard d'une garnison de son père. *Sabaria*, aujourd'hui Szombathely en Hongrie, à une centaine de kilomètres au S.-S.-E. de Vienne, était en effet une place importante en arrière du « limes » danubien, à mi-chemin sur la route qui unissait Carnuntum, au nord, à Poetouio au sud-est. Elle commandait donc tout le coude que forme le Danube lorsqu'il tourne assez brusquement vers le sud à son entrée dans la Hongrie actuelle. Dans cette ville, colonie romaine depuis Claude, les Antonins avaient souvent résidé, et c'est là que Septime Sévère avait été proclamé empereur. La position géographique de ce centre administratif et religieux en faisait, du point de vue militaire, un point fort essentiel du « limes ». La graphie avec *b*, qui semble avoir été celle de Sulpice, est conforme à l'usage des sources écrites, par opposition à la graphie *Sauaria*, régulière dans les documents épigraphiques¹.

1. VULIČ, article *Sauaria* dans *PW*, 2. R., t. 3, 1920, c. 249-250 ; et H. LECLERCQ, dans l'art. *Pannonie* du *DACL*, t. 13, 1, 1937, c. 1055-1057. Mais cf. surtout A. MOCZY, art. *Pannonia* dans *PW*, t. suppl. 9, 1962, c. 750-758, pour le christianisme, et en particulier, pour les antiquités chrétiennes de Savaria, les c. 751, 2 ; 755, 53 ; 757, 22, et Z. KADAR et L. BALLA, *Savaria*, Budapest, 1958 (petit guide illustré des antiquités païennes et chrétiennes ; bonnes photographies ; mais texte en hongrois). Les fouilles de 1938 à 1941 ont permis de dégager à Szombathely une basilique paléo-chrétienne à mosaïques de haute époque, qui est peut-être celle de saint Quirin : cf. publication avec photographies d'Istvan Paulovics dans *Acta Savariensia*, fasc. 1, 1943. Dans le quartier (hors les murs) de Saint-Martin (Szent Márton), près du cimetière paléo-chrétien du iv^e s., qui a procuré de très belles inscriptions, la chapelle Saint-Martin, dans l'église paroissiale, où l'on situe traditionnellement le lieu de naissance de Martin, a fait l'objet de fouilles qui ont révélé dans ses soubassements des murs d'époque romaine : cf. le fasc. 4, 1954, des *Acta Savariensia*. Sur Sabaria au iv^e s., cf. L. BALLA, *Sauaria inualida*, *Bemerkungen zur Geschichte der Städte in Pannonien unter Valentinian I*, dans *Acta Univ. Debrec. de L. Kossuth nomine*, Ser. hist., t. 2, 1963, p. 35-47.

L'importance militaire de la ville est un indice qui invite à conjecturer une pénétration ancienne du christianisme à Sabaria. C'est d'ailleurs dans cette ville que, cinq ans au moins avant la naissance de Martin, fut martyrisé l'évêque Quirinus de Siscia¹. Mais, même en admettant que Martin ait passé à Sabaria une partie de son enfance, il est peu probable que ce fils de païens ait déjà pu y entrer en contact avec le christianisme.

L'antithèse sur laquelle est construite cette première phrase du récit biographique oppose d'ailleurs l'éducation de Martin à Pavie à sa naissance en 316-317 à Sabaria ; cela semble indiquer un séjour relativement bref dans la première ville². En l'absence de toute donnée sur les parents de Martin aussi bien que sur la carrière militaire de son père, on se trouve réduit à conjecturer les raisons pour lesquelles l'enfant, né en Pannonie, fut élevé en Cisalpine. Attaches familiales à Pavie ? Changement de garnison du père de famille ? En ces années troublées qui correspondent aux diverses phases de la lutte entre Constantin et Licinius, il est bien difficile de se représenter comment les vicissitudes de la grande histoire ont pu déterminer

1. Dans le Martyrologe hiéronymien, on lit au 4 Juin : « in Sabaria ciuitate Pannoniae Quirini » ; cf. commentaire dans H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933², p. 257 s. Sur les origines chrétiennes de Sabaria, cf. le travail classique de J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris, 1918, p. 258 s. Sur Quirinus, dont le martyre aurait eu lieu en 310, cf. PRVD. *perist.* 7, et l'introduction de M. LAVARENNE dans son éd. de Prudence, t. 4, Paris, 1951, p. 101-102, mais aussi HIER. *chron.* a. 308. Inscriptions chrétiennes de Sabaria : cf. art. *Pannonie* du *DACL*, cité n. préc.

2. Quant à la date de naissance de Martin, déduite de son décès en 397 dans sa 81^e année (selon Grégoire de Tours, *Franc.* 1, 48), nous la considérons comme une « donnée absolue » de la biographie martinienne : pour le détail de la démonstration de cette « chronologie longue », cf. notre étude sur *Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini*, dans *Studia Anselmiana*, t. 46, 1961, en particulier p. 193 s.

la famille d'un officier romain à ce changement de domicile. On se bornera donc à rappeler que les années 322-324 ont été particulièrement critiques sur le Danube et dans les Balkans : invasion sarmate de la Pannonie en 322, suivie des victoires de Constantin sur le « limes » du Danube, puis de son intervention en Thrace et de la guerre civile décisive entre les deux empereurs¹. Il se pourrait que les premiers de ces événements aient déterminé le tribun à « replier » les siens en Cisalpine, en choisissant Pavie pour des raisons d'ordre privé qui nous échapperont toujours².

Le séjour de Martin à Pavie pose à nouveau le problème que nous avons conjecturalement écarté à propos de Sabaria : celui de ses premiers contacts avec le christianisme. Là encore, on se heurte à un « non liquet ». Car s'il n'est pas impossible que Syrus, le premier évêque de cette ville, ait vécu dans la première partie du iv^e siècle, on incline à le placer plutôt dans la seconde moitié de ce siècle. Et le premier pasteur que nous connaissions avec précision pour cette ville est Eventius, participant du concile d'Aquilée en 381 : celui dont Ambroise vient à Pavie élire le successeur en 397³. Mais ce fait, pas plus que l'absence d'inscriptions chrétiennes datées avant le

1. Cf. E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, éd. fr. par J. R. PALANQUE, t. 1, 1, Paris, 1959, p. 104 ; M. BESNIER, dans Coll. Glotz, *Histoire romaine*, t. 4, 1, Paris, 1937, p. 375 ; A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire*, t. 1, Oxford, 1964, p. 82-83.

2. J. ZEILLER, *op. cit.*, *ib.*, suppose « des attaches familiales dans la région milanaise ». Ce n'est pas impossible, mais c'est une pure conjecture.

3. Art. *Pavie* dans le *DACL*, t. 13, 2, 1938, c. 2756 s. Fr. LANZONI, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*, Roma, 1923 (*Studi e Testi*, 35), p. 568-571 sur Ticinum, se borne à signaler, avant l'Eventius Ticinensis qui signe au Concile d'Aquilée de 381, que les deux seuls noms de Syrus et Pompeius figurent sur la liste épiscopale avant lui : les origines de l'évêché de Pavie dateraient donc de la moitié du iv^e s. environ. Pas d'inscr. chrétiennes avant le v^e s. ; selon Lanzoni, les

v^e siècle, ne saurait prévaloir contre l'existence probable d'une communauté chrétienne dans cette ville plusieurs dizaines d'années avant l'existence d'un évêché particulier.

Faut-il faire un sort au caractère éventuellement expressif de la situation de Pavie *intra Italiam*? Sulpice insiste-t-il ainsi sur la romanité de son héros, pour couper court à tout soupçon de sang barbare dans les veines de ce fils de militaire, né dans une lointaine place des provinces danubiennes? Il ne le semble pas. Car la proposition *intra* devient d'un emploi courant, à époque tardive, avec un sens affaibli qui ne permet plus guère de la distinguer d'un *in* classique¹. Si expressivité il y a, elle est donc plus simple et d'ordre purement stylistique. Sulpice s'est proposé seulement de briser la symétrie avec l'apposition à *Sabaria*, et de déférer ainsi à une exigence sallustéenne de dissymétrie entre les deux membres correspondants d'une antithèse.

La seule indication qui nous soit donnée sur le rang social de la famille de Martin n'est qu'apparemment précise. Faut-il prendre en effet à la lettre la litote *non*

martyrs de la cité et du diocèse sont obscurs. Mais l'apparition de l'évêché suppose la constitution antérieure d'une communauté chrétienne. K. A. FINK, art. *Pavia* du *LThK*, t. 8, 1936, c. 53, affirme pourtant, non sans témérité, qu'il y avait « sûrement vers 326-327 une communauté chrétienne aux catéchumènes de laquelle Martin appartient dans son enfance à l'âge de 10 ans », ce qui revient à utiliser sans assez de précautions l'unique témoignage de notre texte. Son successeur, D. GIRGENSOHN, *ib.*, *LThK*², t. 8, 1963, p. 236, a prudemment supprimé toute allusion à Martin.

1. *TLL*, s. u. *intra*, III, « notione terminationis debilitata, sic et pro locatio »; suivent de nombreux exemples tardifs, du Pseudo-Aurelius Victor à Prosper et d'Hilaire à Paulin de Milan. Chez Sulpice même, il y a hésitation entre le sens classique fort et ce sens faible, qui semble avoir sa préférence devant un nom propre de région; cp. en effet les emplois du mot dans la *Vita*, en dehors d'ici: sens fort dans « *intra domesticos parietes* » (ded. 1), « *intra Aquileiae muros* » (20, 9), « *intra monasterium* » (22, 3); mais sens faible dans « *intra Gallias* » (4, 1 et 6, 4), « *intra Illyricum* » (6, 4).

infimis et en conclure que « ce devait être une famille de bourgeoisie provinciale¹ »? Cette expression semble tout à fait isolée en latin avec ce superlatif². Et l'on comprend d'autre part que, face au mépris dont la scène de l'élection de Tours montre Martin accablé par ses confrères eux-mêmes, Sulpice ait tenu à insister sur l'honorabilité de son extraction. Mais il convient de revenir ici à la phrase parallèle de la *Vie d'Antoine*, « *nobilibus religiosisque parentibus Aegypti oriundus*³ ». Elle est le modèle à partir duquel Sulpice a construit la sienne, en essayant de concilier la vérité avec son propre désir de hausser l'Antoine de l'Occident au niveau social de son prédécesseur. Si Martin était issu d'une grande famille, Sulpice se fût empressé de le dire. Au contraire, la curieuse litote à laquelle il a recouru trahit à la fois une volonté d'emphase et une gêne. C'est bien pourquoi il la complète par un large complément, où se reflète d'ailleurs la même ambiguïté.

Quelque trente années avant la publication de la *Notitia dignitatum omnium tam civilium quam militarium*, l'emploi d'un mot comme *dignitas* ne va pas sans une solennité certaine. Mais il est immédiatement corrigé, et comme affecté d'une signe négatif par le déterminatif *saecularis*. En effet, une dizaine d'années avant notre texte, Ambroise affirmait, dans son commentaire sur l'*Évangile de Luc*, que « toute dignité de ce monde est soumise à la puissance diabolique⁴ ». Sans aller jusqu'à ce dualisme, il est certain que le présent usage du mot ne va

1. Avec Zeiller, *op. cit.* (sup., p. 432, n. 1).

2. Le *TLL*, s. u., n'en donne aucun exemple.

3. ATHAN. *Vita Antonii* 1.

4. Avec une « *iunctura uerborum* » analogue à celle de notre texte; cf. AMBR. *in Luc.* 4, 28 : « *quod omnis dignitas saecularis diabolicae subiaceat saeculari, ad usum fragilis et inanis ad fructum.* » Affirmation nuancée par la suite du texte, qui distingue « l'institution des pouvoirs », bonne et de source divine, de « l'ambition du pouvoir »,

pas sans résonances péjoratives. Son sens se définit en effet ici par rapport aux trois emplois du substantif et de l'adjectif dans la préface : il s'agit bien du « monde » au sens évangélique, avec sa valeur ambiguë et souvent pécheresse, du monde qui a reçu le salut de la prédication apostolique (déd., 4) mais aussi du monde à la vaine gloire (1,1), destinée à périr avec lui (1, 3). Ainsi, dans le moment même où Sulpice va souligner la relative dignité sociale de la famille de Martin, il récuse doublement l'importance de ces détails temporels, et comme tels éphémères. Non seulement le rang social n'est qu'un détail « mondain », sans consistance auprès des valeurs éternelles de la « vraie sagesse » ; mais, en l'occurrence, cette précarité est encore aggravée par le fait que les parents de Martin étaient païens. Double infériorité pour Martin : double avantage marqué par Antoine ! Au « nobilibus religiosisque » sereinement noté par Athanase, Sulpice ne peut répondre que par une litote et une antithèse contournées, en appréciant « sub specie aeternitatis » la relative modestie de leur rang social.

2, 2. L'esquisse sommaire qu'il trace ensuite de la carrière militaire du père de Martin ne dément pas cette interprétation. Officiers supérieurs dans les légions de l'époque républicaine, les tribuns militaires ont sans doute été recrutés, sous le Haut Empire, parmi les fils de famille qui commençaient une carrière sénatoriale ou équestre. Mais peu à peu, ce recrutement s'est beaucoup plus largement ouvert à des catégories sociales plus modestes : affranchis, pérégrins, employés subalternes, noblesse des municipes, enfin — comme Sulpice l'assure ici pour le

qui, elle, est mauvaise. Mais quoi qu'il en soit de la pensée d'Ambroise, il ne fait pas de doute que, dans les perspectives de l'ascétisme monastique contemporain, tout ce qui est du « siècle » ou du « monde » en vient « à signifier ce monde païen que les moines avaient en abomination » : cf. L. Th. A. LORÉ, *Spiritual terminology ...*, p. 61.

père de Martin — simples soldats. En même temps, le titre s'était étendu à tous les chefs de corps de l'armée active, fût-ce d'un simple détachement¹. Le fait que le fils ait servi dans les « scholae » invite à conjecturer avec une certaine vraisemblance que le père de Martin reçut comme bâton de maréchal le commandement d'un corps de cavalerie de la garde impériale. Mais cela même ne serait pas en contradiction avec l'hypothèse d'origines modestes. Les princes de la dynastie valentinienne connaîtraient des carrières d'officiers montés du rang qui ressemblent fort à celle du père de Martin. Et l'on pourrait appliquer directement à ce dernier ce qu'un historien a dit de Valentinien I^{er} et de Valens : « originaires de Pannonie, ils étaient les fils d'un brave homme, obscur à tous points de vue... qui, sorti du rang, était parvenu à de hautes situations militaires². » Ce raccourci de la carrière militaire du père de Martin, Sulpice l'a voulu éclatant comme une « sententia » de jadis, pour souligner la valeur du soldat. Il rehausse ainsi la dignité des origines de son héros, en même temps qu'il amorce son entreprise de justification de la « militia Martini », qui va se développer dans ces premiers chapitres. Pour donner à sa phrase la grandeur d'un pastiche de l'antique, Sulpice a recouru à une corrélation familière à Salluste : *primum*

1. Sur l'évolution de la valeur de « tribunus », cf. Th. MOMMSEN, *Das römische Heerwesen seit Diocletian*, dans *Hermes*, t. 24, 1889, p. 268 ; A. VON DOMASZEWSKI, *Die Rangordnung des römischen Herres*, dans les *Bonner Jahrbücher*, t. 117, 1908, ne concerne que les trois premiers siècles ; pour le Bas Empire, R. GROSSE, *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung*, Berlin, 1920, p. 145-150, ou, plus simplement E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, éd. fr., t. 1, 1, Paris, 1959, p. 56-57, et A. H. JONES, *The Later Roman Empire*, t. 2, Oxford, 1964, p. 640.

2. E. STEIN, *ib.*, p. 172. Valentinien et Martin étaient presque du même âge : le futur empereur, né en 321, avait à peine cinq ans de moins que le futur évêque de Tours né en 316-317, cf. *sup.*, p. 432 et n. 2.

(ou *primo*)... *post*¹. Mais il lui a donné une force originale en groupant les deux éléments au centre de la phrase, entre les deux substantifs attributs distribués aux extrémités du chiasme.

La carrière militaire de Martin est moins exemplairement schématisée. Une chronologie sommaire devient possible, dès cette première esquisse en une phrase². Le contexte permet d'en préciser encore les données : entrée au service armé, promotion dans les escadrons de la garde sous deux empereurs successifs. *Militia armata* est une formule officielle par laquelle le service militaire est alors usuellement désigné dans la langue du droit³. La technicité de l'emploi de *sequi* n'est pas moindre, puisque cette construction se retrouve exactement sous la plume d'un spécialiste de l'art militaire contemporain de Sulpice : au premier livre de l'*Epitoma rei militaris* de Végèce⁴. L'indication de l'*adulescentia* pourra sembler vague. En fait, elle est déjà d'une précision relative si l'on se rappelle

1. SALL. *Iug.* 14, 11 : « primum regnum eius sceleris sui praedam fecit ; post, ubi me eisdem dolis nequit capere ... » ; même tic stylistique, mais sous la forme « primo ... post » dans *Iug.* 53, 1 et *Catil.* 10, 6 ; 24, 3 ; 47, 1.

2. Sur cette chronologie, cf. notre étude *Vérité et fiction...*, p. 205 s.

3. Cf. commentaire de l'expression dans notre passage par C. JULLIAN, dans *REA*, t. 12, 1910, p. 262, n. 3, qui remarque à ce propos l'exactitude technique de la langue de Sulpice. A ses références à l'usage du terme dans le Code Théodosien, on joindra la distinction de Végèce citée *inf.* L'inversion de l'adjectif a valeur, ici, de relief d'antithèse (par opposition à la milice « non armée » des fonctionnaires).

4. VEG. *mil.* 1, 5 : « Sed tunc erat amplior multitudo et plures militiam sequebantur armatam ; necdum enim ciuilis pars florentiorem abducebat iuuentutem. » La seconde partie de la phrase désigne les fonctionnaires civils, qui servent effectivement dans ce que l'on appelle proprement la « militia officialium » ou « militia togata », mais aussi, parfois, par le simple nom équivoque de « militia » : ainsi Prudence, qui semble ne jamais avoir exercé de fonctions militaires, rappelle qu'il fut par la piété du prince « militiae gradu euectum » (*cath. praef.* 19-20).

que les anciens plaçaient l'adolescence entre 14 et 28 ou entre 15 et 30 ans¹. La notation est donc cohérente avec la précision ultérieure d'une entrée au service à l'âge de 15 ans (ch. 1, 5).

C'est sous l'empereur Constance (le terme de *rex*, par une sorte de choc en retour de l'application de βασιλεύς à l'empereur dans la partie hellénophone de l'Empire, n'a plus rien de péjoratif à notre époque), que Martin est passé des troupes régulières dans le corps d'élite que constituait la garde impériale montée. Pour fixer avec exactitude la chronologie relative de cette promotion, il faudrait savoir si ce passage dans les *scholae* s'est effectué en Orient ou en Occident. Car si le règne de Constance commence en 337 dans la partie orientale de l'Empire, il ne s'étend à la partie occidentale qu'après la défaite et la mort de Magnence en 353. La poursuite de ce service sous les ordres du César Julien permet peut-être de dégager un indice de probabilité. Ce service a été très bref : entre l'élévation de Julien à la dignité de César à Milan en 355, et la démission présentée par Martin dans la région de Worms en 356 (cf. *infra*, ch. 4). Constance n'a pu affecter à la garde personnelle du jeune César que des troupes particulièrement sûres, dont le dévouement lui fût connu depuis de longues années, et non point d'anciens gardes de Magnence ou même de son frère Constant. Il est donc vraisemblable que Martin était depuis assez longtemps dans les *scholae* de Constance II, et qu'il y était entré en Orient après 337². Bien sûr, il reste la fameuse scène

1. Pour la première datation, cf. ISID. *orig.* 11, 2, 4 ; pour la seconde, elle remonte à Varron à travers CENS. *De die natali* 14. Il faut en tout cas distinguer cette première phase du service de Martin, de sa promotion ultérieure sous Constance et Julien, comme j'ai essayé de le montrer dans *Vérité et fiction*, p. 204, après É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, Paris, 1947, p. 204.

2. Dans cette hypothèse, il ne serait pas impossible de conjecturer

d'Amiens ; elle n'a pu se dérouler dans l'année mouvementée où Martin fut aux ordres de Julien. Car le César opère alors dans l'Est de la Gaule et aux confins des Germanies, et il ne se portera dans le Nord des Gaules que lors de la campagne de 358, c'est-à-dire à un moment où Martin aura quitté l'armée depuis près de deux ans. Mais la scène d'Amiens a très bien pu se produire dans les débuts de son service armé. Deux faits sont favorables à cette interprétation. D'abord, malgré l'obstination d'un millénaire d'iconographie, rien, dans le récit de la scène, ne laisse entendre que Martin y ait été à cheval. Ensuite, ce récit précède immédiatement celui de son baptême et lui est explicitement lié ; or la précision chronologique qui place ce baptême à 18 ans est l'une des moins suspectes parmi les jalons de la « carrière spirituelle » de Martin pendant ces premières années¹. Rien ne s'oppose donc à ce que Martin soit entré assez tôt — après 337, soit à 21 ans au plus tôt — dans les *scholae* impériales de Constance. La date de son enrôlement est aussi, on le verra, favorable à une telle interprétation.

Dès cette esquisse, Sulpice s'est complu à mettre en valeur la promotion la plus brillante de la carrière militaire de Martin ; il l'a soulignée par le relief d'inversion du déterminatif *scholares*. Avec les « comitatenses » qui escortaient l'empereur, les « palatini » qui étaient une sorte

que, dès ce moment, Martin a pu connaître directement le monachisme en Orient, comme l'a ingénieusement proposé Willy SCHATZ, *Studien zur Geschichte...*, Diss. Freiburg i. Br., 1957, p. 285. Pourtant, si oriental qu'apparaisse encore le monachisme martinien (cf. *Vita* 10), il reste que ce contact précoce demeure une pure conjecture liée aux conséquences de la « chronologie longue », adoptée également par Willy Schatz (sur l'ouvrage de Schatz, cf. *inf.*, p. 666, n. 2).

1. Cf. *Vérité et fiction*, p. 221, et le commentaire de ce ch. 3, 5 : *inf.*, ad loc.

de « garde impériale » au sens napoléonien¹, les *scholares*, cavalerie d'élite, surtout, mais non exclusivement, recrutée parmi les Germains, appartenaient aux troupes de cavalerie à la disposition personnelle de l'empereur. Ces « alae », — fortes d'abord de 1000, puis de 500 hommes —, des « *scholae palatinae* », étaient une création de Constantin. Garde personnelle de l'empereur, à la cour comme sur le champ de bataille elle suivait partout sa personne. C'est un détail qui donne une forte vraisemblance à la possibilité d'un entretien personnel entre Martin et Julien, à la veille du congé de Worms.

Mais le caractère brillant de cette carrière ne suffirait pas à écarter les préventions que nourrissent alors également les milieux ascétiques et bon nombre de membres de la hiérarchie ecclésiastique, à commencer par le pape Sirice, contre le métier militaire comme tel². D'où la double thèse de ce chapitre : Martin est entré au service contre son gré ; une fois soldat, il s'est comporté sous les armes en chrétien exemplaire.

Non content d'exposer les faits et le rôle contestable du père de Martin dans l'enrôlement de son fils, Sulpice s'efforce de montrer que le désir de la vie chrétienne parfaite remonte chez Martin aux premières années de sa vie. C'est le thème de la sainte enfance, qui deviendra traditionnel dans l'hagiographie. Avant d'en examiner l'exactitude historique, il importe d'en marquer ici la double ascendance littéraire.

Dans les perspectives de la biographie antique, il correspond aux récits légendaires traditionnels, qui

1. Selon la comparaison d'E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, éd. fr., t. 1, 1, Paris, 1959, p. 123. Pour les *scholae*, cf. aussi, dans PW, O. SECK, *Scholae palatinae*, 2. R., t. 2, 1, 1921, c. 621 s. ; Th. MOMMSEN, dans *Hermes*, t. 24, 1889, p. 221 s. ; C. JULLIAN, dans *REA*, t. 12, 1910, p. 268 ; bibliographie, mise à jour par J. R. PALANQUE, d'E. STEIN, *ad loc.* ; enfin, H. A. M. JONES, p. 613 s.

2. Cf. références données *sup.*, p. 428, n. 2.

s'efforçaient de retrouver dans l'enfance des grands hommes les signes prédestinés de leur avenir exceptionnel¹. L'ingéniosité de Sulpice consiste à en avoir éliminé ici tout élément merveilleux. Pour percevoir cette discrétion, il n'est que de comparer le présent chapitre avec celui que Paulin de Milan consacra bientôt à l'enfance d'Ambroise : le diacre milanais n'hésitera pas à prêter à son héros ce « miracle des abeilles » dont les Grecs avaient déjà fait un présage surnaturel du génie de Platon, et dont l'hagiographie chrétienne devait faire un long usage, d'Isidore de Séville à saint Pierre Nolasque².

Les biographes chrétiens se sont d'autant plus volontiers emparés de ces lieux communs sur les enfances d'exception qu'ils en trouvaient la justification dans la tradition biblique. Le thème de la prédestination divine des ministres sacrés est particulièrement net dans l'Ancien Testament à propos des prophètes « appelés dès le sein maternel »³. Cette double tradition se trouvait encore accentuée à

1. Les merveilles de la naissance et de l'enfance font partie des faits biographiques typiques de l'« homme divin » : cf. L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ, *Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, t. 1, Wien, 1935, p. 30 s. Bon exemple dans les prodiges qui, à en croire Philostrate, auraient accompagné la naissance d'Apollonios de Tyane. Cf. aussi les fantaisies des apocryphes dans les « Évangiles de l'enfance » de Jésus. C'est un des thèmes légendaires de « l'élection » : étude de cette topique, illustrée de nombreux exemples antiques et médiévaux, dans H. GÜNTER, *Psychologie de la légende*, trad. fr., Paris, 1954, p. 94 s.

2. PAVL. MED. *Vita Ambrosii* 3 : « cum dormiret aperto ore, subito examen apum adueniens faciem eius atque ora compleuit ... » ; cf. le riche commentaire *ad loc.* de l'éd. Pellegrino (Roma, 1961), p. 59, n. 5.

3. Cf. p. ex. le célèbre verset sur la vocation d'Isaïe, 49, 1 : « Dominus ab utero uocauit me » ; de même *Ier.* 1, 5. Le thème tend à devenir un lieu commun de la biographie chrétienne naissante : cf. p. ex. dans la courte biographie ascétique d'Asella, qui remplit la lettre 24 de Jérôme, le passage suivant (24, 2) : « Praetermitto quod in matris utero benedicitur ei antequam nascatur ... »

l'époque de Sulpice par le succès d'un lieu commun dont E. R. Curtius a montré la présence dans les textes les plus divers de la fin de l'Antiquité : celui qu'il a appelé « le topos du puer-senex ». Parmi les textes qu'il cite, retenons particulièrement, pour notre propos, ceux qui appartiennent à la littérature monastique orientale du iv^e siècle. Comme on l'avait dit de Macaire, mort six ans seulement avant Martin, Sulpice a voulu que l'Antoine de l'Occident pût, lui aussi, être digne du titre de παιδαριούγερον que l'on avait donné à Macaire dès sa jeunesse¹.

L'incertitude des notations chronologiques qui ouvrent ce rappel n'est pas faite pour rassurer le lecteur sur l'historicité de ces propos édifiants. L'emploi de *ferè* à cette place est classique dans les compléments de temps, mais généralement derrière un adjectif ordinal précis². Si ces rapprochements ne permettent pas d'accorder une bien grande expressivité à la disjonction du complément de temps *primis annis*, ils attirent du moins l'attention sur le caractère vague de la datation. La phrase est très emphatique : trois déterminatifs solennels, en position de relief d'inversion (avec disjonction pour deux d'entre eux), un ample groupe sujet périphrastique, une alliance finale entre un verbe fortement imagé et un nom abstrait.

L'*infantia* ne saurait avoir ici la valeur technique correspondant à ce que nous appelons le premier âge, opposé à la « pueritia » et à l'« adulescentia »³, puisque le nom de *puer*

1. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. fr., Paris, 1956, p. 124. On notera que le thème ne se trouve pas moins dans la littérature profane contemporaine : Claudien l'utilise pour montrer la sagesse précoce des hauts personnages dont il fait le panégyrique ; cf. l'ensemble des références rassemblées par E. R. CURTIUS sur « l'enfant et le vieillard », p. 122-126.

2. Ainsi CÍC. *Pis.* 6, 13 : « quinta fere hora » ; ou *rep.* 1, fgm. 3 : « sescentos fere annos ».

3. Sur la valeur technique précise du mot, cf. p. ex. ISID. *orig.* 11, 2, 2 : « Prima aetas infantia est pueri nascentis ad lucem, quae porrigitur in septem annis. Secunda aetas pueritia ... » Pour d'autres

fait jeu avec cet abstrait, d'une manière qui ne facilite pas la traduction de cette redondance. La *sacra infantia* est évidemment destinée à profiler derrière le petit Martin la sainte enfance des élus de Dieu : il importe à Sévère de transformer au départ son héros en un nouvel Éliacin.

L'alliance *spirare seruitutem* est d'une grande hardiesse. Pour en trouver l'équivalent, il faut remonter aux emplois de la poésie classique qui joignent à ce verbe un complément abstrait pour exprimer la manifestation par le sujet d'un état intérieur intense ; l'alliance de mots la plus voisine de celle de Sulpice se trouve dans un texte de Tite-Live¹. Le mot de *seruitus* ne désigne pas ici les actes concrets du culte, mais le culte intérieur que rend celui qui mène la vie parfaite ; il a pris au temps de Sulpice la valeur d'un terme technique de l'ascétisme². Il semble avoir été choisi ici pour introduire le thème du partage entre le service de Dieu et celui de César. Dès l'abord, l'accent est mis ainsi sur le caractère *militant* qui caractérisera tout au long de sa vie la spiritualité de Martin enfin devenu soldat du Christ.

2, 3. Sur la première étape de l'itinéraire spirituel de Martin, il est moins difficile de porter un jugement littéraire qu'un verdict d'authenticité. Certes, il n'est pas invraisem-

textes, cf. G. HOEHN, *Die Einteilungsarten der Lebens- und Weltalter bei Griechen und Römern*, Würzburg, 1912. « Pueritia » ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'œuvre de Sulpice.

1. « Spirare » se retrouve seulement, chez Sévère, avec un emploi intransitif au sens concret (souffle des vents) dans *dial.* 1, 3, 4. On trouve l'emploi transitif, en poésie classique, devant « bellum », « quietem », « amores ». Comparer surtout Liv. 3, 46, 2 : « inquietum hominem et tribunatum spirantem... »

2. C'est le thème et le vocabulaire du « studium seruitutis in Dei opere » propres à la spiritualité ascétique du monachisme latin primitif : cf. L. Th. A. LOMÉ, *Spiritual terminology*, p. 78 s. Il faut les relier à la série des emplois de « seruus » et « seruire » pour désigner les ascètes et le mode de vie ascétique : *ib.* p. 87 s.

blable que Martin ait pu confier un jour à Sulpice le souvenir d'une escapade d'enfance qui l'ait amené à assister à une cérémonie dans l'église de la communauté chrétienne de Pavie ; peut-être même lors d'une réunion liturgique spécialement destinée aux catéchumènes. De là à supposer chez un petit païen de dix ans une véritable « fuite » dans un lieu saint, puis le désir et l'audace de demander son admission au catéchuménat, il y a une certaine marge¹. Tout se passe comme si Sulpice l'avait franchie en cristallisant, autour d'une donnée vague et peut-être authentique, un certain nombre de souvenirs et d'usages tirés de son expérience chrétienne. L'héroïcité des enfants martyrs était à la mode dans la chrétienté romaine de la fin du iv^e siècle. Tarcisius et Agnès venaient d'être célébrés dans les inscriptions versifiées de Damase. Eulalie de Mérida, s'enfuyant de chez elle — comme Martin dans notre texte, mais pour courir au martyre avec l'intrépidité de ses douze ans — devait l'être bientôt dans une hymne célèbre de Prudence². La fuite de Martin est une préfiguration de sa fuite du siècle à l'âge adulte ; l'image du « refuge » s'appuie sur la réalité contemporaine du droit d'asile dans les sanctuaires, mais elle reflète aussi le geste des

1. Sans doute les petits enfants étaient-ils admis au catéchuménat à cette époque, comme le montrent les allusions autobiographiques d'Avv. *conf.* 1, 11, 17, et les commentaires *ad loc.* dans l'édition de la BA, t. 13, 1962, p. 114 et 303. Mais il s'agit du fils d'une chrétienne, tout naturellement conduit et introduit dans les assemblées chrétiennes par sa mère. Le cas de Martin est fort différent.

2. Le développement du culte de ces jeunes martyrs a certainement été favorisé et développé par l'œuvre de Damase et de Prudence. Mais il a commencé dès le lendemain de la dernière grande persécution et de la paix de l'Église. Il n'est donc pas impossible que le jeune Martin ait effectivement entendu parler de la sainteté héroïque de certains enfants chrétiens pendant la persécution de Dioclétien, avant que la popularité de ces mêmes saints n'incite un jour son biographe à mettre ainsi en valeur la précocité spirituelle de son héros.

personnages de l'Ancien Testament qui se « réfugiaient » dans le Temple ou auprès de Dieu¹.

Mais, au temps même de Sulpice, et dans les milieux gagnés par l'ascétisme auxquels il appartient, la coutume semble s'être répandue, d'une consécration à Dieu de jeunes oblats de dix ans. Jérôme raconte en effet que la petite Romaine Asella avait à peine dix ans accomplis lorsqu'elle fut « consacrée par l'honneur de la béatitude future² ». Il est donc possible que Sulpice ait ici précisé jusque dans sa chronologie un souvenir d'enfance de Martin, afin de montrer en lui tout à la fois le successeur des enfants prophètes d'Israël et des enfants martyrs célébrés par la poésie chrétienne, mais aussi l'un des premiers exemples de ces enfants consacrés à Dieu dès leur jeune âge³.

2, 4. Le thème de la vocation précoce est développé plus indiscrètement dans la seconde étape de l'itinéraire spirituel de Martin. Sulpice prévient, et par là même aggrave, les réticences de son lecteur, en soulignant d'emblée le caractère « extraordinaire » de cette précocité⁴. Comment

1. Sur le temple lieu d'asile, cf. 3 *reg.* 2, 28-31 et 1 *Macc.* 10, 43. Pour des emplois approchant de « confugere » dans la Vulgate, cf. *Esth.* 14, 1 : « Esther regina confugit ad Dominum » ; *Ruth* 2, 12 : « Deo Israel sub cuius confugite alas. » On peut songer aussi à la tranquille audace de Jésus conversant dans le Temple avec les docteurs.

2. *HIER. epist.* 24, 2 : « uix annum decimum aetatis excedens, honore futurae beatitudinis consecratur » ; examen de ce passage dans *Vérité et fiction*, p. 224.

3. La valeur de perfection du chiffre 10, dans l'ordre mathématique pour la tradition antique et dans l'ordre spirituel pour la tradition arithmologique biblique, a pu contribuer aussi au choix de ce chiffre particulièrement symbolique : cf. *Vérité et fiction*, *ib.*

4. « Mirum in modum » est une locution qui appartenait originellement à la langue familière : cf. J. B. HOFMANN, *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg, 1951³, p. 78 (la locution plus usuelle et soutenue était « miris modis » : cf. E. LÖRSTEDT, *Synactica*, Lund, 1942², p. 60 s.)

se représente-t-il les premières manifestations de cette vocation monastique — quelque peu anachronique, il faut l'avouer —¹? D'une manière aussi elliptique que vague, mais en faisant appel à une terminologie ascétique familière à ses contemporains. Celle-ci présente le double avantage de parler directement à la conscience religieuse de ses lecteurs, surtout de ceux qui appartiennent aux cercles ascétiques, et de montrer dans le jeune Martin un modèle déjà accompli de l'idéal de perfection qu'aspirent à atteindre les contemporains de Sulpice. Car la notion de conversion n'a plus alors le sens courant qui était le sien dans le monde pré-constantinien, ou plutôt pré-monastique ; mais il est devenu « un véritable terme technique pour désigner une conversion à la vie

Au temps de Sulpice, ce premier tour est devenu usuel en latin chrétien, cf. p. ex. *HIER. epist.* 1, 10, 3, t. 1, p. 7, 11 Labourt (à propos du brusque retournement des sentiments de l'assistance au cours d'une exécution) : « et mirum in modum uoluntate mutata ». Ce tour, inconnu de la *Chronique*, revient comme un tic stylistique devant divers exploits de Martin dans la *Vita* : le concours inoui de peuple qui le porte à l'épiscopat (9, 2), l'entretien de Martin avec une ombre invisible (11, 5), la procession païenne pétrifiée par un signe de croix (12, 3), le feu d'un incendie qui change de direction (14, 2), la joie de l'empereur devant l'acceptation inattendue de Martin (20, 3).

1. La première venue d'Athanase en Occident date de 335, et la consécration d'Asella à la vie ascétique ne date que de 344 environ, puisque Jérôme lui donne la cinquantaine dans son *epist.* 24 (§ 4) écrite en 384. On considère comme l'une des premières manifestations de l'implantation de la spiritualité monastique en Cisalpine la vie communautaire inaugurée par Eusèbe avec son clergé à Verceil : mais Eusèbe n'accède pas à la chaire épiscopale de cette ville avant 340. Rien de tout cela n'est favorable à l'historicité des contacts précoces entre le jeune Martin et la spiritualité ascétique. Sur les origines du monachisme dans l'Occident contemporain de Martin, utiles mises au point réunies dans *Saint Martin et son temps*, Roma, 1961 (= *Studia Anselmiana*, t. 46).

monastique¹ ». Sulpice joue évidemment sur les deux sens, puisqu'il s'agit d'un enfant païen, et il laisse entendre que la grâce a opéré dans son âme une sorte de conversion intérieure analogue à celle du « propositum » ascétique². L'« œuvre de Dieu » n'est évidemment pas à comprendre ici au sens bénédictin d'office divin. Elle ne désigne plus seulement le service de Dieu en un sens général issu des origines bibliques de l'expression, mais elle implique le plus souvent, au temps de Sulpice, la référence particulière au style de vie ascétique. Si l'on tient compte du parallèle Martin-Antoine, dont l'importance est apparue dès le début de ce chapitre, il est probable que Sulpice a recouru ici à l'expression à travers le texte dans lequel Athanase avait célébré chez le jeune Antoine sa « longue application à l'œuvre de Dieu³ ».

Là où Athanase parlait prudemment de l'adolescent Antoine, Sulpice enchérit triplement. Il reporte sur un enfant cette vocation, et lui ajoute une double précision :

1. L. Th. A. LORIÉ, *Spiritual terminology*, p. 96.

2. Il est difficile de trancher le problème de la voix de « conuersus » : passive ou moyenne ? Étant donné l'accent mis sur le caractère de Martin et son indépendance envers ses parents dans tout le contexte, on pencherait plutôt pour la seconde solution. Mais d'autre part, la construction de son complément est à la fois insolite (on attend *ad* et un acc., cf. p. ex. HIER. *epist.* 23, 2 : « ita eam totam ad Dominum fuisse conuersam ») et elliptique. On ne peut que la gloser : « (ita) conuersus (ut) totus (esset) in Dei opere ». Dès lors, ce complément à l'ablatif n'est guère compatible avec une valeur moyenne du participe : il faut donc se placer au moment où cette conversion intérieure se traduit par ses résultats, et traduire par un participe d'état.

3. Sur la valeur ascétique de la locution « opus Dei », cf. L. Th. A. LORIÉ, *Spiritual terminology*, p. 79 et 91. Origines bibliques, cf. surtout *Ioh.* 6, 29 : « hoc est opus Dei ut credatis in eum... » Mais dans le présent contexte, on songera surtout à l'influence directe de ATHAN. *Vita Antonii* 7 : « sanctum toleranter ferebat laborem, quia uoluntariae seruitutis longum in Dei opere studium consuetudine in naturam uerterat. » Le contexte situe cet apprentissage de l'ascèse dans l'adolescence d'Antoine, et non dans son enfance,

c'est à l'âge de douze ans que la vocation anachorétique de Martin se serait brusquement déclarée. Le choix de cet âge est sans doute plus chargé d'intentions symboliques que d'authenticité historique : les traditions arithmologiques païennes et bibliques voient également en 12 le chiffre de la perfection — mathématique et spirituelle¹. Mais surtout, cet âge est pour les chrétiens celui d'une sorte de majorité spirituelle. Il est en effet celui où Jésus quitta ses parents pour la première fois, afin de s'entretenir avec les docteurs du Temple et de se consacrer « aux affaires de son Père » ; enfin, il est devenu, au temps de Sulpice, l'âge où les enfants consacrés font à Dieu leur libre profession². Athanase avait bien montré le petit Antoine déjà « brûlant de tous les désirs » (spirituels) ; Sulpice précise, comme s'il glosait le souvenir direct de ce passage : le désir du jeune Martin fut précisément celui de la vie érémitique. Pour exprimer cette idée, il a emprunté à la Bible l'emploi répété que, dans la traduction des *Psaumes*, celle-ci avait fait du verbe *concupiscere* pour exprimer toute aspiration spirituelle et toute forme du

comme c'est ici le cas pour Martin : surenchère de Sulpice ? Le contenu assez vague de la notion de « Dei opus » ressort de la différence entre Victorin de Pettau, *in apoc.*, p. 32, 10 Haussleiter : « Dei opus ... id est misericordiam et amorem », et HIER. *in Gal.* 5, 26 (vers 388) : « Quid tam Dei opus est quam Scripturas legere, in ecclesia praedicare, sacerdotium cupere, ante altare Domini ministrare ? » (à compléter par l'emploi de l'expression dans HIER. *ib.* 3, 5 ; *in Mich.* 7, 14 : « in Christi opere ... desudat »).

1. Cf. *Vérité et fiction ...*, textes rassemblés p. 225-226.

2. C'est à nouveau ce que montre l'exemple d'Asella, rappelé par HIER. *epist.* 24, 2, qui marque dans l'ascèse de cette petite Romaine une nouvelle étape, remplie d'initiatives personnelles, après sa douzième année. Cet âge est d'ailleurs resté celui où l'Église romaine admet les enfants au renouvellement des vœux de leur baptême, ou, comme on dit aujourd'hui d'une manière qui n'eût pas déplu à Jérôme, à leur « profession de foi ».

« désir de Dieu¹ ». Il y a joint, dans une alliance de mots hardie entre un verbe abstrait et un complément concret, le terme le plus technique par lequel le latin ascétique désignât l'anachorèse, l'hellénisme *eremum*².

La convergence des significations symboliques, l'anachronisme de cette vocation ascétique dans l'Occident de 328, l'in vraisemblance (qu'Athanase s'était gardé de commettre) de la prêter à un enfant de douze ans, et à un enfant païen : il n'est rien qui n'éveille de légitimes défiances sur l'historicité de cet épisode. La clause de style par laquelle Sulpice tente d'expliquer à l'irréel pourquoi le jeune Martin n'est pas passé aux actes ne fait qu'aggraver le malaise du lecteur : la « faiblesse de son âge » n'a jamais arrêté un enfant qui a décidé de faire une fugue, et même une fugue à des fins spirituelles³. Mais lorsque Sulpice abandonne toutes ces précisions suspectes pour reprendre l'analyse de l'état d'âme de Martin au

1. « Eremum concupiuit » semble développer ATHAN. *Vita Antonii* 1 : « omni desiderio flagrans ». Emploi du même mot « concupisco » pour exprimer le désir spirituel dans VVLG. (ou VL) *psalm.* 44, 12 ; 83, 3 ; 118, 20 ; 118, 40 ; 118, 174.

2. Le mot apparaît sept fois dans la traduction évagrienne de la Vie d'Antoine : cf. étude du mot par L. TH. A. LORIE, *Spiritual terminology*, p. 51-58. Pour les racines de cette spiritualité du désert dans la latinité chrétienne, cf. déjà TERT. *marl.* 2, 8 : « Hoc praestat carcer christiano quod eremus prophetis... » Ce « désir du désert » apparaît comme un thème fondamental de la spiritualité ascétique au temps de Sulpice : cf. p. ex. la lettre de Jérôme adressée en 400 à Océanus, sur la mort de Fabiola, HIER. *epist.* 77, 9 : « fragilitatis immemor ac solitudinis tantum cupida... »

3. Qu'on songe à Thérèse quittant la maison paternelle d'Avila pour aller se faire décapiter chez les Maures, ou à la « croisade des enfants ». — Dans le mot « uotis », Sulpice s'est complu à jouer sur la valeur traditionnelle en poésie (vœux, souhaits, désirs) et le sens religieux, aussi bien païen que chrétien (promesse solennelle à une divinité). Les deux se mêlent en fait ici pour désigner les aspirations et les engagements secrets de Martin envers ce Dieu qu'il entrevoit à peine. — Sur la leçon « fuisset impedimento », cf. note critique, t. 1, p. 226.

seuil de son adolescence, il se pourrait que nous rejoignons plus modestement la réalité : celle d'une curiosité et d'une inquiétude spirituelles croissantes. Certes, même si l'on donne ici à *monasteria* le sens d'ermitages, il n'est guère probable que le jeune Martin ait pu faire, aux alentours de Pavie et avant 331-332, l'expérience que les jeunes chrétiens des « récits chez Ponticianus » devaient faire aux environs de Trèves près d'un demi-siècle plus tard¹. Néanmoins, le caractère insolite de la construction *intentus circa* ne s'explique peut-être pas seulement par une recherche de style². Elle complète la notation précédente sur l'entrée du petit païen dans l'église de Pavie, en suggérant la vision concrète d'un enfant qui rôde à l'entour de la communauté chrétienne et des édifices dans lesquels elle se réunit. Cet intérêt d'un adolescent païen pour le christianisme alors en plein essor, à la fin du règne de Constantin et près de vingt ans après la paix de l'Église, n'est pas dépourvu d'une certaine vraisemblance. Mais il est certain que Sulpice a embelli les choses en prêtant à son héros, dès ses jeunes années, le dessein trop conscient d'être un jour ce qu'il devait en

1. J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium ...*, Nouiomagi, 1959 (*Latinitas christianorum primaeva*, fasc. 13), p. 114, pense qu'il s'agit ici d'ermitages. La rencontre des deux jeunes « agentes in rebus » et des ermitages aux portes de Trèves, rapportée par AVG. *conf.* 8, 6, 14 s., se place entre 367 et 381 : cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 183. Du groupement « aut circa monasteria aut circa ecclesiam », on rapprochera *Vita* 13, 9 : « statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat », où le mot a probablement le même sens.

2. Il se pourrait que cette curieuse construction fût un souvenir de Quintilien, qui affectionnait l'emploi de cette préposition rare ; comparer *inst.* 4, 5, 21 : « circa ius nostrum attentior ». Construction unique dans l'œuvre de Sulpice : dans les deux autres emplois qu'il fait d'*intentus*, on trouve soit le datif (*Vita* 26, 2) soit le mot employé seul (*dial.* 1, 24, 1).

fait devenir¹. Il le fait ici en des termes moins choquants, dans la mesure où le choix du vocabulaire, y compris la périphrase finale, répond mieux, par sa discrétion et son incertitude, à l'expression d'une vocation naissante. Car si des mots comme *meditari* et *deuotus* ne peuvent manquer d'évoquer, en 397, des harmoniques proprement chrétiennes et même ascétiques, ils expriment, d'abord et plus usuellement, des qualités morales de résolution que Martin manifesterait effectivement dans toutes les vicissitudes d'une longue existence². A ce titre, un tel vocabulaire répond avec justesse, dans la peinture de cette crise intérieure, aux exigences de la vraisemblance psychologique et de l'éclairage « ascétique », sinon à celles de l'historicité.

1. Cette « rétrojection » est cohérente avec la conception antique de la biographie, depuis Aristote : la totalité d'une personnalité est donnée au départ et ne fait que déployer ensuite sa manifestation dans le temps, cf. *Introduction*, t. 1, p. 63.

2. Le groupement « *deuotus implere* » est strictement cliché sous la plume de Sulpice. Ses deux autres emplois de l'adjectif ne se présentent en effet que sous la forme de ce tour : cf. *Vita* 14, 5 et *epist.* 3, 13. Dans ce dernier cas, l'expression se trouve au milieu d'un long développement de la métaphore militaire : « *munia tua deuotus implebo, sub signis tuis ... militabo* » ; dans le précédent, ce sont deux anges en armes qui rappellent Martin à son devoir d'achever la destruction totale d'un sanctuaire païen. S'agirait-il d'une formule de la langue militaire, liée par exemple à celle du serment ? On s'expliquerait mieux alors son triple emploi à propos du « soldat de Dieu ». De même que « *meditabatur* » hésite ici entre sa valeur morale courante (« *m. consilium, sententiam* ») et sa signification de récitation contemplative dans le latin ascétique (HIER. trad. *reg. Pachom.* 36 : « *meditetur aliquid in percutiendo* » ; 60 : « *Meditabuntur quae sancta sunt aut certe silebunt* »), « *deuotus* » mêle à sa valeur religieuse traditionnelle une couleur plus proprement militante (voisine de « *fidelis* » ou « *oboediens* »). Un tel mélange donne bien à l'ensemble le ton énergique de la spiritualité « ascétique », au plein sens du terme.

2, 5. Cette lente approche du christianisme se trouve brutalement interrompue par l'enrôlement précoce de Martin dans l'armée romaine. Par sa précision, qui va jusqu'à la technicité du terme d'« édit » impérial, le rappel de ce nouvel épisode inspire plus de confiance que les développements qui le précèdent. Malheureusement, pour assurer l'équilibre de son chapitre tout autant que pour donner le change sur la durée réelle du service militaire de Martin¹, Sulpice s'est gardé d'être trop exact dans ses indications chronologiques. Le pluriel *regibus* n'apporte à lui seul que peu de lumières, car la tétrarchie a rendu en quelque sorte institutionnelle la collégialité dans l'exercice du pouvoir impérial. Constantin ne s'est pas fait faute de suivre cette tradition. Dans les années qui nous occupent, il partage son pouvoir avec deux Césars : Constantin II depuis 317, et Constance depuis 323. Est-il possible que Sulpice fasse ici allusion à un édit de 326, qui prescrit l'enrôlement forcé des fils de vétérans « quand l'affiche de conscription est placardée dans toutes les cités² » ? Mais, d'une part, cette date ne se concilie pas avec celle de 331-332, à laquelle les autres données de la « chronologie longue » invitent à placer les 15 ans de Martin ; d'autre part, un édit de 343 reprend les mêmes prescriptions en des termes qui laissent supposer l'existence possible d'autres édits intermédiaires qui auraient réitéré ces dispositions. On peut donc proposer deux explications de la brève indication de Sulpice : ou bien il s'agit d'un nouvel édit provoqué en 331-332 par les menaces que

1. Sur ce problème, cf. *Introduction*, t. 1, p. 205, et notre article *Vérité et fiction*, p. 189-236, où nous avons déjà donné une étude détaillée de cet épisode.

2. *Cod. Theod.* 7, 22, 2, t. 2, p. 356 Mommsen 1954² : « *Veteranorum filios ... programmatae per omnes ciuitates proposito, ... ad alterutrum compelli iubemus, ut aut decurionatus muneribus obtemperent aut militent.* » Cette loi a été mise en rapport avec notre texte depuis l'éd. Godefroid du Code Théodosien (t. 2, p. 452).

Goths et Sarmates font alors peser sur la frontière du Danube ; ou bien, plus simplement, d'une levée de troupes faite dans les mêmes circonstances, en application de l'édit impérial de 326¹.

Cette incorporation de Martin se serait faite d'une manière dramatique : Sulpice nous fait assister à l'arrestation d'un réfractaire livré par son propre père à la force publique. Pure dramatisation hagiographique ? Comme presque toujours dans la *Vita*, la réalité est ici étroitement mêlée à la fiction, ou plutôt, l'auteur nous donne une interprétation « orientée » de faits qui pourraient bien être rigoureusement exacts. Il suffit de parcourir les édits impériaux du iv^e s. sur la conscription pour se faire une idée des difficultés auxquelles se heurtait l'application des décisions publiques en ce domaine. L'insoumission était particulièrement répandue chez les fils de vétérans, condamnés bon gré mal gré à la *militia* par les dispositions légales de la tétrarchie, qui avaient achevé de rendre le métier militaire strictement héréditaire². Ce fait général suffirait à confirmer la vraisemblance de l'aventure particulière du jeune Martin. Ce n'est peut-être pas par vocation religieuse anticipée qu'il a tenté de se soustraire à des obligations militaires autrement interminables que celles de la conscription moderne.

1. Sur la situation du « limes » du Danube en 331-332, cf. analyse et références dans *Vérité et fiction*, p. 202-203 ; de toute manière, l'affichette en question devait rappeler l'édit en vertu duquel était faite la levée, que cet édit fût très récent ou plus ancien.

2. *Vérité et fiction*, p. 198-199. Voir tout le titre 7 « de re militari » du Code Théodosien, en particulier le titre 22 : « De filiis militarium, apparitorum et ueteranorum. » Origines du recrutement héréditaire et dispositions légales du iv^e siècle : cf. G. GIGLI, *Forme di reclutamento militare durante il basso impero*, dans *Rendiconti della classe di scienze morali storiche e filologiche, Atti della reale Accademia dei Lincei*, Serie ottava, t. 2, 1947, p. 268 s.

Les fils de vétérans tentaient d'éviter l'incorporation de trois manières : en s'enfuyant, en se cachant ou en se mutilant volontairement. *Prodente* pourrait suggérer que Martin avait choisi la seconde solution¹. Le sens de l'honneur pourrait expliquer à lui seul, chez le père de Martin, ancien tribun militaire, et dans des circonstances critiques pour la sécurité de l'Empire, ce geste après tout moins cruel que celui d'un Brutus. Sulpice y voit l'expression d'une hostilité envers les aspirations religieuses de son fils. En dépit du caractère enveloppé de l'expression, il semble qu'il faille en effet donner à l'adjectif *felices* le sens particulier qu'il avait pris dans le latin chrétien². Mais qu'entendre par cette « heureuse conduite » ? Les tentatives de contact avec la communauté chrétienne insinuées dans le contexte antérieur ? La pureté d'une vie retirée, comparable à l'enfance exemplaire d'Antoine telle que la décrit Athanase³ ? La hardiesse avec laquelle Sulpice fera de la dernière entrevue entre Julien et Martin une déclaration indirecte, mais pour autant non moins violente, d'incompatibilité entre la foi chrétienne et le métier des armes, invite à donner à cette expression

1. On pourrait aussi comprendre que le père de Martin est tout simplement allé faire inscrire son fils sur les rôles sans lui demander son avis. Mais si l'adolescent n'avait pas d'abord tenté de se dérober par un acte précis, on ne s'expliquerait pas son départ dans l'équipage d'un prisonnier.

2. Soit : « Dei gratiam concilians » ; ainsi chez HIL. in *Matth.* 16, 11 : « abneget se ipsum : o beatum damnum et iactura felix ! »

3. Ce n'est pourtant pas dans la description rapide et discrète de l'enfance d'Antoine, mais dans un passage de la première tentation d'Antoine par Satan, que l'on observe un court développement parallèle au nôtre ; Athanase rapporte en ces termes les sentiments analogues d'envie et d'agacement qui ont poussé le diable à l'action, *Vita Antonii* 5 : « impatienter ferens tantas in adolescente uirtutes ». Si Sulpice s'est souvenu de ce passage, il aurait donc reporté sur les mobiles du père de Martin ces sentiments diaboliques. D'autre part « tantas ... uirtutes » éclairerait le sens général et simple de « felices ... actibus ».

volontairement ambiguë un sens encore plus virulent. Ne désignerait-elle pas en effet son insoumission même ? Elle poserait ainsi dès le début de la carrière militaire de Martin, mais encore de façon voilée, le thème de l'objection de conscience¹.

Quindecim annis oppose à la vraisemblance de l'épisode une autre difficulté : comment Martin a-t-il pu être incorporé de force à cet âge, alors que les constitutions impériales citées plus haut fixent à 19 ans l'âge minimum de l'enrôlement des fils de vétérans ? Plusieurs explications sont possibles. Il faut d'abord noter que l'âge de la conscription a varié, que l'épigraphie nous fait connaître — dans les siècles antérieurs, il est vrai — des exemples de conscrits aussi jeunes ou plus jeunes encore, enfin qu'avant de devenir *miles* à proprement parler ces conscrits ont pu être contraints par des dispositions impériales à une année de formation préalable². Quel qu'ait été le mobile réel de la dénonciation de Martin par son père, on pourrait aussi supposer que celui-ci n'a même pas attendu que son fils ait l'âge légal pour le remettre aux autorités militaires. Dans des circonstances graves (où, en d'autres temps, on a vu de tout jeunes gens « s'engager » en falsifiant au besoin leur état-civil), le vieil officier aurait

1. Ce thème serait ici parfaitement cohérent avec l'effort minutieux de Sulpice pour dégager entièrement la responsabilité de Martin au départ même de ce service militaire dont, certains lui faisaient un grief si sanglant. Cf. *inf.* p. 456.

2. *Vérité et fiction*, p. 200 s., pour le détail des références et des textes. Le fait que cette donnée fasse difficulté n'est peut-être pas défavorable à son authenticité. Une incorporation à 15 ans est d'autant moins invraisemblable que cet âge est traditionnellement celui du début de l'« adulescentia » à Rome (p. ex. VARR. *ds.* CENS. 14) ; d'autre part aucun symbolisme arithmologique ne s'attache à ce chiffre, à la différence de 10 et 12 : cf. *ib.*, p. 227.

pour ainsi dire engagé de force son fils¹. Si l'on admet le mobile d'hostilité religieuse allégué par Sulpice (et quel qu'en soit le contenu exact), la même explication demeure valable. Que l'on rapproche de ces faits la réaction distincte du père et de la mère de Martin, lorsque leur fils converti viendra tenter de les convertir à leur tour : la mère acceptera, mais le père refusera opiniâtement (ch. 6, 3). Ce détail est cohérent avec les allégations présentes de Sulpice ; il constitue un indice de vraisemblance en faveur de l'interprétation que nous venons de proposer.

Les précisions concrètes s'accumulent à la fin de cet épisode en deux tableaux successifs : Martin dans le piteux équipage d'un prisonnier chargé de fers², le serment prêté par les recrues, qui les lie par un engagement

1. Faut-il dès lors donner à la proposition par « cum » une valeur concessive : « alors qu'il n'avait que quinze ans » ? Pour que cette nuance fût possible, il faudrait qu'elle le fût aussi dans les notations parallèles du contexte antérieur (« cum esset annorum decem », « cum esset annorum duodecim »). Or, à ces subordonnées s'opposent effectivement des principales qui énoncent des actes et des sentiments en contradiction avec un âge aussi tendre. Dans le même esprit, une telle nuance d'opposition à la principale serait d'abord ici d'un effet pathétique (un enfant de 15 ans ... enchaîné comme un criminel). Mais cette principale commence en fait avec « prodente patre » et l'on peut aussi faire porter la concession sur ce qui précède. Donc nuance subtile possible, par construction, en facteur commun, de la proposition par « cum » avec ce qui la précède et ce qui la suit ; mais nuance non certaine.

2. Ed. Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours*, Paris (1912), estime, p. 173, n. 1, que « Sulpice Sévère passe la mesure en écrivant que Martin fut livré par son père à l'autorité militaire, *captus et calenatus*. Le texte ne dit rien de tel ». H. LECLERCQ, article *Militarisme* du *DACL*, t. 11, 1, 1933, c. 1152, voit plus justement les choses — quoiqu'il les modernise et les dramatise encore plus — : « Le chef des racleurs dut lui donner la chasse et l'enchaîner ». G. DA PRATO, *Observationes*, p. 325, rapproche les cas de Pakhôme et du conscrit Maximilien (de Thèveste) emmenés par les services de recrutement en semblable équipage.

personnel à l'empereur¹. Il se pourrait qu'il y eût dans l'emploi d'*implicare* une nuance péjorative, en référence à un texte de Paul où apparaît justement la métaphore militaire du « service de Dieu » : « Personne, quand il sert Dieu, ne s'engage dans les affaires du siècle². » Même si l'on n'admet pas que ce passage puisse être considéré comme une source de l'emploi curieux qui est fait ici de ce verbe, du moins attire-t-il notre attention sur l'insistance avec laquelle Sulpice a exprimé dans trois mots imagés l'idée de privation de la liberté (prison, chaîne, engagement — voire : enlacement). La matérialité des faits paraît bien exacte. Les mobiles allégués de l'acte paternel sont eux-mêmes vraisemblables. Mais il reste que Sulpice en a organisé le récit à des fins apologétiques, qu'il est à présent plus facile d'apercevoir. Tout est mis en œuvre pour montrer que Martin n'est entré dans le métier des armes que contraint et forcé. D'un bout à l'autre de l'épisode, il apparaît comme une victime : de la législation impériale, de ses propres convictions religieuses, de la cruauté d'un

1. Sur ce serment prêté à l'empereur devant un tribun militaire, et qui lie personnellement chaque recrue, cf. KROMAYER VEITH, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, München, 1928, p. 305 ; et KLINGMÜLLER, art. *Sacramentum*, *PW*, 2. R., t. 1, 2, 1920, c. 1668. Pourquoi le pluriel « sacramentis » ? Simple emphase ? Sans doute usage établi dans le latin chrétien — pour désigner les « diuinae militiae sacramenta » (CYPR. *epist.* 74, 8) aussi bien que le serment militaire (*Acta Marcelli* : « Quo furore accensus es ut proceres sacramenta ? ») —. Cf. les références rassemblées dans J. de GHELLINCK ..., *Pour l'histoire du mot sacramentum*, t. 1, *Les Anténicéens*, Louvain, 1924 (Spicilegium sacrum Louaniense, fasc. 3), en particulier p. 110 (le pluriel serait dû à l'équivalence progressivement établie avec le grec *μυστήριον*). Il est d'ailleurs possible que ce pluriel renforce ici les résonances chrétiennes de l'expression : cf. n. suiv.

2. 2 *Tim.* 2, 4 : « Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus, ut ei placeat cui se probauit » ; commentaire du verset et des autres textes pauliniens contenant des « métaphores militaires » dans A. HARNACK, *Militia Christi*, Tübingen, 1905, p. 12 s.

père qui apparaît sous les traits d'un persécuteur de son propre fils — sinon avec les sentiments du diable dans la *Vie d'Antoine* —. C'est le type du « martyr militaire » dont le filigrane transparait déjà ici, même si Sulpice ne fait pas délibérément allusion à l'objection de conscience. Le récit se termine par une suite de participes passés passifs propres à renforcer l'idée de la passivité totale de Martin. Ce prisonnier enchaîné est traîné à l'armée dans l'attitude du martyr chrétien présenté à ses juges. Comment, dès lors, lui ferait-on grief d'être passé d'abord par le métier des armes ?

L'enrôlement ainsi justifié, il reste à montrer, contre des détracteurs comme Brice, que Martin ne s'est point « souillé de l'inconduite propre au métier de soldat¹ ». Sulpice insiste d'abord sur son humilité, et sur ce que nous appellerions aujourd'hui la modestie de son train de vie. Les détails donnés ici sur son unique esclave et la familiarité de leur vie commune n'ont sûrement pas été inventés. Ils ont la saveur de ces anecdotes de jeunesse que les vieillards aiment à évoquer en les embellissant. Dans la prestesse souriante avec laquelle ils sont ici contés, Sulpice a su garder comme un reflet de l'humour de Martin². On a justement observé que, si Sulpice a jugé bon de rapporter le trait initial, c'est que Martin aurait eu la possibilité d'avoir plusieurs esclaves. On ne saurait cependant en conclure qu'il a commencé par être sous-officier subalterne (« protector ») et non cavalier de première classe (« circitor »)³. Car dans cette longue

1. Cf. *sup.*, p. 428, n. 2.

2. Ce trait apparaît jusque dans certains miracles rapportés par Sulpice ; il s'accorde avec la « benignitas » de l'accueil que Martin a fait à Sulpice : cf. *Vita* 25, 2 s.

3. Ainsi que croit pouvoir le déduire BABUT, *Saint Martin ...*, p. 177. C. JULLIAN, *REA*, t. 12, 1910, p. 269, rappelle que dans la loi impériale de 326 (citée ici *sup.*, p. 453, n. 2) les fils de vétérans servant dans les corps de cavalerie ont rang de « circitor » avec 2

description du soldat exemplaire que fut Martin, on ne trouve guère le souci de dater les faits, à la différence de ce qui se passait dans les développements précédents. On peut donc très bien admettre qu'il est passé par les deux grades, et qu'il a conservé tout au long de ses années de service l'unique esclave qu'il avait d'abord été strictement admis à emmener par le règlement.

L'alliance de mots *dominus seruebat* donne la clé de tout ce premier développement : Martin est déjà l'image parfaite de Celui qui s'est fait jusqu'à la mort le serviteur des siens. Dans sa lecture spirituelle du moindre événement à la lumière de l'Écriture, Sulpice trouve même dans les banalités de la vie de garnison des actes qu'il parvient à mettre tacitement en correspondance avec les gestes les plus significatifs du « Maître serviteur ». Ce cavalier qui cire les chaussures de son ordonnance et partage son repas avec lui, imitait déjà sans le savoir le Maître qui avait lavé les pieds de ses disciples avant de manger avec eux la dernière Pâque. D'une manière encore plus nette, le verbe final *ministraret*, dont use ici Sulpice pour exprimer le paradoxe chrétien du maître serviteur, est celui-là même dont use la *Vulgate* pour désigner l'activité de service des saintes femmes. Mais surtout, c'est lui qui est employé dans le verset sur le Fils de l'homme « venu, non pour être servi, mais pour servir », et dans la parabole des serviteurs fidèles qui se tiennent prêts pour le retour du maître : « Le maître se ceindra, les fera mettre à table et, passant de l'un à l'autre, il les servira¹. »

chevaux ou 1 esclave, mais que le luxe d'une domesticité plus nombreuse ne convient qu'au corps privilégié des « scholares ».

1. *Matth.* 20, 28 : « Filius hominis non uenit ministrari, sed ministrare » ; id. *Marc.* 10, 45. Parabole des serviteurs fidèles, cf. *Luc.* 12, 37 : « dominus ... praecinget se et faciet illos discumbere et transiens ministrabit illis. » Même verbe dans la *Vetus latina* pour ces versets.

2, 6. Avec beaucoup d'ingéniosité, Sulpice s'emploie donc à montrer que ces années de service n'ont pas été un temps de péché dans la vie de Martin, mais au contraire une nouvelle et décisive étape de son itinéraire spirituel. Dès cette période antérieure au baptême, il met en étroite parallèle le « miles Caesaris » et le « miles Christi » : dans la communauté profane de ses compagnons d'armes, le jeune soldat du Christ fait aussi, pour ainsi dire, ses premières armes spirituelles. Et ce *triennium* qui précède le baptême est présenté comme une sorte de catéchuménat privilégié, à l'usage d'une vocation particulière, sinon de noviciat avant la lettre. De cette initiation chrétienne sous les armes on ne saurait récuser l'authenticité : elle pouvait prendre pour modèles le centurion de l'Évangile ou tant de soldats convertis, en faveur desquels l'intransigeance de Tertullien elle-même avait dû se tempérer d'indulgence¹. Mais Sulpice va plus loin encore. Non seulement l'armée offre à Martin les moyens de se préparer d'une manière exemplaire à son baptême, mais elle lui permet de mener déjà sous les armes la vie de soldat du Christ, — au sens que les contemporains de Sulpice donnent à cette image : la vie du moine. Retournant totalement, au bénéfice de Martin, le lieu commun apologétique et martyrologique de l'incompatibilité entre le service de Dieu et celui de

1. Cf. le curieux texte du *De corona* dans le chapitre même où vient d'être exposée sans concessions l'incompatibilité du métier des armes et de la profession de christianisme, *TERT. cor.* 11, 4 : « Plane, si quos militia praeuenios fides posterior inuenit, alia condicio est, ut illorum quos Iohannes admittebat ad lauacrum, ut centurionum fidelissimorum quem Christus probat et quem Petrus catechizat... » et le comm. *ad loc.* de notre éd., Paris, 1966, p. 139-140. — Le « triennium » ne semble pas le délai liturgique obligé du catéchuménat, dont la durée paraît avoir été encore très variable au IV^e siècle, mais il le deviendra bientôt, cf. p. 841, n. 1. Il peut s'agir, en fait, de l'intervalle réel et fortuit entre l'incorporation de Martin et son baptême. Mais Sulpice ne peut être fâché de placer ce catéchuménat exceptionnel sous le signe de ce chiffre parfait.

César, Sulpice va bien plus loin que les dispositions conciliaires du début du IV^e siècle, qui avaient rappelé la légitimité du service d'un empereur devenu chrétien¹. Il a beau présenter comme la manifestation d'une perfection exceptionnelle la conduite de Martin, il montre implicitement que la vie chrétienne et le métier des armes sont parfaitement compatibles, mais encore, et surtout, que l'ascèse monastique trouve réunies, dans ce métier des armes, certaines conditions de vie qui en font comme une image profane de la profession cénobitique. Par là, un plaidoyer aussi hardi eût pu dépasser la seule justification de son héros. Il eût constitué en effet une rétorsion redoutable aux soupçons exprimés par le pape Sirice contre les clercs anciens fonctionnaires ou anciens soldats. Loin d'apparaître comme une tare déshonorante, la « militia » aurait été présentée, tout au contraire, comme la meilleure des « ascèses mondaines », propre à tremper les âmes d'élite. Martin serait ainsi l'ancêtre spirituel d'Ignace de Loyola ou d'Ernest Psichari. Mais Sulpice n'a pas su ou n'a pas osé dégager complètement une idée aussi neuve. Elle eût d'ailleurs scandalisé jusqu'au parti ascétique, lui-même très en défense contre les « milites », et tous ceux qui pactisaient trop avec le siècle : que l'on se reporte plutôt à la lettre 14 de Jérôme à Héliodore.

Le thème ascétique est posé d'abord par l'affirmation de la pureté de vie de Martin, pureté exceptionnelle, selon Sulpice, dans un pareil milieu. Cette clause est une concession aux préjugés des prélats contemporains — et du pape Sirice en particulier — contre les anciens militaires qui désiraient entrer dans la cléricature. Mais elle s'adresse

1. Principaux textes étudiés par É. VAGANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2^e série, 3^e éd., Paris, 1914, p. 157 s. ; et H. LECLERCQ, art. *Militarisme*, dans *DACL*, t. 11, 1, 1933, c. 1149 s. Mais aussi les ouvrages généraux cités dans l'*Introduction*, t. 1, p. 143, n. 1, surtout celui de Hornus pour sa bibliographie.

aussi aux milieux ascétiques qui voyaient dans le métier des armes une des formes les plus peccamineuses de l'existence mondaine¹. La reprise expressive du verbe *implicari*, quelque peu surprenant auprès de *uitiis*, fait écho à l'emploi de *implicatus est* quelques lignes plus haut². Elle souligne, par un contrepoint familier à la vision chrétienne de l'homme, la contradiction entre l'apparence temporelle et la réalité spirituelle : Martin a beau être inextricablement lié par son serment au service de César, il est affranchi de tout vice et jouit ainsi d'une authentique liberté spirituelle. C'est le premier aspect de cet exercice de détachement de soi-même : l'abc de la « voie purgative », qu'il n'a même pas eu à parcourir dans ses premières étapes d'arrachement au mal.

2, 7. En même temps, Martin manifeste dans ses relations avec ses compagnons d'armes des qualités d'âme qui annoncent en lui le modèle des cénobites. Avec ses trois groupes nominaux juxtaposés, ce premier portrait moral en forme rappelle un type de phrase nominale ou infinitive

1. Dans la mesure où il proclame la nécessité d'une rupture avec le siècle et redonne dans sa spiritualité une place de choix à la lutte contre Satan et à la réalité de la « militia Dei », l'ascétisme est ramené à l'intransigeance d'un Tertullien envers le métier des armes. Cette attitude est encore renforcée, en cette fin du IV^e siècle, par la popularité croissante des martyrs militaires, justement célébrés pour avoir refusé de servir César et trahi ainsi le serment militaire par fidélité aux « diuinae militiae sacramenta ».

2. Cet emploi moral est plus proche de l'emploi métaphorique du mot dans le texte de Paul que nous avons justement rapproché du précédent emploi : cf. *sup.*, p. 458, n. 2. La même alliance de mots n'apparaît que dans *FIRM. math.* 3, 4, 34 : « aegritudines maximas decernit et malis uitiiis implicat » (sujet : la planète Mars en certaines positions) et *HIL. in Math.* 9, 10 : les malades guéris par Jésus sont l'image de la gentilité qui « undique malis circumnessa, totius corporis uitiiis implicabatur ». — Sur la leçon « his uitiiis », cf. note critique, t. 1, p. 226.

familier à Salluste dans ses portraits¹. Quelle est la raison du choix de ces quatre vertus, et de leur groupement ? *Benignitas* et *caritas* s'opposent comme des vertus actives, qui annoncent les œuvres de charité de Martin en dehors même du cercle étroit de ses compagnons d'armes, aux vertus plus passives que sont la *patientia* et l'*humilitas*. Mais il paraît plus révélateur du dessein de Sulpice d'opposer la première et la troisième, de caractère plus profane, aux deux autres qui sont de couleur plus spécifiquement chrétienne. Sans doute Paul écrit-il aux Galates que le fruit de l'Esprit est, entre autres vertus surnaturelles, « pax, patientia, benignitas » ; il n'en est pas moins vrai que ces deux mots étaient depuis longtemps susceptibles de désigner deux qualités hautement prisées des Romains, et qui tenaient une place majeure dans la morale stoïcienne². Jérôme ne rappelle-t-il pas explicitement, à propos de ce verset, la définition stoïcienne de la première d'entre elles³ ? Ainsi, en tête des deux groupes, il semble que Sulpice ait pris garde de placer des vertus susceptibles de frapper l'imagination et le cœur des lecteurs païens eux-mêmes. Tant il lui importe que la perfection exception-

1. Cp. p. ex. le portrait de Sulla dans *Iug.* 95, 3 (traits de caractères peints par des groupes nominaux juxtaposés) ; et 96, 2 (infinitifs de narration, pour peindre l'attitude engageante de Sulla envers les soldats).

2. VVLG. *Gal.* 5, 22 (liste semblable, avec légères variantes, dans la VL, P. SABATIER, *Bibl. sacr.*, t. 3, p. 782) : « Fructus Spiritus est ... pax, patientia, benignitas ... » Importants développements sur cette vertu dans *Cic. off.* 2, 15, 54-55 et 2, 18, 62-63. Sur l'ascendance sémantique du mot et ses harmoniques classiques, cf. J. HELLEGOUARC'H, *Vocabulaire latin*, p. 218.

3. HIER. *in Gal.* 5, 22 : « uirtus sponte ad bene faciendum exposita ». La référence répétée et explicite de Jérôme aux Stoïciens dans tout ce passage de son commentaire montre combien les chrétiens cultivés de ce temps restaient attentifs aux souvenirs philosophiques évoqués par les termes latins qui traduisaient cette terminologie paulinienne des vertus.

nelle de Martin soit intelligible à tous les publics possibles¹. Sans oublier les ascètes, naturellement. D'où l'importance de l'*humilitas* ; elle n'apparaît pas associée à la *benignitas* dans la seule *Épître aux Colossiens*, mais aussi dans le portrait que l'*Histoire des moines* trace de l'abbé Piammon dans le texte latin de Rufin². Les sens antiques, évangéliques, monastiques se superposent donc dans cette nomenclature de vertus ; aucune facette naturelle ou surnaturelle ne doit manquer à la perfection de ce catéchumène en marche vers sa vraie vocation. On voudrait dire : de ce nouveau héros chrétien. Car la clause *ultra humanum modum* est conforme à la phraséologie contemporaine la plus profane. C'est presque à la même expression que recourt Claudien pour célébrer en 400 le consulat de Stilicon³. Elle pose ici le thème du caractère « surhumain » des perfections martiniennes, que le lecteur pourrait interpréter à son choix en termes païens ou chrétiens.

La même ambiguïté concertée se poursuit dans le retour du développement à une seconde notation ascétique, cette

1. Les vertus manifestées par Martin doivent pouvoir évoquer à un lecteur païen la figure du sage antique ou, plus précisément à cette époque nourrie des *Vies de philosophes* de Diogène Laërce, Porphyre et Jamblique, l'image de « l'homme divin » ; cf. L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ..., t. 1, Wien, 1935, ch. 2, La personnalité typique, p. 57 s. : « l'homme divin » brille par sa simplicité, son humilité, sa persévérance, sa douceur. Bien sûr, son style de vie ascétique (p. 60 s.) comporte une limitation des besoins naturels (nourriture, sommeil, vêtement) et un renoncement à toutes les commodités.

2. RUFIN. *hist. mon.* 32 : « Piammonem, totius humilitatis et benignitatis uirum ». L'association de ces deux vertus chez Martin tient à cœur à Sulpice, elles l'ont particulièrement frappé lors de l'accueil qu'il a reçu de l'évêque de Tours : cf. *Vita* 25, 2.

3. CLAUD. 24, 39 s. (*De consulatu Stiliconis liber tertius*) : « Solus hic inuidiae fines uirtute reliquit/humanumque modum ... » Et comparer LACT. *inst.* 2, 8, 69, évoquant l'inutile démesure de celui qui prétendrait connaître ici bas les modalités de la création divine de ce monde, ce serait : « modum condicionis suae transgredi ».

fois plus précise : celle de la *frugalitas*. Cicéron considérait le mot comme la traduction la plus satisfaisante de la *σωφροσύνη* grecque ; il voyait en elle comme la plus haute vertu et la mère de toutes les autres¹. Ainsi, par ce seul sens antique, le mot est en continuité parfaite avec le caractère « surhumain » des vertus martinienues, qui vient d'être affirmé dans le contexte immédiatement antérieur. Mais la formule de préterition qui sert ici à présenter cette vertu en une sorte d'appendice à la phrase précédente, et surtout le fait que Sulpice la considère comme un trait éminemment monastique, invitent à ne pas s'en tenir à l'ampleur de ce sens philosophique. Il s'agit d'une vertu aussi particulière que la *benignitas* ou la *patientia*, et d'une vertu propre à faire reconnaître un moine. Il convient donc de penser plutôt à la forme la plus élémentaire de l'ascèse : à la tempérance entendue en son sens le plus modeste. C'est avec ce sens presque technique, lié à la pratique du jeûne monastique, que le mot apparaît dans la *Règle* augustinienne, et surtout dans les *Institutions* de Cassien². Cette allusion explicite à une perfection en quelque sorte monastique avant la lettre, chez Martin, entraîne Sulpice à exprimer avec quelque hyperbole la sympathie que le jeune cavalier s'était attirée de la part de ses camarades. Ce mot de *commilito* a des résonances

1. Cic. *Tusc.* 3, 8, 16-17 ; mais aussi *Deiot.* 9, 26 : « frugalitatem, id est modestiam et temperantiam, uirtutem maximam iudico. » Le mot n'est employé qu'ici dans toute l'œuvre de Sulpice, ce qui rend encore moins facile la détermination de son sens.

2. Cf. AvG. *Praeceptum* 3, 4 Verheijen, t. 1, p. 422 : « quamuis usque ad aliorum, qui sunt corpore firmiores, frugalitatem peruenire nequiverint » ; CASSIAN. *inst.* 5, 9 : « tantum debet unusquisque sibi frugalitatis indicere quantum corporeae oblectationis pugna deposcit. » La maîtrise de soi en ce domaine demeurera toujours difficile aux Gallo-romains, habitués à des nourritures plus abondantes que les Orientaux. Rapprocher de l'éloge de cette frugalité « monastique » du jeune Martin l'aveu typique de Gallus dans *dial.* 1, 8, 5 : « nam edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura. »

chrétiennes très anciennes. C'est lui dont la *Vulgate* se sert par deux fois pour traduire la métaphore paulinienne du *συστρατιώτης*, et il reste très vivant dans la langue chrétienne du iv^e siècle, chez Priscillien comme chez Victrice de Rouen, mais aussi chez Rufin et Augustin¹. Le mouvement de la phrase n'est pas sans rappeler les termes dans lesquels Salluste a raconté comment le jeune Sulla s'attira les bonnes grâces de Marius ; mais il y a dans l'énoncé de Sulpice un mélange d'abondance verbale et de surcharge affective que la comparaison avec la phrase serrée de Salluste rend encore plus sensibles². Tout se passe ici comme s'il avait reporté, sur le récit laconique d'un souvenir de Martin, l'image des sentiments qui doivent être ceux des novices envers leur père spirituel, et le ton de sa propre vénération pour son grand homme³.

1. VVLG. (même mot pour la VL) *Phil.* 2, 25 : « Epaphroditum fratrem et cooperatorem et commilitonem meum » ; *Philem.* 2 : « Archippo commilitoni nostro ... » ; le mot est donc pour Paul le terme favori par lequel il désigne ses compagnons d'armes apostoliques. Au iv^e siècle, outre PRISCILL. *can.* 76, cf. VICTRIC. 12, 27 : « certa uictoria et cum talibus commilitonibus (= sanctis et martyribus) et cum Christo imperatore pugnare » ; ce texte montre l'acception ascétique du terme dans le cadre du combat spirituel, sur le fond scripturaire du duel apocalyptique entre le Fils de l'homme et Satan ; c'est de cet emploi qu'il conviendrait sans doute de rapprocher surtout les résonances chrétiennes qui sont à l'arrière-plan du mot dans notre texte. Autres emplois chrétiens chez RVFIN. *Eus. hist. eccl.* 3, 4, 4 et AvG. *in psalm.* 118, serm. 31, 1.

2. Comparer « pro quibus rebus ... sibi omnes commilitones deuinxerat », avec SALL. *Iug.* 96, 4 : « Quibus rebus et artibus breui Mario militibusque carissimus factus ». — La lectio difficilior « pro », qui donne au tour une allure préromane, semble à maintenir avec V contre le reste de la tradition ms.

3. « Miro adfectu » est d'une intensivité vague : trace de langue parlée, comme le préroman « pro quibus rebus » ? L'alliance de mots ne se retrouve que dans la traduction tardive (datée du vi^e s.) d'un roman grec, l'*Histoire d'Apollonius roi de Tyr*, 23 : « Ingens inter coniuges amor, mirus affectus. » L'adjectif « mirus » revient souvent

2, 8. Perfection d'autant plus surprenante qu'elle se manifestait avant la grâce du baptême, évoqué à travers l'image évangélique de la seconde naissance, « de l'eau et de l'Esprit¹ », et l'image liturgique du catéchumène prêt à revêtir la robe blanche. La construction *baptismi candidatum* mêle, au souvenir romain du « candidat » à une magistrature, l'usage courant du mot, au temps de Sulpice, pour désigner les catéchumènes — avec ou sans allusion précise à la tunique blanche qu'ils porteraient dans la nuit pascale de leur baptême². Il se pourrait aussi, comme on l'a ingénieusement supposé, que nous soyons en présence d'un jeu de mots : le vêtement blanc évoqué ici ne ferait pas seulement allusion à la tige des candidats et à la robe baptismale, mais aussi à la chlamyde blanche qui était, dans la garde impériale à cheval, l'uniforme distinctif des corps d'élite appelés pour cette raison *candidati*³. L'hypothèse est d'autant plus séduisante qu'elle s'accorde doublement avec le contexte. D'une part, comme dans l'attitude de Martin envers son serviteur, on retrouverait ici le souci de suggérer, sous des détails modestes et précis, des signes prophétiques de la vocation de Martin. D'autre part, cette allusion amorcerait déjà la transition vers l'épisode majeur qui la suit : celui

dans la *Vita*, comme un appel peu discret à l'admiration. L'idée est parallèle à celle des débuts d'Antoine, *Vita Antonii* 4 : « sic suam uitam instituens, ab uniuersis fratribus puro diligebatur affectu. »

1. Entretien de Jésus avec Nicodème dans *Ioh.* 3, 1-21. Mais le verbe « regenerare » n'apparaît qu'une fois dans la *Vulgate*, et dans *1 Pet.* 1, 3 : « regenerauit nos in spem uitam per resurrectionem » (même verbe dans la *VL*).

2. Le mot apparaît chez Jérôme avec la même construction, sinon le même complément, *HIER. epist.* 69, 3 : « catechumeni qui sunt fidei candidati » ; cf. aussi *HIER. epist.* 85, 5 ; 107, 1 ; et *PRVD. perist.* 1, 67 : « Christus illic candidatis praesidet cohortibus », où il s'agit des robes blanches des justes, selon les visions de l'*Apocalypse*.

3. C. JULLIAN, dans *REA*, t. 12, 1910, p. 268 s. Sur ces « candidati », brèves mais précieuses références dans *RAC*, s. u., t. 2, 1954, c. 839, où l'on trouvera aussi bien d'autres textes sur l'emploi chrétien du mot.

où la chlamyde jouera un rôle essentiel. Enfin, ce jeu de mots éclaire mieux l'expression volontairement réticente *agebat quendam* : l'habit ne fait pas encore le catéchumène¹.

Le cliché judéo-chrétien des *bona opera* introduit une présentation plus concrète des œuvres de charité accomplies par Martin. La symétrie de ce développement avec l'énumération précédente de ses vertus a été soigneusement soulignée par Sulpice : quatre éléments se groupant deux à deux et suivis d'un appendice plus long, quatre infinitives répondant en quelque sorte aux quatre groupes nominaux des vertus². Les deux premières propositions expriment plus généralement le secours moral et matériel apporté par Martin à son prochain³. Les deux dernières développent le second point, en des termes qui évoquent deux des six

1. Le manteau blanc n'a que l'apparence d'une tunique blanche, encore que les vertus de Martin le chargent rétrospectivement d'une signification prophétique ; « agebat » souligne cette opposition entre l'être du non-baptisé et l'apparence authentiquement chrétienne de ses vertus ; peut-être faut-il rapprocher les constructions comme « agere personam » : Martin « joue » déjà, dans sa conduite comme dans sa tenue, le rôle du parfait catéchumène.

2. Avec une légère dissymétrie : à l'appendice sur la frugalité, constitué en indépendante après l'énumération des vertus, correspond ici une cinquième infinitive sur la pauvreté évangélique parfaite de Martin. Les « bona opera » sont d'abord la traduction d'un concept juif : cf. p. ex. 2 *Par.* 12, 12 et 19, 3 ; dans le Nouveau Testament, leur contenu est surtout défini par les six « œuvres de miséricorde » à travers lesquelles la charité s'exerce envers ceux qui ont faim et soif, qui sont étrangers, nus, malades, prisonniers (*Math.* 25, 35-36). Et Jésus désigne le geste de l'onction de Béthanie comme une « bonne œuvre ». Le mot devient fréquent dans les Épîtres des Apôtres : cf. p. ex. *Tit.* 3, 1 s.

3. Dans la latinité chrétienne, cet emploi du verbe « assistere » semble avoir été généralement réservé à l'assistance apportée par Dieu aux hommes ; cf. *IREN.* 4, 28, 2 : « Deus pater ... assistens humano generi » ; *FAVST. REI. grat.* 1, 6 (s.f.) : « ut ... laborantibus adiutor cotidianus adistat (Deus) » (même alliance qu'ici) ; cf. aussi *sap.* 19, 20 ou 2 *Tim.* 4, 17.

« œuvres de charité » de l'Évangile de Matthieu, la dernière annonçant directement la rencontre du pauvre¹. Dans cette attention à toutes les détresses matérielles et morales s'annonce l'un des traits les plus originaux et les plus attachants de la charité de Martin. C'est lui qui, dès ce moment, donne un sens à son ascèse, et la distingue des prouesses anachorétiques d'un Antoine. Dès ces années de jeunesse, Martin apparaît hanté par la misère du monde qui l'entoure. D'une manière très moderne et en même temps très évangélique, il conçoit d'abord l'exercice de la pauvreté comme le seul moyen d'exercer efficacement sa charité.

Cette troisième et dernière observation d'ordre ascétique précise et confirme l'interprétation du couplet sur la « frugalitas ». L'expression de *cotidianum uictum* peut paraître vague. En fait, elle se tient à nouveau entre la réalité vécue et son interprétation spirituelle. Sulpice a préféré une périphrase propre à évoquer le « pain de chaque jour » de l'oraison dominicale. Il suggère ainsi l'abandon total à la Providence qui anime cet esprit de pauvreté, mais aussi le bon sens d'une sainteté qui ne répudie pas le souci du minimum vital de chaque jour. C'est sur les exigences évangéliques de la vie de perfection, renouvelées par l'exemple d'Antoine², que s'achève ce premier volet de la « militia Martini ». *Non surdus auditor* résume clairement les versets d'Isaïe cités par le Christ sur « ceux qui se sont bouchés les oreilles... de peur... que leurs oreilles entendent³ ». Mais il le fait, à la gloire de

1. Référence et résumé des six œuvres : *sup.*, p. 469, n. 2. Le fait que Sulpice se soit gardé de faire totalement écho au texte évangélique est un indice en faveur de l'historicité des faits rapportés.

2. *Vita Antonii* 3 : « Mercedem tamen operis sui, pretio panis excepto, egentibus largiebatur », est exactement parallèle à notre texte.

3. *Math.* 13, 13, qui reprend sur ce point *Is.* 6, 9-10, chez qui le thème de la surdité spirituelle d'Israël aux paroles de Yahvé et de ses envoyés est fréquent ; il reparait ensuite dans *Michée* (7, 16) avant d'être repris par le Christ.

Martin, sous la forme d'une litote qui semble viser certains « surdi auditores ». Comment l'interpréter ? Est-ce une flèche décochée au parti antiascétique, à l'adresse de ceux qui ne sont hostiles à Martin que parce qu'ils veulent rester sourds aux appels évangéliques à la vie parfaite ? On le croira d'autant plus volontiers que, dans le seul autre emploi de « surdus » que l'on puisse trouver dans toute l'œuvre de Sulpice, le mot apparaît dans la même locution biblique. Et cette fois, il s'agira explicitement des calomnieurs qui ont perfidement jase sur la vénération de l'impératrice de Trèves pour Martin¹. Cependant, le présent contexte est assez différent. S'il est vrai que le dessein apologétique est toujours présent dans la *Vita*, l'intention de cette allusion aux auditeurs sourds d'Isaïe et du Christ semble plus parénétique que franchement polémique. En cette année 393 où Paulin de Nole achève de distribuer ses biens immenses aux églises et aux nécessiteux, Sulpice semble convier ses lecteurs chrétiens qui « songent au lendemain » plus que les oiseaux du ciel et les lis des champs², à écouter enfin l'appel du Christ au dépouillement de la vie parfaite. La clause est donc un mot d'ordre de propagande ascétique plus qu'une contre-attaque larvée. On ne saurait plus en douter quand on constate que cette formule suggestive se retrouve exactement dans une lettre que le même Paulin adressait précisément à Sulpice dans la seconde partie de l'année 396, c'est-à-dire à un moment où il avait certainement mis en chantier

1. Postumianus se déclare satisfait de la réfutation que vient de lui faire Gallus, mais craint qu'elle trouve peu d'écho en dehors des admirateurs de Martin, *dial.* 2, 8, 1 : « Praeclare... nostros istos... tua constringit oratio, sed profiteor tibi quia haec surdis auribus audientur. »

2. « De crastino non cogitabat » fait directement écho à *Math.* 6, 34 : « Nolite ergo solliciti esse in crastinum. Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi... » (conclusion de l'invitation à imiter « les oiseaux du ciel et les lis des champs »).

la *Vita Marlini*¹. C'est, on l'a vu au premier chapitre de notre introduction, la lettre qui nous donne les renseignements biographiques les plus précieux sur la conversion de Sulpice. Aussitôt après ce rappel biographique, Paulin félicite son ami de sa conversion, en célébrant « l'observateur de la Loi et l'auditeur qui ne fait point la sourde oreille à l'Évangile »². Tout se passe donc comme si Sulpice avait ici transféré à la jeunesse de son maître Martin une formule que Paulin avait appliquée à sa conversion. Mais Martin était ainsi dès sa jeunesse (« dès lors », dans notre texte) ce que Sulpice n'est devenu qu'après sa conversion, à un âge bien plus avancé. Il reste à laisser ouverte la possibilité que nous ayons affaire à une sorte de « slogan » de l'ascétisme, ou à une formule dont la paternité revienne à Martin lui-même dans une homélie ou une « collation » ; car elle exprime fort précisément des arrières-pensées hostiles aux chrétiens et aux clercs mondains, comme nous l'avons noté plus haut. Mais l'hypothèse d'une citation de la lettre de Paulin par Sulpice paraît plus conforme à de vieilles habitudes de citations mutuelles des écrivains latins.

Cette formule est ici destinée à frapper d'autant plus vivement les lecteurs chrétiens qu'elle leur rappelle les

1. M. SCHANZ, dans sa *GRL*, t. 4, 2, 1920, avait déjà justement exclu que la lettre 5, 6 de Paulin pût être interprétée comme un écho de la *Vita*, selon l'hypothèse hasardeuse de C. Weyman, dans *RhM*, t. 53, 1898, p. 317. Le fait que P. Fabre ait légèrement abaissé la date de cette lettre (de 395 à 396, milieu ou fin de l'année) ne change rien à cette fin de non-recevoir.

2. PAVL. NOL. *epist.* 5, 6 : « Tu ergo uerus factor legis et euangelii non surdus auditor, qui corpus et mundum configens cruci delicias iuuentutis et uitae praesentis mala gaudia pro uenenis et luctibus auersatus es, respuens patrimoniorum onera ceu stercorum ... » (suite du texte citée dans l'*Introduction*, t. 1, p. 26, n. 1). Mais quelle que soit l'importance des références bibliques du thème de la surdité spirituelle, le tour rappelle aussi VERG. *ecl.* 10, 8 : « Non canimus surdis... »

exigences de leur propre baptême. Car le mot d'*auditor* est le terme quasi technique qui, à travers toute la latinité chrétienne, a servi d'équivalent proprement latin au terme grec de « catéchumène »¹. La réflexion sur les exigences impliquées par ce titre d'« auditeur » devait être un lieu commun de la prédication destinée à la formation des catéchumènes, à voir la manière dont Augustin joue encore sur cette valeur du mot dans ses sermons, en référence aux mêmes textes scripturaires². Le mot fait donc jeu avec ceux de *baptismus*, *regeneratus*, *candidatus* qui ont jalonné tout ce développement. A l'image du soldat calomnié, il achève de contribuer à substituer, dans une « sententia » évangélique ramassée et frappante comme un λόγιον du Christ, celle d'un catéchumène en tous points exemplaire.

2. La « charité de saint Martin »

3. La rencontre de Martin et du pauvre d'Amiens est demeurée la scène la plus universellement célèbre de la *Vita*. Dans la miniature et la statuaire, le vitrail et l'estampe, elle allait devenir et rester l'un des thèmes de prédilection de l'art occidental, en particulier dans ses formes populaires³. Une aussi prodigieuse fortune ne tient pas seulement à la beauté formelle de cette « charité

1. ISID. *orig.* 7, 14, 7 : « Nam κατηγορούμενος graece auditor interpretatur. » C'est sans doute l'équivalent latin le plus ancien, cf. TERR. *paenil.* 6, 14 : « Nemo sibi aduletur quia inter auditorum tirocinia deputatur ... » L'Afrique semble avoir préféré le terme d'« audiens », AVG. *serm.* 132, 1, 1 : « qui ... catechumeni uel audientes uocantur ».

2. AVG. *ib.* : « diceris audiens et surdus es », cité par Chr. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, Rome, 1958, p. 331.

3. Orientation d'ensemble dans la « bibliographie sélective » de M^{me} CL. DUPRAT, à la fin du catalogue de l'exposition *Charité de*

de saint Martin », ni à la résurgence, dans le groupe traditionnel du saint cavalier et du piéton misérable, d'archétypes artistiques extrêmement anciens¹. Si l'imagination des artistes médiévaux s'est saisie de la scène avec une passion aussi exclusive, c'est sans doute que la piété du peuple chrétien qui affluait à la basilique de Tours les y avait tout particulièrement conviés. Aux lecteurs de la *Vita* comme aux pèlerins qui contemplaient à l'aube du Moyen Age les fresques de Tours², cette scène est apparue comme l'illustration la plus achevée de la spiritualité martinienne, dans sa fidélité totale à l'Évangile. A travers le geste exemplaire de « vêtir ceux qui sont nus », Martin exprime d'une manière concrète et efficace cet « amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » qui définit les vrais citoyens de la Cité de Dieu³. La grandeur humaine et chrétienne de ce geste a frappé plus vivement la

saint Marlin, Mars-Mai 1961, Musée des arts et traditions populaires, 136 p. et XII p. de planches. Voir aussi R. LECORRÉ, *Le thème de la charité de saint Martin dans l'art populaire*, dans *Art de France*, Strasbourg, 1960 (tirage à part de 11 p.). Enfin l'illustration martinienne, en partie inédite, du programme de concert sur *La musique et saint Martin à travers les âges*, donné par le « Comité Ligugé - saint Martin » en la cathédrale Saint-Pierre de Poitiers le samedi 8 juillet 1961.

1. Cavaliers thraces et danubiens, cavaliers des reliefs mithriaques, empereurs à cheval au-dessus d'un ennemi vaincu, en Gaule celtique et romaine : Epona sur son cheval et le cavalier à l'anguipède. Cf. l'intéressante étude de M^{me} Cl. DUPRAT, *Bilan de l'année martinienne* (conf. donnée au Musée des Arts et traditions populaires le 17 Mai 1962) : résumé dans *Arts et traditions populaires*, chroniques, t. 11, 2, 1963, p. 148-150.

2. Elles ont dans doute joué un rôle décisif à l'origine de toute l'iconographie martinienne : cf. T. SAUVEL, *Les miracles de saint Martin, Recherches sur les peintures murales de Tours au V^e et au VI^e siècles*, dans *B. Monumental*, t. 114, 1956, p. 153-179.

3. Selon la fameuse définition de la « citoyenneté divine » par Avg. *ciu.* 14, 28 : « Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. »

sensibilité occidentale que ne l'ont fait les miracles du thaumaturge ou les conquêtes de l'évêque missionnaire. Elle a induit le chrétien du Moyen Age, amateur de dévotions concrètes, à exprimer sa piété en vénérant comme une relique précieuse le manteau de Martin : cette « capella sancti Martini » qui devait donner aux langues de l'Occident le mot de « chapelle¹ », et constituer pour un millénaire une sorte de « palladium » de la monarchie française².

L'art avec lequel Sulpice a raconté ce souvenir de jeunesse de Martin n'a sans doute pas peu contribué au succès de l'épisode. Les destinées iconographiques de la scène ont montré (et continuent de montrer) les possibilités de développements pittoresques qu'elle offre à l'imagination. Il n'est que d'évoquer l'extraordinaire diversité de plus d'un millénaire de variations sur ce thème restreint pour commencer d'apprécier les qualités propres du récit de Sulpice. Ce sont celles de la « narratio » chez les grands historiens romains, — éminemment chez son maître préféré : Salluste. Densité du récit, élégance pertinente dans le choix de détails concrets toujours significatifs, intériorisation de la scène vue et racontée par son protagoniste à travers une sorte de monologue intérieur implicite. Pour atteindre cette couleur subjective sans nuire à la rapidité du récit, Sulpice recourt au style indirect, en alternance avec de petites phrases courtes à l'indicatif,

1. Cf. J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium et le culte de saint Martin de Tours, Étude lexicologique et sémasiologique*, Noviomagi, 1959, ch. 1, Le culte de Saint Martin, p. 7-54 (le développement de « capa » et « capella » du latin au français).

2. Depuis que Clovis, revenant de la victoire de Vouillé sur les Wisigoths, a revêtu dans la basilique de Tours les insignes consulaires que lui avait envoyés l'empereur Anastase, la « capella Martini » s'est trouvée étroitement liée à l'idéologie royale : cf. le commentaire du récit de Grégoire de Tours, *Franc.* 2, 38, dans P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3^e éd., Paris, 1964, p. 242 s.

au style semi-direct. Il épure ainsi l'essentiel, aux dépens des accessoires descriptifs où se complairaient les représentations plastiques et picturales. Il fait partager au lecteur l'émotion d'une rencontre et, en quelque sorte, d'une expérience spirituelle.

La « charité » n'est pas isolée dans notre texte. Il est vrai qu'elle est placée en tête d'un chapitre dont elle occupe la première moitié. Mais elle y fait jeu avec deux épisodes qui sont les conséquences du geste d'Amiens. D'abord, la vision du Christ qui apparaît à Martin couvert de la moitié du manteau donné au pauvre : sa symétrie avec la scène d'Amiens — dont elle présente naïvement comme l'envers surnaturel — n'a pas manqué d'inspirer jusque dans leur composition les artistes carolingiens¹. Ensuite, le baptême de Martin, et les raisons embarrassées par lesquelles Sulpice tente de justifier le fait qu'il soit demeuré à l'armée après être devenu chrétien. Ainsi ce panneau central du triptyque de la « militia Martini » est-il soigneusement relié à ses deux volets : la scène d'Amiens montre en action l'« euangeliū non surdus auditor », et la fin du chapitre annonce la scène de Worms.

3, 1. *Quodam itaque tempore.* L'attaque imite, sans la démarquer exactement, mais avec la même technique de « précision indéfinie », celle de bien des récits des deux Testaments. Sulpice a-t-il cherché à susciter ainsi chez

1. En particulier le miniaturiste du Sacramentaire de Fulda (vers 975) : sa représentation de la « Charité » est la plus ancienne qui nous ait été conservée (reproduction dans R. LECOTTÉ, *art. cité* (sup., p. 473, n. 3), p. 3. Au-dessous d'un Christ central dominant toute la composition dans sa mandorle, et flanqué par deux séries de trois anges dans le registre supérieur et céleste, on aperçoit, dans le registre inférieur et terrestre, le partage du manteau devant la porte et l'enceinte d'Amiens, à gauche ; et Martin endormi qui reconnaît le Christ, à droite. La miniature est considérée comme issue vraisemblablement d'un schéma inspiré des fresques de Tours. Cf. le frontispice du t. 1.

son lecteur des réflexes de curiosité attentive et respectueuse liés subconsciemment à ses lectures bibliques¹? L'indéfini garde sa netteté classique : il pose à la fois la réalité historique de la date (et donc du fait), mais aussi l'intention délibérée de ne pas préciser ce que l'on connaît². La valeur concrète de la conjonction suggère nettement que la scène sera un « exemplum » précis de la perfection évangélique de Martin, telle qu'elle vient d'être exposée à la fin du chapitre précédent. La solennité du récit s'affirme par une période, qui conserve néanmoins une souplesse certaine dans ses articulations intérieures³.

Sulpice n'a aucun attrait pour le pittoresque de l'uniforme auquel sacrifieront sans scrupule, aux différents siècles, les imagiers populaires. Il se borne à relever les seuls détails concrets qui importeront au geste : les deux instruments de la charité de Martin. Encore désigne-t-il le manteau par une périphrase qui concourt à cette préparation dramatique. *Simplicem* importe moins à l'histoire de l'uniforme qu'à l'intention apologétique de souligner le dénuement ascétique de Martin — qui expliquera son geste⁴. En deux lignes, Sulpice brosse un décor précis : temps et lieu. Tout ici demeure subordonné

1. Cf. VVLG. *passim* : « eo autem tempore » et « in illo tempore » ; on trouve même « quodam tempore » dans *sup.* 16, 18-19.

2. Définition de cette nuance par A. ERNOUT & F. THOMAS, *Syntaxe latine*, § 219 b. On commettrait un contre-sens en accusant ici Sulpice de légèreté ou de malhonnêteté : il y a dans ce « biblisme accommodé » une intention littéraire (suggestion de « typica ratio » unissant Jésus et Martin), mais aussi une volonté de précision « retenue » pour ne point détruire l'effet littéraire.

3. Libre inclusion centrale des indications circonstanciées sur l'hiver : la relative par *quae*, puis la consécutive par *adeo ut*, sont des « rallonges » inattendues du complément de temps.

4. Plutôt que d'y voir l'indication d'un manteau « non doublé » (la « petite tenue de service », glose plaisamment Dom H. LECLERCQ

aux exigences d'une « mise en scène » au sens fort. Mais sans sécheresse ; l'alliance de mots et d'images, dans la succession d'*inhorruit* et *asper*, associe les sensations hivernales de hérissément et de rudesse. Y a-t-il dans le verbe un souvenir ovidien et alexandrin de « putto » aux ailes frissonnantes ? Mais le mot semble s'être cliché sous l'Empire : on l'y retrouve, pour décrire l'hiver, sous le calame des « physiciens » aussi bien que des historiens. Ce n'est pas à dire qu'il ait perdu pour autant toute la vertu poétique de son image, surtout si l'on observe que la hardiesse de son alliance avec le sujet abstrait *hiems* ne se retrouve précisément que dans le vers d'Ovide¹. Malgré sa sobriété, et plutôt comme s'il voulait compenser cette sobriété même, Sulpice ne dédaigne pas de recourir ainsi à de légères touches de prose poétique. Sans tomber dans une préciosité qui briserait la gravité générale du ton et nuirait ainsi au sérieux apologétique de l'épisode, il continue d'interposer entre le lecteur et la violence d'un hiver meurtrier l'écran littéraire d'une périphrase, d'un substantif recherché et d'un verbe

dans *DACL*, t. 3, 1, 1913, c. 381, n. 7) opposé au grand manteau blanc de l'uniforme de gala des « candidati ». Les deux autres emplois du mot dans Sulpice sont d'ailleurs abstraits et déterminent des substantifs abstraits, *chron.* 1, 54, 4 : « ne simplici quidem morte » (=sans tourments) ; *dial.* 2, 6, 6 : « simplicem sequamur historiam » (=sans « broder »). — La leçon « uestis » (35 autres emplois chez Sulpice, dont 2 dans notre ch.) paraît préférable à « uestitus » (aucun autre emploi) et à « uestimentum » (4 autres emplois) (*chron.* 1, 18, 8 ; *dial.* 1, 5, 6 ; 2, 1, 1 ; 3, 3, 4) ; son sens est comparable à celui du fr. moderne « habits » ou « habillement ».

1. *Ov. Ibis* 203 : « cum tristis hiems Aquilonis inhorruit alis » ; mais aussi *APVL. mund.* 3 : « niuibus et glacie inhorrescit (aer) » ; 9 : « gelatus umor rigore frigoris inhorruit » ; et *AMM.* 27, 1, 1 : « cum per glaciales tractus hiemis rigidum inhorresceret sidus ». On notera, en faveur d'une réminiscence ovidienne, que le tour comparatif + *solito* est particulièrement familier à Ovide.

imagé, — sans compter l'hyperbole qui généralise les effets désastreux du froid¹.

Le thème biblique de la rencontre se profile ici derrière le tour *obuium habere*, familier aux traductions de la Bible². Rencontre à la porte : les résonances évangéliques ne sont pas un argument contre la vraisemblance de cette notation. Même dualité dans le *pauperem nudum*. Le paupérisme du iv^e siècle devait être aggravé en Gaule du Nord par l'insécurité croissante de la frontière rhénane et la ruine économique des régions périodiquement dévastées par les incursions barbares³. Mais le déterminatif rappelle le précepte évangélique « uestire nudos », cité quelques lignes plus haut. Il fait de l'homme d'Amiens un « antitype » du pauvre de Yahvé que les prophètes avaient invité à vêtir et en qui Jésus avait invité ses disciples à reconnaître sa mystérieuse présence⁴.

L'une des trois grandes villes de la seconde Belgique avec Chalon et Reims, la *ciuitas Ambianensium* était apparue dès le temps de César comme un nœud de communications de grande importance stratégique, sur la route de

1. Encore que l'on puisse hésiter à donner à *plerique* sa valeur classique de quasi-totalité. Sans aller jusqu'à la restriction, jusqu'au sens de « quelques-uns », qui apparaît quelquefois en langue tardive, il semble qu'ici comme en bien d'autres passages de la *Vita* le mot ait une valeur intermédiaire, déjà ancienne en latin chrétien : celle d'un équivalent expressif de « multi » ou de « plures ».

2. *P. ex. gen.* 32, 17 : « Si obuium habueris fratrem meum Esau » ; *1 Reg.* 10, 5 : « obuium habebis gregem prophetarum. »

3. La Gaule s'était mal remise des grandes invasions de 275, elle avait déjà connu les Bagaudes ; et si nous sommes peu avant la scène de Worms, elle vient d'être dévastée entre Moselle et Rhin par l'invasion de 352. Sur la Gaule de Constantin à Julien, cf. J. J. HATT, *Histoire de la Gaule romaine*, Paris, 1959, p. 282-298.

4. Cf. *Is.* 58, 7 : « cum uideris nudum, operi eum » ; *Ezech.* 18, 7 et 16 : « nudum operuerit uestimento » ; *Tob.* 1, 20 : « nudisque uestimenta praebebat » ; *ib.* 4, 17 : « de uestimentis tuis nudos tege » ; enfin le Christ dans *Matth.* 25, 36 (les six « œuvres de charité ») : « Nudus (eram) et cooperuistis me. »

Boulogne-sur-Mer et de la Bretagne, mais aussi de la Morinie et du bas Rhin. La défense du « limes » menacé a encore accru son importance de ville de garnison au Bas Empire. Elle bat monnaie, produit des draps et des armes, et les inscriptions funéraires de soldats y sont relativement nombreuses. C'est là qu'était formé le corps de cuirassiers que la *Notitia dignitatum* appelle les « equites catafractarii Ambianenses¹ ». Tout cela concorde avec la mise en scène de Sulpice, sans qu'il soit possible de déterminer à partir de ces seules données à quelle période de son service militaire se place l'épisode. Si l'on fait fond sur l'indication du baptême à 18 ans, nous serions vers 334, une vingtaine d'années après les victoires rhénanes de Constantin sur les Germains, dans une Gaule tranquille où les militaires sont réduits aux tâches monotones de la vie de garnison. Il n'est pas invraisemblable que Martin ait pu y recevoir une instruction catéchétique, puisqu'un évêque d'Amiens paraît douze ans plus tard, en 346, au Concile de Cologne².

L'appel du pauvre à la pitié des passants est exprimé en termes bibliques. Trois mots y évoquent, de manière suggestive jusqu'à l'obsession, le thème judéo-chrétien

1. Références essentielles dans KEUNE, art. *Samarobriua*, dans *PW*, 2. R., t. 1, 2, 1920, c. 2110 s.; pour l'épigraphie, la numismatique et l'archéologie, on complètera par J. BIDEZ, *Amiens ville de l'empereur Magnence*, dans *REA*, t. 27, 1925, p. 312-318; E. VASSELLE et E. WILL, *Les cimelières gallo-romains d'Amiens*, dans *Revue du Nord*, t. 38, 1956, p. 321-330; et, des mêmes auteurs, *L'enceinte du Bas Empire et l'histoire de la ville d'Amiens*, *ib.*, t. 40, 1958, p. 467-482, où l'on trouvera aux p. 471 s. la mise au point la plus récente sur le problème de la localisation de la présente scène : ce serait la porte orientale de l'enceinte, près de laquelle fut élevé l'oratoire que remplaça l'église S.-M. du Bourg ou S.-M. aux Waides (au coin de la rue des Sergents et de la rue S.-M.); cf. plan donné *ib.*, p. 476-477.

2. L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. 3, Paris, 1915², p. 122 s., se garde de rien conclure sur les origines fort obscures de l'Église d'Amiens et sur l'historicité de saint Firmin.

de la « miséricorde » envers les « misérables¹ ». L'attitude des passants, dans ce contexte, apparaît comme l'antitype de l'indifférence du prêtre et du lévite dans la parabole du Bon Samaritain. L'intelligence spirituelle que prend aussitôt Martin de la situation s'exprime à travers la périphrase très dense par laquelle Sulpice désigne le *uir Deo plenus*. Simple formule hagiographique, ou indication précise, quasi technique, de l'inspiration donnée par une grâce actuelle particulière? On trouve l'adjectif *plenus* dans des contextes analogues, dans l'Écriture : qu'il s'agisse de l'admiration de Pharaon pour les dons prophétiques de Joseph, de la salutation angélique à Marie, de Jésus conduit au désert par l'Esprit, ou d'Étienne voyant les cieux ouverts au moment de sa lapidation². Mais alors que, dans les deux premiers cas, il s'agit plutôt d'une sorte d'habitue spirituel de caractère stable, les deux derniers exemples désignent plutôt, chez Jésus et surtout chez Étienne, des moments privilégiés d'inspiration et d'illumination intérieures, liés à des circonstances particulières. C'est plutôt en ce sens d'état temporaire lié à une inspiration immédiate qu'il nous semble légitime de comprendre la périphrase de Sulpice. Cela semble,

1. Cp. à « misererentur ... miserum ... misericordiam » la plainte de *Job* 19, 21 : « Miseremini mei, saltem uos amici mei », ou surtout les versets évangéliques de *Matth.* 17, 15 : « Domine, miserere filio meo » et *Marc.* 10, 47-48 (= *Luc.* 18, 38-39) : « fili Daud, miserere mei » (l'aveugle est assis au bord du chemin, « aux abords de Jéricho », comme le pauvre qui mendie à la porte d'Amiens); les situations sont assez analogues pour que le parallèle se soit imposé à Martin, puis à Sulpice et au lecteur, mais assez distinctes pour écarter d'emblée l'hypothèse simplificatrice d'une invention hagiographique d'après le modèle évangélique.

2. *Gen.* 41, 38 : « uirum qui spiritu Dei plenus sit »; *Luc.* 1, 28 : « aue gratia plena »; *Luc.* 4, 1 : « Iesus plenus spiritu sancto ... »; *act.* 7, 55 : « cum esset plenus spiritu sancto... » Prudence qualifie aussi de « plenus Deo » Abraham inspiré par Dieu : cf. *PRVD. psych. praef.* 26.

d'autre part, confirmé par le raccourci de l'expression, que l'on ne trouve jamais sous cette forme dans l'Écriture. Il fait plutôt penser à la notion païenne de possession brutale d'un mortel par la divinité : telle la Sibylle qui s'agite convulsivement devant Énée, « magnum si pectore possit excussisse deum¹ ». On retrouve ainsi dans cette alliance de mots le désir de se faire entendre de tous les publics, qui caractérise souvent le vocabulaire de Sulpice, mais aussi le goût composite qui lui fait en quelque sorte rehausser de résonances païennes la grandeur de son héros.

3, 2. Après ces deux phrases de mise en scène, l'acte décisif se marque par une détente de l'expression ; passage au style semi-direct, petites phrases courtes d'ampleur irrégulière, simplicité familière d'une délibération brève : on pense aux perplexités fameuses qui ouvrent l'*Eunuque* de Térence². Le débat est grave : il engage l'héroïsme qui pousse le saint à sacrifier le nécessaire après le superflu, à considérer le conseil comme un précepte de stricte obligation, à ne plus connaître de bornes aux exigences de la charité parfaite. Pour cela, il lui faut braver à la fois le ridicule et le règlement. Le terme de *chlamys* n'est pas encore, comme il le deviendra à époque mérovingienne,

1. VERG. *Aen.* 6, 78 s. Alors que l'expression biblique remplit l'inspiré de l'« esprit » ou de la « grâce » de Dieu, c'est une sorte de possession directe de l'homme par la divinité, et de descente de Dieu en personne dans l'homme, que semble suggérer la brutalité de l'expression de Sulpice. De fait, les parallèles les plus proches sont dans Ov. *fast.* 6, 538, « caelum uates ac numina sumit / fitque sui toto pectore plena dei » ; HOR. *car.* 3, 25, 1 : « Quo me, Bacche, rapis tui plenum ... » ; et surtout MIN. FEL. 7, 6 : « pleni et mixti deo uates ».

2. Cp. « quid tamen ageret » à TER. *Eun.* 46 : « quid igitur faciam ? non eam ? » Sans supposer une réminiscence (qui n'est pas impossible : cf. le pastiche de Térence dans la préface), le rapprochement des deux textes aide à sentir ici la volonté d'un ton familier et direct qui contribue au charme du récit.

un mot « trop savant, trop littéraire, employé exclusivement par les poètes et les hommes de lettres »¹. Il est encore, au IV^e siècle, un terme technique : il sert à désigner le manteau fendu, et fixé sur l'épaule droite par une fibule, qui est comme la « capote » d'uniforme des soldats romains². Des textes juridiques, à une date très voisine de la rédaction de la *Vita*, nous en donnent l'assurance : une loi de 382 interdit la chlamyde aux sénateurs parce qu'elle est le vêtement d'uniforme de l'état militaire, et leur prescrit de ne porter que des vêtements courts comme le « colobe » ou la « pénule » ; une autre, de 396, attribuée aux hommes de l'armée d'Illyricum un relèvement de l'indemnité vestimentaire à un sou par chlamyde³. Sulpice ne fait donc que donner ici une preuve de plus de l'exactitude technique dont il est capable, en matière militaire, au cours de tous ces premiers chapitres. Cette simple propriété du terme s'accorde, au demeurant, bien mieux avec le

1. J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium ...*, Nouiomagi, 1959, p. 12, qui voit dans cette spécialisation la raison principale du remplacement de la « chlamys » par la « capa Martini » ; mais peut-être faudrait-il tenir compte également de la spécialisation de « chlamys » au sens de la chlamyde de pourpre qui était encore un insigne du consulat dans l'Empire d'Orient, et devait demeurer au Moyen Age un vêtement royal en Occident : cf. C. ENLART, *Manuel d'Archéologie française*, t. 3, Le costume, Paris, 1916, p. 13 s.

2. C'est aussi le manteau d'uniforme des licteurs, comme le montre un texte qui en donne une bonne description partielle, et atteste l'équivalence ancienne avec le mot « paludamentum », HIER. *epist.* 1, 7, t. 1, p. 5, 27 Labourt : « Itaque furens et anhelus licitor, paludamento in ceruicem retorto, dum totas expedit uires, fibulam, quae chlamydis mordebat oras, in humum excussit ... » C'est de ce manteau militaire qu'était vêtue l'effigie de L. Scipion au Capitole (CIC. *Rab. Post.* 10, 27), et que fut dérisoirement paré le Christ aux outrages (*Matth.* 27, 28).

3. COD. *Theod.* 14, 10, 1 (a. 382) : « Nullus senatorum habitum sibi uindicet militarem, sed chlamydis terrore deposito quieta coloborum ac paenularum induat uestimenta » ; *ib.* 7, 6, 4 (a. 396) : « fortissimis militibus nostris per Illyricum non binos tremisses pro singulis chlamydibus, sed singulos solidos dari praecipias. »

ton de ce mouvement, où domine une volonté de simplicité et d'objectivité. Ce dépouillement du style s'accorde admirablement avec le sens même du geste qui va être accompli.

Martin s'y décide parce qu'il n'a plus aucun autre moyen de secourir le pauvre. Il a déjà distribué tout son argent en aumônes : *opus* rappelle ici les œuvres de charité désignées par *bonis operibus* au chapitre précédent. La constatation est faite dans une langue volontairement sobre, conforme à l'usage classique, et peut-être plus proprement juridique¹. Mais le vocabulaire s'anime et s'ennoblit légèrement dans la description du geste de charité. Les verbes sont particulièrement soignés : brusquerie de la main qui saisit l'arme, comme sous une motion intérieure qui met un terme à une délibération difficile ; partage du manteau par son milieu, avec une alliance de mots qui s'auréole peut-être d'un souvenir héroïque de Virgile² ; remise de la partie coupée au pauvre. Le verbe *tribuit* est ici doublement noble. En effet, il est usuel en poésie, depuis Virgile, comme équivalent du

1. Dom H. LECLERCQ, art. *Chape de S. Martin*, dans *DACL*, t. 3, 1, 1913, c. 382, n. 8, a justement raillé l'interprétation de Lecoy de la Marche, pour qui les « reliqua » auraient désigné d'autres vêtements de dessous déjà distribués par Martin. La locution à laquelle recourt ici Sulpice montre bien qu'il s'agit de distributions en espèces, cp. « reliqua in opus ... consumpserat » avec VAL. MAX. 3, 1, ex. 1 : « consumpta in id opus ingenti pecunia » ; QVINT. *inst.* 3, 11, 13 : « bona paterna ... in opera publica consumpsit. » L'expression est donc classique — voire d'une netteté presque juridique — ; mais Sulpice y joue sur le mot d'« opus », qui nous renvoie aux « bonis operibus » de 2, 8.

2. Cf. en effet VERG. *Aen.* 9, 750 s. : « mediam ferro ... frontem diuidit. » Si ce rappel est conscient, il y a dans cette utilisation de la même expression pour désigner un geste de charité parfaite, et non plus de brutalité meurtrière, un effet remarquable. Il serait bien dans le goût du temps pour la méditation sur le passage de la « militia terrena » à la « militia caelestis » à travers l'exemple concret des « martyrs militaires » (cf. comm. du ch. suivant, p. 510 s.)

prosaïque « dare » ; d'autre part, il est dans l'Écriture, et spécialement dans les *Psaumes*, le mot par lequel la *Vulgate* exprime les dons de Dieu à l'homme¹. Il confère donc à l'expression du don de Martin une plénitude profane et sacrée, épique et spirituelle. Ces légères suggestions sont les seuls ornements que Sulpice se soit permis. Ils n'en font ressortir que davantage la qualité linéaire de cette gravure au trait, où la simple transparence des récits évangéliques s'allie à la densité des « narrationes » historiques romaines².

La peinture des réactions des assistants n'a pas seulement une fonction dramatique, comme dans les récits liviens ou la tragédie grecque. Outre son historicité partielle — car les quolibets ont fusé, mais l'expression des regrets est beaucoup moins vraisemblable³ —, cette peinture concourt surtout à la stylisation biblique de la scène. Dès ce geste, et comme durant toute sa vie, Martin est comme Jésus

1. Dans les *Psaumes*, cf. *VVLG. psalm.* 12, 6 et 15, 7 ; mais aussi *prou.* 4, 2 et 21, 31, etc.

2. Dom ANTIN, *Essai sur saint Jérôme*, Paris, 1951, p. 215, voit (avec une grande vraisemblance, nous semble-t-il) une critique voilée de tout cet épisode dans HIER. *in Is.* 58, 7 : « Non enim unam (tunicam Dominus) iussit scindi et diuidi, quod multi popularis aurae causa faciunt, sed alteram non seruari » (après rappel de *Luc.* 3, 11). L'auteur de l'*Essai* attire aussi notre attention sur le récit d'Ammien, 19, 8, 8, qui, fuyant Amida prise par les Perses, raconte comment, pour atteindre l'eau d'un puits profond avec un compagnon d'armes, « indumenta linea quibus tegebatur in oblongos discidimus pannulos ». S'agirait-il de la « chlamys » des « candidati » ? En ce cas, nous aurions là deux textes qui, pour des raisons différentes, offrent des indices de vraisemblance sur l'« historicité » du geste de Martin. Dans le premier, faut-il prendre « multi » pour une simple amplification oratoire destinée à mieux dissimuler la personne visée ?

3. Elle semble avoir été introduite comme une « fausse fenêtre » pour compléter l'architecture spirituelle (et dramatique) du récit, et l'organiser ainsi en parabole expressive autour d'une antithèse évangélique : *ridere et ingemiscere*, les rieurs et les « contrits ». Cp. en effet *Luc.* 6, 21 : « Beati qui nunc fletis, quia ridebitis » ; et 25 : « Vae uobis qui ridetis nunc, quia ... flebitis. »

un signe de contradiction. Ici, l'expression concrète de sa charité provoque chez les assistants deux réponses spirituelles de signe opposé. N'est-il pas déjà significatif que, pour désigner la minorité qui s'en tient, sans approfondir le sens même de son geste, à l'apparence ridicule de ce soldat mal vêtu, Sulpice ait choisi un tour de l'Évangile? C'est en effet dans le récit de la Passion selon saint Marc que l'on trouve à deux reprises des tours très proches de *nonnulli de circumstantibus*¹. Ceux-là ne voient que les apparences dérisoires et comme la superficie des choses : l'antithèse dissymétrique entre *uideretur et altius* oppose à ce groupe de rieurs ceux qui, au contraire, dépassent les apparences pour atteindre le sens profond de la scène. Les réflexions prêtées aux rieurs tendent à suggérer à la fois les raisons de leur mépris et la signification spirituelle de leur attitude. L'alliance de mots *truncatus habitu* souligne l'absurdité de la silhouette de Martin : passe encore qu'un soldat soit « mutilé », mais non point dans son seul uniforme². La laideur apparente de Martin — dont l'importance est mise en relief par la place accordée ici à *deformis* dans la proposition causale — est une notation beaucoup plus riche. Non seulement elle exprime le scandale intérieur, à la fois esthétique et moral, normale-

1. Vvlg. *Marc.* 15, 35 : « quidam de circumstantibus ... dicebant : Eliam ... uocat » ; après 14, 47 : « Vnus quidam de circumstantibus ... amputauit illi auriculam. » Le rapprochement a d'autant plus d'intérêt que la construction n'est pas stéréotypée chez Sulpice, cf. ch. 9, 5 : « unus e circumstantibus ». (Les trois autres emplois du participe pluriel ne comportent pas de construction partitive : cf. *chron.* 1, 39, 4 ; *Vita* 16, 6 ; *dial.* 3, 2, 5.)

2. A part quelques emplois chez Tacite et Justin, « truncatus » est un mot d'emploi essentiellement poétique : il en garde une valeur expressive indéniable et continue de faire violemment image. En revanche, le sens concret et vestimentaire d'« habitus » est usuel dès la langue classique. L'alliance des deux mots témoigne donc de ce sens de la compensation et de la discrétion dans l'expressivité qui est propre à Sulpice.

ment ressenti par le spectateur païen en face de tout ce qui choque en lui le sens de la beauté formelle¹, mais le mot évoque déjà un aspect important de la spiritualité ascétique en général et martinienne en particulier : cette imitation du Christ souffrant et humilié par laquelle l'ascétisme contemporain s'efforçait, jusque dans le désordre et la négligence de sa mise, de protester contre les compromissions mondaines du christianisme contemporain. Le même mot se retrouvera en effet, appliqué à nouveau à Martin, dans la scène de l'élection de Tours, où le thème est plus clairement développé (ch. 9, 3). Contentons-nous de marquer ici cette valeur de suggestion spirituelle du mot : ceux qui ont ri n'ont pas su reconnaître dans l'abaissement de Martin l'imitation du Serviteur de Yahvé, accomplissant dans l'aspect affreux et dérisoire de l'homme de douleurs les versets d'Isaïe : « tant son aspect était défiguré, — il n'avait plus d'apparence humaine². »

Alors que les lazzi adressés au soldat appartiennent très probablement au noyau originel de l'anecdote recueillie par Sulpice, le retour sur soi prêté à la majorité des assistants est d'une historicité triplement suspecte. Il prête en effet des sentiments de componction chrétienne à une assistance qui ne pouvait être qu'en grande partie, sinon en totalité, païenne ; il suppose que cette componction s'est traduite extérieurement de manière mélodramatique ; enfin il prête cette attitude à la majorité de l'assistance (*multi* opposé à *nonnulli*). La notion de *mens sanior* est

1. Bon exemple de cette sensibilité à la « forma » et à la « deformitas » (dans l'aspect du corps humain) à travers les analyses sur la notion de « decorum » chez Cic. *off.* 1, 35, 126.

2. Quatrième chant du serviteur de Yahvé, *Is.* 52, 14. L'application très ancienne de ce texte au Christ apparaît dès l'exégèse de ce chapitre d'Isaïe faite par l'apôtre Philippe à l'eunuque de la reine Candace, dans *act.* 8, 32 s. La dévotion de Martin au Christ souffrant dans sa Passion apparaîtra mieux au ch. 24, 7 : cf. *inf.*, comm. *ad loc.*, ou *Introduction*, ch. quatrième, t. 1, p. 165.

complexe : dans cette alliance de mots se compénètrent en effet des notions païennes et judéo-chrétiennes, dont les proportions respectives sont liées à celles des deux cultures de Sulpice. L'expression pousse des racines très anciennes dans la tradition linguistique romaine. Elle y désigne la santé mentale opposée à la folie, mais elle s'y est peu à peu chargée, au contact de la culture philosophique, d'une valeur d'équilibre intérieur qui est comme le fondement psychologique de la sagesse : telle est déjà l'ampleur du concept dans le vers-proverbe fameux de Juvénal¹. Même racine « mentale » dans le latin chrétien : mais dans la perspective religieuse judéo-chrétienne, qui lie souvent l'aliénation mentale à certaines formes de possession démoniaque, l'expression qualifie dans l'Évangile de Marc le démoniaque gérésénien après sa guérison par Jésus². Ainsi l'expression se charge-t-elle déjà, dans le seul contexte d'une tradition biblique, d'harmoniques proprement spirituelles. La convergence de tous ces sens apparaît bien au temps de Sulpice dans le cadre de la réflexion patristique sur la connaissance naturelle et surnaturelle. Dix ans avant la *Vita*, la recherche poursuivie à travers divers opuscules, par Augustin récemment converti, sur la connaissance de Dieu par l'âme humaine, fait à plusieurs reprises usage de notre expression³. Il ne

1. Suivre ce développement à travers PLAUT. *Amph.* 1083; CIC. *Catil.* 2, 11, 25; HOR. *sat.* 1, 9, 44; enfin INV. 10, 356 s. : « orandum est ut sit mens sana in corpore sano. / Fortem posce animum mortis terrore carentem » ; le développement qui commence avec ce second vers montre bien la valeur de sagesse qu'il convient de sous-entendre à l'expression.

2. En *Marc.* 5, 15 : « uident illum uestitum et sanae mentis... », où il s'agissait de traduire le grec σωφρονοῦντα.

3. Dans les opuscules philosophiques sur Dieu et l'âme, groupés, édités et traduits par P. de LABRIOLLE dans la *BA*, t. 5, 1948 (= 1939) : cf. p. ex. AVG. *quant. anim.* 52-53, p. 340. Plus généralement, voir l'analyse de la *mens* et de ses fonctions selon Augustin dans R. HOLTE, *Béatitude et sagesse...*, Paris, 1962, p. 241 s.

saurait être question de vouloir charger l'emploi qu'en fait ici Sulpice de toute la complexité de la réflexion augustinienne ; mais on peut au moins, par référence à cette réflexion, chercher à mieux percevoir quelle est exactement ici la signification de ce groupe de mots. Si la *mens* est, dans un contexte à la fois antique et chrétien, la partie raisonnable de l'âme, si elle est cet œil intérieur de l'intelligence dont la « santé » consiste à « être purifiée de toute passion pour les choses périssables¹ », on peut en conclure que Sulpice use ici de l'expression pour désigner clairement ceux qui ont eu l'intelligence profonde du geste accompli par Martin : c'est-à-dire l'intuition immédiate de sa portée morale, et surtout spirituelle.

D'où leurs gémissements, qui sont traditionnellement dans la Bible l'expression de la contrition de l'homme pécheur, et la manifestation spontanée, mais aussi presque rituelle, de sa prière de pénitence à Yahvé. Cependant, les termes dans lesquels Sulpice dépeint cette lamentation n'évoquent pas seulement l'Écriture. Car le souci artistique d'une expression intensive l'a fait recourir à un adjectif rare, mais caractéristique dans cet emploi : il constituait dans les *Métamorphoses* d'Apulée un procédé fréquent d'expressivité romanesque dans la peinture des manifestations de la tristesse². Sulpice n'a pas oublié ce cliché

1. AVG. *solil.* 1, 12, *BA*, t. 5, p. 50 : « Oculi sani mens est... a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata ». Mais on notera qu'Augustin ajoute aussitôt : « quod ei nihil aliud praestat quam fides primo ».

2. APUL. *met.* 2, 30 : « Altius ingemescens » ; 4, 25 : « altius adsuspirans » ; 4, 29 : « altius fremens » ; 6, 28 : « altius suspirans. » Mais Sulpice a utilisé le souvenir ou la réminiscence de cette alliance d'Apulée en donnant à l'adjectif un sens qui n'exclut pas la valeur métaphorique et intérieure d'« altus » indiquant la profondeur mystérieuse des réalités spirituelles (cf. références diverses s. u. *altus*, sens 2, dans le *DIAC*). Cette valeur est ici suggérée par antithèse à « uiderentur », comme nous l'avons signalé plus haut.

commode pour introduire dans ses *Dialogues* une réflexion désabusée de Martin¹. Pour achever de reconstituer les pensées qui inspiraient ces assistants perspicaces, Sulpice leur prête assurément ses propres réflexions. C'est lui-même ou Paulin, ce possédant qui aurait été capable de faire le même geste sans avoir à se « dépouiller » en tous les sens du terme. C'est aussi et surtout le lecteur, à l'usage duquel il dégage ainsi indirectement, par une fiction romanesque qui l'insère discrètement dans le mouvement même de la scène, la « légende » finale : « moralité », ou plus exactement exégèse spirituelle et édifiante de ce court récit. Ce n'est plus seulement l'« exemplum » romain. Car cet acte simple, mais scandaleux et prophétique, doit surtout évoquer, dans l'intention de Sulpice, celui d'un nâbi d'Israël devant son peuple ou d'un Père du désert devant ses novices.

3, 3. Mais l'envers surnaturel de cette scène de rue n'est pas simplement suggéré par la courte méditation ainsi prêtée à la foule des assistants. Il apparaît aussitôt dans la clarté d'une vision surnaturelle : celle du « Songe de Martin ». La tradition judéo-chrétienne n'avait fait en ce domaine que confirmer les idées des anciens : le songe est une expérience privilégiée, au cours de laquelle l'homme est susceptible d'entrer en relation avec la divinité. C'est pourquoi, au siècle du songe de Constantin et du songe de Monique, il serait imprudent d'écarter d'emblée l'historicité martinienne de cette expérience, pour singulière qu'elle nous paraisse aujourd'hui. D'un point de vue purement naturel, la conviction, appuyée sur le passage fameux de *Matthieu* 25, 44 s., de la présence mystique, en ce misérable, de « Jésus-Christ habillé en pauvre », suffirait à expliquer le rêve de Martin par un mécanisme psycho-

1. *Dial.* 3, 9, 4 (Martin vient de se faire obéir d'un serpent) : « altius ingemescens ait : serpentes me audiunt et homines non audiunt. »

logique des plus simples : l'imagination ayant en quelque sorte exécuté concrètement pendant le sommeil la « commande » que lui avait passée la foi à l'état de veille. Avec un souci de réalisme dans lequel le naturel et l'habileté se mêlent pour nous de façon indiscernable, Sulpice a d'ailleurs tenu à préciser de la manière la plus nette la situation chronologique de ce rêve par rapport à la rencontre. Comme s'il voulait donner à sa précision une estampille encore plus historique, il a repris à Tite Live les termes dans lesquels il a situé l'événement : *nocte insecuta*¹.

Naturellement, cette première observation attire notre attention sur les composantes proprement littéraires de ce « songe » : en toute littérature, même et surtout religieuse, un « songe » pose toujours un problème d'interférences délicates entre l'expérience spirituelle et la création poétique, — et cela dès le récit même que le rêveur fait de son rêve, voire dès la perception onirique. En dépit de la sobriété avec laquelle Sulpice a tenu à rapporter ici un récit probable de Martin, il n'a pas manqué de le styliser d'une manière d'autant plus efficace qu'elle est moins visible. C'est à la poésie romaine, et plus précisément à Horace, qu'il a emprunté la périphrase initiale de son récit². Cette légère touche de vocabulaire poétique est d'autant plus expressive qu'elle contraste avec la nudité toute livienne de la datation qui la précède immédiatement. Une fois posée, elle permet à Sulpice de présenter

1. Liv. 6, 8, 8 : « Nox insecuta quietis ... perfecit bellum » ; cf. aussi, moins précisément, 5, 42, 6 : « lux noctem quietam insecuta est » ; 34, 12, 1 : « nocte quae insecuta est ». Le groupe apparaît aussi dans *chron.* 1, 31, 2 : « nocte insecuta discerptum est ».

2. Cp. « cum se sopori dedisset » et Hor. *sat.* 2, 2, 80 : « Alter ubi dicto citius curata sopori / membra dedit ... » ; mais aussi Acc. *praetexti.* 17 : « dare corpus quieti » ; « d. somno genas » et « lumina » dans SEN. *Herc. f.* 531 et *Med.* 472 ; enfin VAL. FL. 8, 80 : « dare ora quieti ».

la vision du Christ avec une sobriété extrême : en dehors du fameux manteau, aucun élément descriptif n'accroche le regard. Mais il se pourrait qu'en recourant au terme identique de *chlamys*, Sulpice ait ici joué sur les mots. Car si la « chlamyde » est alors à proprement parler le manteau d'uniforme, le même terme désigne aussi la chlamyde de pourpre qui était avec la « tunica blattea » l'un des insignes du consulat, fréquemment porté par les empereurs eux-mêmes¹. Or, depuis les débuts de l'Empire chrétien, l'iconographie du Christ βασιλεύς avait accoutumé les chrétiens à se représenter le Christ en roi céleste, paré de tous les insignes de la dignité impériale, en particulier du manteau de pourpre². Tout se passe donc ici comme si le souvenir de cette iconographie courante avait encore favorisé l'identification *visuelle* du Christ en majesté et du pauvre d'Amiens drapé dans la moitié du manteau de Martin³.

Point de cieus entr'ouverts, point de lumière éblouissante, point de décor paradisiaque : Sulpice écarte la topique facile des visions célestes, telle qu'elle commençait de fleurir dans les « *Passions littéraires* » des martyrs,

1. Cf. p. ex. le texte célèbre sur la solennité qui se déroula en 507 dans la basilique de Saint-Martin de Tours, lorsque Clovis y revêtit les insignes envoyés par l'empereur d'Orient, GREG. TUR. *Franc.* 2, 38 : « Igitur ab Anastasio imperatore codecillos de consolato accepit, et in basilica beati Martini tunica blattea indutus et clamide, imponens vertice diademam ... et ab ea tanquam consul aut Augustus est uocitatus... » (cf. *sup.*, p. 475, n. 2).

2. Cf. J. KOLLWITZ, art. *Christusbild*, F. *Spätkonstantinische Zeit*, 1, Basileus, dans *RAC*, t. 3, 1957, c. 15 s. L'importance de cette iconographie impériale du Christ dans les visions christiques de Martin apparaîtra mieux dans la vision du Pseudo-Christ imperator au ch. 24, 4 s. : cf. commentaire *ad loc.* et les notes.

3. On se rappellera aussi que Matthieu désigne par le mot grec de « chlamyde » le manteau d'écarlate dont les soldats revêtaient dérisoirement le Christ aux outrages (les autres évangélistes parlent d'un « himation ») et le mot est demeuré dans les versions latines de l'Évangile de Matthieu : VVLG. et VL, *Matth.* 27, 28 et 31 ; et

telle que Prudence allait l'exploiter dans sa poésie martyrologique. Au contraire, Martin prend d'abord une attitude critique digne de la « discretio » monastique : il s'applique à « discerner les esprits » et à identifier cette apparition. Sulpice semble avoir prêté ici rétrospectivement à Martin catéchumène la défiance de l'ascète à qui Satan apparaîtra plus tard déguisé en empereur, sous les atours de la « uestis regia » (ch. 24, 4). Car le groupe *intueri diligentissime* ne fait que rendre plus expressif, par un passage de l'adverbe intensif au superlatif, une expression usuelle dans la tradition antique et chrétienne pour exprimer un effort visuel d'identification, plus spécialement dans une vision, ou devant des phénomènes surnaturels qui exigent l'exercice du « discernement » paulinien¹. On s'étonnera d'abord que Martin reçoive du Christ en personne l'invitation à opérer attentivement cette reconnaissance. Mais en l'occurrence, Martin ne fait que partager envers le Christ glorieux un aveuglement qui fut au lendemain de sa résurrection celui de tous les disciples². Seule la raideur de l'ordre reçu (*iubetur*) met dans ce

encore VEN. FORT. *Mart.* 2, 207 : « sputa flagella chlamys fel acetum lancea clavi ». On a là une image de « l'homme de douleurs » qui a pu se combiner avec le souvenir visuel de l'effigie du « Christ imperator ». D'autant mieux que le symbolisme spirituel de la chlamyde prenait ainsi un relief éclatant, dans le cadre de la « spiritualité triomphale » contemporaine appliquée à la Passion : les instruments du supplice devenant tous des trophées glorieux.

1. Jupiter apercevant Claude qui arrive aux enfers, dans SEN. *apocol.* 5, 4 : « diligentius intuenti uisus est quasi homo ». Les démons qui tentent de se faire passer pour des dieux, dans AVG. *ciu.* 8, 22 : « attentius et diligentius intuentibus non potuerunt persuadere quod dii sint » (et de même en 20, 21 s. p. : « diligentius et distinctius intueri »). Cf. aussi, dans le jugement de Salomon, l'une des femmes déclarant, VVLG. 3 *reg.* 3, 21 : « quem diligentius intuens, deprehendi non esse meum ».

2. Verset de Luc. 24, 16 à propos des disciples d'Emmaüs : « Oculi eorum tenebantur ne eum agnoscerent » et la note de la Bible de Jérusalem, *ad loc.*

dialogue une note militaire ou juridique qui ne manque pas d'une certaine humeur dans la bouche du « Christus imperator » : c'est une vision de soldat.

De fait, la scène s'organise aussitôt selon un cérémonial très romain. Martin semble comparaître devant une sorte de tribunal dont on ne distingue pas très bien si l'imagerie assez vague est celle du magistrat au forum ou celle du général dans le camp légionnaire. Mais la présence de cette vaste assistance angélique, entourant les deux protagonistes, évoque à la fois la « corona audientium » d'une audience judiciaire et la présence d'une milice moins céleste autour d'une tribune impériale. On songe à la fois à l'audience criminelle de Jérôme devant le Juge céleste qui le fait fouetter, dans la fameuse scène du Songe, et à une prise d'armes dans le genre de celle que Constance présida à Milan lorsqu'il fit acclamer par les troupes Julien César¹. Le Christ prend la parole comme un magistrat romain qui harangue une assemblée populaire. Le groupement *clara uoce* se trouve employé dans des conditions analogues (un haut personnage s'adresse à une foule) par Cicéron évoquant une déclaration de Scipion, alors censeur, devant l'assemblée populaire de la « contio »². Nous sommes, d'un point de vue antique — et malgré la simplicité de la proclamation du Christ — dans le cadre de l'éloquence épideictique. La phrase est directe et dense comme il convient à un λόγιον du Christ, mais aussi discrètement soignée comme une « sententia » romaine, dans sa clausule : reprise expressive du simple « texerat »

1. AMM. 15, 8, 4 s. L'image du Dieu-juge n'est pas seulement dans la vision angoissée de Jérôme ; elle est fondamentale en christianisme depuis le discours eschatologique du Christ dans *Matthieu* (ch. 24 s.) et l'*Apocalypse* de Jean.

2. CIC. *Cluent.* 48, 134 : « clara uoce, ut omnis contio audire posset » ; de même *Caecin.* 8, 22 (ordre donné à un esclave) : « clara uoce imperauit. »

par le perfectif *contexit*, entrelac du groupe verbe-complément direct et du groupe à l'instrumental, clausule crético-trochaïque.

3, 4. Comme à la fin de la première scène de ce chapitre, mais avec moins de discrétion, la peinture des réflexions intimes de Sulpice succède sans transition à cette parole du Christ. Aussi bien qu'à une « légende » de ce Songe, elle fait penser à une sorte de glose spirituelle sur le sens du geste du Christ. Double expression du thème biblique de la fidélité d'un Dieu qui n'oublie jamais ses promesses, le groupe *uere memor* apparaît issu du croisement et de la concentration de deux tours familiers à l'Écriture : l'hébraïsme « en vérité » par lequel le Christ de l'Évangile ouvre un grand nombre de ses déclarations (*Vulgate* : « amen amen dico uobis », et l'appel du Psalmiste à la fidélité de Yahvé pour qu'il n'oublie pas la promesse faite à son serviteur (« memor esto, Domine... »)¹. Le style de Sévère cherche à se faire insistant comme celui d'un sermonnaire. D'où la surcharge notable de l'expression, qui tient peut-être à un mimétisme de « l'expression exagérative » propre à la Bible² : reprise *dictorum-praedixerat*, pléonasme *ante prae-*, solennité de *professus* (renforcée par l'allitération avec le substantif immédiatement précédent), enfin l'infinitif surcomposé dégageant la valeur ponctuelle du geste accompli à la porte d'Amiens, et souligné par la clausule crético-trochaïque. La citation d'un verset du

1. P. ex. VVLG. *psalm.* 118, 49 : « memor esto uerbi tui seruo tuo. » On peut aussi penser, en second rang, à un souvenir de VERG. *Aen.* 8, 464 : « sermonum memor et promissi muneris heros. »

2. Cf. R. P. C. LAVERGNE, *L'expression biblique*, Paris, 1946, surtout p. 71 s. (L'expression exagérative, Le pléonasme biblique). Cet usage solennel du pléonasme est d'ailleurs un procédé expressif familier au latin le plus ancien (prose surchargée du « carmen », poésie d'Ennius).

célèbre passage de Matthieu sur les œuvres de miséricorde a été faite de tête, car elle semble combiner en fait les éléments de deux versets voisins¹.

L'aspect de procédure judiciaire, qui frappe d'abord dans l'apparat de la présentation du Christ à Martin (cf. *supra*), semble confirmé par le commentaire de Sulpice sur le geste du manteau porté par le Christ en présence des anges. Le vocabulaire auquel il recourt pour exprimer la fidélité du Christ à ses promesses est, en effet, d'une précision technique nettement juridique. Il s'agit bien de l'idée exprimée dans l'Évangile — en de tout autres termes — : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, à mon tour je me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux². » Mais la manière dont Sulpice présente les choses dégage de la scène, en quelque sorte, sa valeur juridique romaine : c'est une procédure de « *confirmatio testimonii* » en bonne et due forme. Le Christ avait déjà « témoigné », dans sa vie terrestre, de son intention de « réciprocité » envers ceux qui auraient été ses « témoins » devant les hommes (un Romain était spécialement sensible à cette notion familière d'engagement contractuel : « *do ut des* »...). Martin, par sa « bonne œuvre », a porté témoignage de lui devant les hommes. La couleur juridique du texte est surtout accentuée par l'emploi du verbe *confirmare*, qui sert à désigner l'action de sanctionner un droit antérieurement établi, ou un acte ayant valeur juridique (testament, legs, mesure d'un magistrat sanctionnée par l'« *auctoritas* » du sénat...)³.

1. Cp. « *quamdiu fecistis uni ex minimis istis* » avec *VVLG. Matth.* 25, 40 : « *q. fecistis uni ex his fratribus meis minimis* », et 25, 45 : « *q. non fecistis uni de minoribus (VL ex minimis)*. »

2. *Matth.* 10, 32 ; mais les versions latines emploient naturellement alors le verbe « *confiteor* », sans qu'il soit question de « *testimonium* ».

3. *TLL, s. u.* : « *technice in iure, id quod constituere* ». Cf. *RHET. Her.* 2, 13, 20 : « *Ius confirmari conuenit* » ; *LIV.* 30, 17, 10 : « *confir-*

L'instrument de cette « *confirmatio* » est ici l'assistance angélique qui sert de tiers, donc de « *testis* » au sens propre du terme, entre les deux parties ; et le rite juridique consiste dans la présentation publique de la pièce à conviction passée d'une partie à l'autre, conformément aux deux engagements pris par le Christ dans l'Évangile de Matthieu (« c'est à moi que vous l'aurez fait » et « je me déclarerai pour lui devant mon Père »). On perçoit ici la romanisation redoutable de ces relations entre l'homme et Dieu : celle qui substitue à la générosité de l'agapè divine la notion d'engagement contractuel et de rétribution. Après avoir menacé la spiritualité du martyr, en passe d'être conçu comme un placement incomparable sur la vie éternelle, cette rechute dans le juridisme romain se manifeste spécialement au temps de Sulpice dans le culte des martyrs où l'on retrouve bien des traces de cette dévotion romaine antique, calculatrice jusque dans ses intérêts spirituels¹. Est-ce à dire que Sulpice réduise ici le Christ à n'être qu'un « vieux Romain » scrupuleux dans ses engagements ? Pas entièrement ; car il a su ménager la gratuité de l'intervention divine par le verbe *dignatus est*, qui sert à plusieurs reprises, dans l'Écriture, pour exprimer avec humilité la souveraine liberté des

mare beneficia et munera senatus decreto » ; 34, 57, 1 : « *senatus audiret eaque sua auctoritate confirmaret* » ; de même, usage courant de « *testamentum confirmare* ».

1. Cette ambiguïté de la théologie des « mérites » apparaît dans la dévotion du poète Prudence aux martyrs, p. ex. dans l'hymne à Hippolyte, *perist.* 11, 178 : « *oraii quotiens stratus, opem merui* » où les résonances lucratives de « *merere opem* » sont caractéristiques. Cette notion est présente dans la conception du martyr considéré comme un « gain dans l'au delà », procurant une sorte de privilège spirituel, chez Tertullien : cf. en ce sens les remarques intéressantes, mais souvent outrancières, de H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936, ch. 4 sur « Le martyr comme acte humain ».

grâces divines accordées aux hommes¹. Tout se passe donc comme si la conscience religieuse de Sulpice hésitait, dans l'interprétation de ce songe, entre deux visions opposées qui répondent à deux tendances de sa personnalité profonde. Le juriste tend à voir dans la scène une sorte de procédure « alla Romana » dans l'autre monde, entre deux parties qui ont passé contrat selon les formules évangéliques : Martinus et Christus. Mais le croyant demeure secrètement gêné par cette imagination trop humaine, et sa culture biblique lui permet de réserver d'un mot, à la dernière extrémité, la liberté imprescriptible de Dieu et la gratuité de ses interventions en faveur de l'homme.

3, 5. Ce songe va déterminer Martin à recevoir le baptême. Sulpice commence par jouer sur les mots, à partir des associations d'idées que provoque dans son esprit la notion de vision (Étienne, Pierre, Paul...). La « béatitude » de Martin est-elle déjà celle d'un homme qui a vu le Christ face à face, et joui d'une vision que nous appelons béatifique ? Faut-il dès lors entendre la « gloire » au sens de cette « kabod Yahvé » dont l'éclat aveuglait les mortels ? *elatus* au sens de l'extase d'un homme « ravi » dans la gloire de Dieu ? Mais si cette triple allusion peut être sous-entendue au texte comme une sorte de transition avec le contexte antérieur, à la faveur du mot initial

1. Cf. p. ex. *Judith* (9, 6), qui prie Yahvé de se tourner vers le camp des Assyriens « sicut castra Aegyptiorum uidere dignatus es » ; 2 *Thess.* 1, 11 : « ut dignetur uos uocatione sua Deus noster ». Le mot a toujours désigné en latin le libre consentement de celui qui agit à sa convenance et trouve une action « digne » de lui. Il est demeuré fréquent dans la langue de la liturgie romaine pour faire appel à la bienveillance gracieuse de Dieu ; là même, simple formule redondante de politesse envers la majesté divine : juste remarque de Sr. M. P. ELLEBRACHT en conclusion de son étude *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum, Noviomagi*, 1963 (= *Latinitas christianorum primaeva*, fasc. 18), p. 199.

uiso, il reste que cette phrase nous ramène à la trame historique de la vie de Martin, et que son sens général est clair : Martin n'a pas succombé à une tentation d'orgueil après cette expérience privilégiée. Sans exclure les harmoniques bibliques et, plus généralement, religieuses du déterminatif *beatissimus*, il convient de se rappeler le caractère formulaire de ce titre au temps de Sulpice. Titre impérial particulièrement donné aux Césars depuis Constance Chlore et Galère, il est devenu en latin chrétien de la fin du iv^e siècle un élément usuel de la titulature épiscopale, mais aussi, par extension, des clercs et des moines². C'est dire que, sans exclure ici une double référence à la plénitude évangélique du terme ni à une sorte de rétrojection, sur le jeune Martin, d'un titre courant, propre à l'évêque de Tours, même ce superlatif est ici assez dévalué, et sa valeur quasi périphrastique. Néanmoins, le titre cliché par lequel Sulpice désigne usuellement Martin à travers toute son œuvre est l'expression au positif « *beatus uir* » ; le superlatif ne se retrouve, au contraire, qu'une seule fois, pour désigner solennellement le « *beatissimus Paulus primus eremita*³ ». Il se pourrait donc que l'emploi du même superlatif corresponde ici, sinon à un concept précis, du moins à une certaine intention de solennité, à ce moment crucial de son itinéraire spirituel : entre la vision du Christ et le baptême.

L'humilité de Martin, en cette occurrence, est exprimée sous forme de litote. Le groupe *efferrī ad gloriam* est de saveur classique, sinon cicéronienne³. Il nous ramène

1. On le trouve ainsi dans de pures formules de politesse épistolaire ; Jérôme s'adresse en ces termes à Augustin en tête d'une lettre : « *domino uere sancto et beatissimo papae Augustino* ». De même dans les documents officiels ou l'épigraphie funéraire.

2. *Dial.* 1, 17, 1. « *Beatus uir* » ou « *uir beatus* » est très fréquent pour désigner Martin : cf. statistique *inf.* p. 731, n. 2. Sulpice l'applique d'ailleurs aussi à Jérôme (*ib.* 1, 21, 5) ou à l'ermite Jean (*ib.* 1, 22, 2).

3. C'est en ce sens péjoratif (défini par le *TLL* « *uana ostentatio*

aux perspectives des méditations initiales de Sulpice, à la suite de Salluste et de Lactance, sur la vanité de la gloire. Il souligne l'humilité parfaite de Martin devant la grâce exceptionnelle qu'il a reçue, non point dans sa vision, mais dans son acte de charité envers le pauvre. Le thème de la bonté de Dieu envers son serviteur est familier à l'Écriture ; mais il est ici plus profond. Il suggère chez le jeune Martin une sorte d'expérience spirituelle moins spectaculaire que la mise en scène de ce Songe, mais beaucoup plus intérieure. Au contraire des apparences « contractuelles » données plus haut par Sulpice au récit du Songe, il s'agit ici d'une illumination spirituelle sur le caractère divin de la charité qui a inspiré son acte, et donc bien d'une sorte d'expérience intérieure de la présence de Dieu dans cet acte même. C'est cette expérience qui le détermine à demander le baptême.

Il n'y a aucune raison de modifier le texte qui fixe ici à dix-huit ans le baptême de Martin. Si l'examen de la tradition manuscrite permet une certaine hésitation entre XVIII et XXII, la tradition indirecte, représentée moins d'un siècle après Sulpice par le poème de Paulin de Périgieux, démarqué de la *Vita*, donne le même chiffre 18 avec toute la précision d'une périphrase contenue dans un hexamètre¹. Rien non plus ne s'y oppose, dans ce que nous savons de la discipline ecclésiastique contemporaine en matière d'admission au baptême. D'autre part, le chiffre est loin

rerum haud semper laude digna ») qu'il apparaît chez Cic. *har. resp.* 8, 17 : « me efferret ad gloriam animi quidam dolor. » Cette nuance est précisée ici par « humana », opposée implicitement à la « caelestis gloria », jugée seule digne des efforts de l'homme, selon les perspectives esquissées par l'antithèse « inanis memoria » - « aeternum a Deo praemium » au ch. 1, 6 de la *Vita*.

1. Paulin de Périgieux, *Vita Martini* 1, 126 : « quattuor a lustris geminos minus egerat annos » : argument justement présenté par C. Jullian dans la *REA*, t. 12, 1910, p. 262, n. 5, après Halm et G. da Prato, *ad loc.* Il convient donc de maintenir contre V ce « textus receptus ».

de prêter aux résonances symboliques dont sont chargés les âges de 10, 12 et 20 ans¹. On retrouve avec *conuolare* le goût de Sulpice pour le vocabulaire juridique. Le mot désigne en effet une procédure d'appel et de recours, dans le *Digeste* aussi bien que dans le *Code Théodosien*². Mais il est possible que, sans perdre pour autant sa valeur de métaphore juridique, il ait été déjà d'usage courant dans le latin chrétien au temps de Sulpice. Car Augustin — dans des œuvres tardives, il est vrai — l'emploie pour exprimer l'action de recourir à l'autorité d'un verset scripturaire dans une controverse, ou, plus largement, « à l'aide de la sainte Église » ; et surtout, un commentaire sur Osée du Pseudo-Rufin parle dans les mêmes termes de « recourir à la pénitence » : cet usage, pour désigner de manière plus « romaine » ce que nous appelons « s'approcher » d'un sacrement, est très voisin du présent emploi que Sulpice fait du mot³.

Au moment où Sulpice écrit, les partisans de l'ascétisme, aussi bien que la hiérarchie ecclésiastique, n'admettaient pas sans bien des réticences qu'un soldat continuât de servir après avoir été baptisé : surtout s'il se destinait ensuite — et cela avait été le cas de Martin — à la cléricature. C'est pourquoi, avant de retourner cette situation au profit de Martin par une trouvaille littéraire éclatante (dans la scène de Worms au ch. 4 : cf. *infra*), Sulpice

1. Sur les possibilités « arithmologiques » de ces trois chiffres, par opposition à ceux de 18 et 15, cf. les analyses de notre étude : *Vérité et fiction*, p. 222 s.

2. PAVL. *dig.* 30, 33 : « ad secundum legatum testatorem conuolasse » ; COD. *Theod.* 1, 5, 14 (a. 405) : « ad preces crediderint conuolandum » et 4, 4, 7, 2 (a. 424) : « ad fideicommissi subsidium conuolare ».

3. AVG. *c. Iul. op. imperf.* 2, 22 (daté de 428-430) : « ad hanc apostoli sententiam conuolauit », et *epist.* 268, 1 : « ad auxilium sanctae ecclesiae conuolauit. » C'est ici le seul emploi du mot dans toute l'œuvre de Sulpice : on pourrait donc penser plutôt à l'intention d'une nuance technique juridique, dans le sens des textes cités n. préc.

s'efforce, avec une gêne certaine, d'excuser Martin dans toute cette fin du chapitre¹. Il n'a pas aussitôt « renoncé » à servir, comme, au moment d'être baptisé, il avait explicitement « renoncé au diable et à ses faux prestiges² ». Aussi Sulpice va-t-il s'employer à le disculper. Car Martin a manqué en l'occurrence de la sainteté héroïque de ceux qui ont immédiatement abandonné l'armée après leur conversion : tels les saints militaires exaltés par des inscriptions damasiennes ou certaines hymnes d'Ambroise ; tel encore ce tribun de l'armée d'Égypte qui abandonne son uniforme et sa famille pour se faire anachorète, ainsi que Postumianus le racontera dans les *Dialogues*³. La parade de Sulpice est ingénieuse, voire d'accent fort moderne : c'est par charité apostolique que Martin aurait voulu

1. Le fait était d'autant plus gênant que, dans les milieux ascétiques, on filait volontiers la métaphore de l'engagement du baptême considéré comme un véritable enrôlement au service de l'« imperator » céleste, sanctionné par un serment militaire aux enseignes du Christ. Comparer la lettre à Héliodore de Jérôme (376), *epist.* 14, 2 : « recordare tirocinii diem, quo Christo in baptismate consequutus in sacramenti uerba iurasti », avec celle de Paulin de Nole à Sulpice Sévère (datée de 400, selon la chronologie de P. Fabre), *epist.* 23, 18, qui semble se rappeler la phrase de Jérôme : « Sed meminimus pacti quo per baptismatis gratiam consequuti Christo in crucis sacramenta iurauimus. » Sur l'emploi ancien de « sacramentum » pour désigner les engagements du baptême, cf. TERT. *cor.* 11, 1, et la note *ad loc.* de notre éd., Paris, 1966, p. 133.

2. Sur ce très ancien rite du sacrement de baptême, cf. p. ex. l'allusion précise d'AMBROISE *myst.* 2, 5 : « Renuntiasti diabolo et operibus eius, mundo et luxuriae eius ... » Le verbe « renuntiare » a cette acception baptismale dès le plus ancien latin chrétien, chez Tertullien p. ex. (ainsi *cor.* 3, 2 ; *spect.* 4, 1 ; etc.). Cf. références et commentaires dans Dom E. DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Brussel Amsterdam, 1947, p. 181 s. Noter aussitôt la reprise du même verbe pour exprimer le projet du tribun de « renoncer au monde » : cela excusant, ou tentant d'excuser, ceci.

3. *Dial.* 1, 22, 2 : « a beato uiro Iohanne uerbum salutis accepit. Nec moratus inutilem militiam cum uano honore contemnere, eremum constanter ingressus ... »

demeurer encore au service, pour achever de convertir l'officier commandant son corps, dont il partageait la vie de la manière la plus intime. Toutes ces données ont pu légitimement paraître peu cohérentes dans leur laconisme, surtout si l'on défend une chronologie courte en retenant à la lettre les indications chronologiques du contexte : deux ans de service seulement après le baptême à 18 ans. Si l'on admet que le « tribun » dont il est question ici ne peut être — ainsi que nous l'avons conjecturé pour la fin de carrière du père de Martin — qu'un tribun de « schola », donc une sorte d'officier général de la garde impériale, ne reste-t-il qu'à récuser le texte ? soit en supposant ici un transfert romanesque de souvenirs personnels de Martin sur un tiers imaginaire, soit en donnant à *contubernium familiare* la valeur très générale, et non militaire, d'« intimité » entre les deux hommes¹ ?

Cette correction sémantique du texte, qui semble la moins coûteuse, est difficile à accepter dans un contexte de couleur précisément militaire. Sans qu'il s'agisse exactement du même groupement, on retrouve les deux mots chez Lactance pour caractériser la fraternité d'armes qui avait étroitement uni Licinius à Galère, tous deux compatriotes et d'origines modestes². Qu'il s'agisse (ou non, ce qui n'est pas exclu) d'un tribun de « schola », c'est une fraternité d'armes du même genre que l'on peut vraisemblablement supposer entre Martin et son « tribun », sans exclure les liens, plus étroits encore, d'une même foi chrétienne. Tout se passe comme s'il avait existé entre les deux hommes les relations cordiales qui, dans un

1. C'est ce que fait Babut, *Saint Martin*, p. 176, justement critiqué sur ce point par Delehaye, dans *AB*, 1920, p. 91, qui rejette le transfert romanesque, mais admet l'intimité.

2. LACT. *mori.* 20, 3 : « Habebat ipse Licinium ueteris contubernii amicum et a prima militia familiarem », et le comm. de J. Moreau dans son éd. des *SC*, t. 39, 2, 1954, p. 321. Cp. ici : « contubernium familiare praestabat. »

même corps, peuvent s'établir entre des officiers d'âge et de grade différents. Car rien n'exclut que Martin n'ait plus été simple soldat au moment de cet épisode. Même dans l'hypothèse d'une chronologie courte (que nous excluons), on pourrait placer la scène dans le cadre d'un petit détachement, entre un tribun de grade assez modeste et son ami jeune officier ou sous-officier. Mais même l'hypothèse extrême d'un « tribun de schola » devient tout à fait acceptable dans le cadre d'une chronologie longue, et d'un « écrasement » chronologique de la période qui s'étend entre le baptême et la sortie réelle du service au bout des 25 ans réglementaires. Cette intimité aurait pu s'établir à l'échelon supérieur de l'état-major d'une unité plus vaste, et entre des hommes d'un âge certain et d'un grade déjà élevé pour Martin : le possessif « *sui* » *tribuni* semble d'ailleurs suggérer une fraternité d'armes de longue date, et impliquer déjà les relations sur un pied d'égalité qu'explicite la suite de la phrase.

Martin n'aurait accepté de différer sa résolution de quitter l'armée que sur les injonctions pathétiques de son ami. Sulpice, qui aime à employer le composé plus rare *euincere*, s'est peut-être souvenu ici d'une alliance de mots des *Fastes* d'Ovide pour nimer cette adjuration victorieuse du tribun d'une sorte de couleur théâtrale, propre à excuser encore davantage la capitulation de Martin¹. La reprise expressive du thème et du mot de « renoncement », appliqué cette fois au « siècle » (et non plus à la carrière des armes) par le tribun (et non plus par

1. Cp. ici : « *precibus euictus* », avec *Ov. fast.* 3, 688 : « *euicta est : precibus dedit illa manus.* » L'emploi de ce perfectif expressif se retrouve dans la *Chronique* de Sulpice : 1, 14, 6 ; 1, 24, 3 ; 2, 43, 4 ; 2, 44, 3. Deux autres emplois dans le dossier martinien appartiennent aux lettres panégyriques postérieures à la mort de Martin ; le sens emphatique du mot n'y fait pas de doute ; cf. *epist.* 1, 8 : « *periculosissimo casu temptatus euicerit* », et *ib.* 2, 7 : « *post euictum mundum triumphatumque saeculum* ».

Martin) établit une symétrie doublement suggestive entre les attitudes des deux amis. Sans qu'il faille aller jusqu'à admettre l'hypothèse aventurée d'un « dédoublement » de Martin entre les deux personnages de cet épisode¹, il est certain que Sulpice a rejeté ingénieusement sur l'ami de Martin le conflit de devoirs auquel son héros avait sans doute apporté, en fait, une solution analogue : différer l'exécution de son dessein d'embrasser la vie ascétique pour demeurer fidèle, à la fois, à des engagements militaires sanctionnés par l'Église depuis le fameux canon du Concile d'Arles de 314, et à l'exigence d'une vocation à la vie évangélique parfaite ; régler d'abord sa dette d'officier à César avant le temps réglementaire où il pourrait rendre à Dieu ce qu'il se sentait appelé à lui rendre².

3, 6. Il y a donc dans l'*expectatio* de Martin au cours de cette période plus que l'attente humaine de l'expiration des délais de leurs engagements à tous deux. Le mot s'est chargé d'une valeur profonde d'espérance chrétienne que

1. Conjecture de Babut, déjà repoussée par H. Delehaye, *AB*, 1920, p. 91.

2. Canon 3 du Concile d'Arles : « *milites arma in pace non proiciant.* » On sait que l'interprétation la plus vraisemblable — celle que soutient par exemple H. I. Marrou, après Harnack et Hefele, consiste à entendre « *in pace* » au sens de « maintenant que l'Église jouit de la paix civile ». Dossier récent sur cette question dans B. SCHÖPF, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern*, Regensburg, 1958, p. 237. Quant au souci de régler ses dettes temporelles envers César avant ses dettes spirituelles envers Dieu, on en trouve justement l'idée prêtée par Prudence aux légionnaires martyrs Emétérius et Chelidonius de Calagurris, dans une pièce du *Peristephanon* de peu postérieure à la *Vita Martini, perist.* 1, 62-63 : « *capta primo uita sub chirographo / debitum persoluit omne functa rebus Caesaris ; / tempus est Deo rependi quidquid est proprium Dei.* » C'est justement la solution que Jérôme reproche à Népotien d'avoir choisie, dans son *epist.* 60, 9, contemporaine de la rédaction de la *Vita*, et peut-être non dépourvue d'allusions malveillantes au cas de Martin : cf. *Vérité et fiction*, p. 216.

l'on peut suivre de la *Vetus latina* à la *Vulgate*, dans des textes traduits des deux Testaments¹. C'est une période d'attente de Dieu et de mûrissement intérieur, où son détachement est déjà si complet que ses fonctions militaires ne sont plus, à ses yeux, que « nominales ». Malgré le canon arlésien, Sulpice plaide ici les circonstances atténuantes plutôt que la légitimité de cette prolongation du service de Martin après son baptême. Sous le tour élégant de ce « service nominal », il suggère que Martin s'est gardé de verser le sang et qu'il est ainsi resté en fait — sinon en apparence — exactement fidèle aux préceptes du rigorisme ascétique, pour lequel un compromis avec le siècle est particulièrement intolérable dans le cas de la carrière des armes. Mais il se pourrait aussi que la formule fasse précisément allusion à une reversion volontaire de Martin dans les troupes non-combattantes des « protectores », selon l'ingénieuse hypothèse de R. H. Bainton. Assurant l'ordre public, la protection de la poste impériale, le transfert des prisonniers ou la sécurité des hauts personnages, Martin aurait, dans ce rôle de « garde mobile » impérial, trouvé le moyen que beaucoup de chrétiens avaient utilisé avant lui pour satisfaire aux exigences de leur foi en honorant leurs engagements temporels².

1. Le mot désigne encore l'attente toute humaine d'un événement favorable, comme dans *Cic. Tusc.* 4, 37, 80 : « spes est exspectatio boni » ; mais il implique aussi des résonances d'espérance chrétienne, cf. *Vulg. (ou VL) Rom.* 8, 25 : « quod non uidemus speramus, per patientiam exspectamus » ; mais cf. également *Vulg. psalm.* 118, 116 : « non confundas me ab expectatione mea » ; c'est l'« attente de Dieu », chère à Simone Weil. Mais le nom « expectatio », dans ses trois autres emplois chez Sulpice, n'a qu'un sens profane : cf. *Vita* 16, 3 et 23, 6 ; *dial.* 3, 11, 11. Corriger cependant cette constatation par le fait que les deux emplois les plus proches du verbe « exspectare » dans le contexte de notre passage concernent tous deux une attente de la grâce divine : « récompense éternelle » en 1, 6, et « effet de la miséricorde du Seigneur » en 7, 24.

2. Cf. R. H. BAINTON, *The Early Church and War*, dans *Harvard*

Quoi qu'il en ait été exactement des fonctions de Martin pendant ces années postérieures à son baptême, il reste que, trois ans après la *Vita*, la lettre de Jérôme à Héliodore critiquera avec agacement de semblables compromis. Et il se pourrait qu'on dût y voir une série d'allusions précises et peu amènes à ces premiers chapitres de la *Vita*. En ce cas, Jérôme aurait répondu à ce dernier point de notre chapitre en écrivant : « Un autre que moi raconterait... que, sous l'uniforme de l'un, c'est pour l'autre qu'il militait », et en concluant : « ces délais dans le service de Dieu ne me plaisent guère »¹. Ils lui auraient encore déplu davantage, s'il avait soupçonné comme nous que ce *biennium* ne doit pas laisser penser que Martin a fait encore deux ans de service militaire, mais simplement qu'il a été tenu deux ans en suspens par la promesse de son ami : ce grave changement de sens de la dernière phrase ne tient qu'à un déplacement de ponctuation². Si l'on adopte cette lecture, un obstacle majeur — le dernier vraiment grave — à la chronologie « longue » disparaît. Mais, en dépit de la liberté des groupes circonstanciels dans la phrase latine, Sulpice n'aurait-il pas, en ce cas, assuré la clarté de cette construction en plaçant *suspensus*

ThR, t. 39, 1946, p. 198-200, pour qui, dès longtemps, les chrétiens avaient dû être plus facilement tolérés comme « uigiles » ou comme « beneficiarii », mais aussi comme « protectores » ou « domestici ».

1. *HIER. epist.* 60, 9 : « Referret ... alius quod ... sub alterius indumentis alteri militavit ... : mihi non placent dilationes istae imperfectae seruitutis Dei. » Cf. le comm. de ce texte dans *Vérité et fiction*, p. 216 s.

2. Il a été récemment proposé par É. GRIFFE, *La chronologie des années de jeunesse de saint Martin*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 62, 1961, p. 114-118, qui renonçait du même coup à la conjecture téméraire « per uicennium » (au lieu de « per biennium ») soutenue encore par lui dans la première édition du t. 1 de sa synthèse sur *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, Paris Toulouse, 1947, p. 203. Il faudrait donc lire : « s.p. biennium fere, posteaquam ... » ; cf. *ib.* 2^e éd., Paris, 1964, p. 277 et n. 19.

après ce complément de durée? Comment se défendre, d'autre part, de grouper *per biennium... posteaquam*, quand tous les autres emplois du mot chez Sulpice se présentent sous la forme des groupes « post biennium » ou « ultra biennium »¹? Cette construction, qui ferait commencer avec *solo*, après ponctuation, la proposition principale, ne serait d'ailleurs pas incompatible avec l'interprétation proposée : Sulpice aurait attiré l'attention sur ce suspens de deux ans pour mieux laisser dans l'ombre le nombre d'années pendant lesquelles se prolongea ensuite le service « nominal » de Martin. Sa phrase pourrait laisser entendre à la fois que son ami n'a pas donné suite à son propos de renoncer au monde, et qu'il s'en est suivi pour Martin une double conséquence : d'une part, lui non plus n'a pas quitté l'armée avant la fin de son « temps » ; mais au contraire de son ami, il est resté malgré tout fidèle à sa vocation ascétique durant ce nouveau délai. Il reste que ce récit, lacunaire et obscur dans sa présentation, n'a rien en soi qui doive surprendre, dès lors qu'on le replace dans l'histoire spirituelle et littéraire de cette époque. Car il ne manque pas d'autres épisodes de couples d'amis chrétiens, ou en marche vers le christianisme, qui s'acheminèrent d'une marche inégale vers la conversion, — en particulier au sens ascétique du terme. Martin et son « tribun » ne font point que précéder de quelques années Jérôme et Bonose, et les deux jeunes « agentes in rebus » de Trèves², mais aussi Alypius et Augustin.

1. Première formule dans *chron.* 1, 11, 5 ; 2, 19, 7 ; 2, 23, 6 ; et *dial.* 1, 22, 5 ; seconde formule dans *chron.* 1, 42, 4 ; 1, 42, 5 ; 1, 51, 5. D'autre part, la « colométrie » interne de la phrase invite à une pause légère après le « commation » terminé par la clause crético-trochaïque des 5 dernières syllabes du groupe « exspectatione suspensus », à laquelle correspond ensuite, soulignée par l'homéotéleute d'une désinence de participe analogue, la ditrochaïque de « consecutus », coïncidant avec la fin de la proposition temporelle : nouvel indice défavorable à la ponctuation proposée (et indiquée fin de n. préc.).

2. Avec lesquels il faut peut-être identifier Jérôme et Bonose,

3. Martin obtient de Julien son congé

4. La grande scène de Worms entre Martin et Julien a été prudemment contournée par la critique martinienne du dernier demi-siècle. On s'est le plus souvent contenté d'en affirmer ou d'en nier le caractère merveilleux, sans considérer d'assez près comment la vérité et la fiction s'y trouvaient savamment enlacées¹. Mais les broderies légendaires dont Sulpice a enjolivé son récit du congé de Martin ne sauraient inviter à lui dénier sans hésitation toute historicité, pas plus que le contexte inattaquable des campagnes rhénanes de César Julien ne peut, inversement, garantir l'exactitude de ce récit dans ses détails les plus évidemment romanesques.

Il faut partir, une fois de plus, devant cet épisode romancé, des perspectives de l'histoire littéraire contemporaine, et des intentions apologétiques et édifiantes du biographe. Dans cette scène dramatique, la carrière de Martin soldat trouve son achèvement au double sens du mot. Avec elle se terminent sa vie mondaine et comme la préhistoire de sa sainteté : on songe — *mutatis mutandis* — à la manifestation progressive du Christ au sortir

selon la brillante hypothèse de P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 175 s. Le texte fameux du « récit chez Ponticianus » est celui d'Avg. *conf.* 8, 6, 14 s.

1. Babut, *Saint Martin ...*, p. 168 s., se contentait d'en soumettre les données chronologiques à une critique historique ; Delehaye *AB*, 1920, p. 26, ne s'intéresse lui aussi au chapitre que dans le cadre de sa controverse chronologique avec Babut ; Jullian l'effleure à peine en se demandant « Où S. Martin a-t-il fait son service ? » dans *REA*, t. 12, 1910, p. 267 s. Dans le commentaire de ce chapitre, nous aurons à nous reporter souvent à l'interprétation que nous en avons proposée dans notre étude sur *Martin martyr*, dans *AB*, t. 81, 1963, p. 31-58.

de longues années de vie cachée. Avec elle, aussi, le personnage couronne l'idéal de perfection chrétienne sous les armes, dont Sulpice s'est employé à mettre en lumière les diverses manifestations dans ces premiers chapitres. Comment, pour dégager le sens de cette rupture définitive avec la vie du siècle, pour achever d'un trait l'esquisse de ce saint en armure, n'eût-il pas recouru à un type littéraire ancien, mais qui connaissait depuis quelques décennies un succès sans précédent dans la piété des fidèles, aussi bien que dans les œuvres les plus diverses de la littérature martyrologique : celui du « martyr militaire » ?

Sans qu'il soit possible de déterminer avec précision ce que Sulpice a connu par des traditions orales ou écrites, locales ou communes à toute l'Église, orientales ou occidentales, esquissons du moins la toile de fond devant laquelle il convient de camper cet épisode de Worms. Trois groupes de saints et trois ordres de documents s'offrent à nous, que nous présenterons dans l'ordre chronologique où s'échelonnent vraisemblablement les événements, les documents, mais aussi les informations dont a pu disposer Sulpice Sévère.

Le premier groupe est celui des martyrs militaires d'Afrique, avant et pendant la persécution de Dioclétien. Citons les *Actes* du conscrit Maximilien de Théveste, ceux du centurion Marcel de Tanger, et surtout la *Passion* du vétérana Typasius, dont certains épisodes et même certaines répliques sont très proches de notre entrevue entre Martin et Julien¹. Rien ne nous assure que, sous sa forme actuelle, telle que nous l'a conservée un ms. du Mont-Saint-Michel, cette *Passion* remonte à une date antérieure

1. Sur Typasius et sur la *Passion* qui nous relate son martyre, cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933, p. 390, et P. MONCEAUX, *Étude critique sur la Passio Typasii ueterani*, dans *RA*, 4^e série, t. 3, 1904, p. 272 s.

à 397, ni non plus, en admettant cette antériorité, que ces documents, d'abord écrits pour une église d'Afrique, aient été rapidement connus en Gaule. Du moins avons-nous l'assurance explicite que cette littérature martyrologique, en particulier sous la forme romancée des *Passions*, était précisément connue et appréciée de Sulpice. Après avoir rappelé avec une emphase triomphale, dans sa *Chronique*, les martyres de la dernière persécution déclenchée sous Dioclétien et Maximien, il ajoute en effet : « Il existe encore, consignées par écrit, des passions illustres des martyrs de cette époque, mais je n'ai pas cru devoir les joindre ici, pour ne pas grossir démesurément cet ouvrage¹. » Que n'a-t-il, du moins, donné là un sommaire de ce rayon martyrologique de sa bibliothèque, dont l'existence ressort avec certitude de cette phrase... Mais Maximilien de Théveste peut-il avoir eu la célébrité d'un Cyprien de Carthage ? On peut, dans une certaine mesure, répondre positivement à cette question ; car les *Actes* de Maximilien nous apprennent qu'une certaine Pompeiana avait obtenu qu'on lui confiât le corps du martyr, pour l'ensevelir auprès de Cyprien. Qu'il s'agisse d'une déposition authentique ou d'une translation de reliques ultérieure, il est du moins certain que l'on vénérât ce martyr dans le martyrium de Cyprien. Or Cyprien est nommé deux fois dans les *Dialogues* avec son titre de martyr : la première fois pour rappeler le pèlerinage de Postumianus au martyrium de Carthage, la seconde pour mettre en balance sa renommée universelle avec celle de Martin². Pour lui, et surtout pour Typasius, on peut recourir aussi à un autre

1. *Chron.* 2, 32, 6 : « Extant etiam mandatae litteris praeclarae eius temporis martyrum passionis, quas conecendas non putavi, ne modum operis excederem. »

2. *Dial.* 1, 3, 2 : « ad sepulchrum Cypriani martyris adorare », et *ib.* 3, 17, 5 : « ne solum ibi Cyprianum martyrem suum... miretur (Africa) ».

argument : la translation croissante des reliques, que nous atteste pour Typasius une inscription de la région de Tigava où il avait subi le martyre¹.

Il n'y a malheureusement aucun Africain parmi les martyrs dont l'ami de Martin, Victrice de Rouen, accueillit — probablement du vivant même de Martin — les reliques destinées à son église cathédrale de Rouen. Mais le *De laude sanctorum*, qu'il prononça à cette occasion, montre précisément comment les *Passions* littéraires des martyrs, et leur topique dramatique et romanesque si bien étudiée par le P. Delehaye, accompagnent en quelque sorte comme des « légendes » explicatives la diffusion des reliques et de leur culte². Dans les noms cités par Victrice, on reconnaît des Orientaux (Thomas, un Théodule qui doit être le martyr de Thessalonique plutôt que son obscur homonyme de la voie Nomentane, un Eustachius (?) qui est sans doute l'évêque Eustathe d'Antioche) et des Italiens (Gervais, Protas, Agricola, Antonin de Plaisance : on reconnaît les « inventions » ambrosiennes !). A ce double courant se rattachent deux autres groupes de saints martyrs dont les *Passions*, orales ou écrites, sont susceptibles d'avoir tenu une place importante dans ce qu'il convient d'appeler la « culture martyrologique » de Sulpice Sévère. D'abord, les saints militaires mis à la mode en Occident par les poèmes épigraphiques de Damase et par certaines hymnes ambrosiennes. Dans ces deux

1. Inscription d'Oppidum nouum (Duperré), citée à la suite de Monceaux par Delehaye, *ib.* ; cf. P. MONCEAUX, dans *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. 12, 1908, p. 312, n° 325.

2. Cf. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, autre « classique » du P. H. Delehaye. En attendant son éd. dans le *CC*, consulter le *De laude sanctorum* dans *PL*, t. 20, c. 443 s. ou l'éd. Sauvage et Tougard de 1895. Sur Victrice témoin du culte des martyrs en Gaule romaine, cf. notre bibliographie sommaire dans l'article *France*, section I sur l'Antiquité chrétienne, du *DSpi*, t. 5, 1963, c. 796 s. (= *Histoire spirituelle de la France*, t. 1, Paris, 1964, p. 26 s.).

catégories d'œuvres, on observe, à propos de saints martyrs sur lesquels les deux pontifes poètes avouent parfois l'indigence de leur documentation, le développement poétique d'un même schéma de récit en vers : des soldats chrétiens sont condamnés à servir comme des esclaves sous la tyrannie insupportable d'un persécuteur ; ils se rebellent en proclamant leur foi et désertent le camp « impie » de César pour ne plus servir que le seul vrai Dieu ; cette confession leur vaut la mort dans les tourments ; mais ils ont gagné ainsi la gloire suprême et le triomphe avec le Christ. Ce poncif poétique, apparu dès Damase (cf. p. ex. l'inscr. de Nérée et Achillée [7 Ferrua]), se développe dans l'hymne ambrosienne en l'honneur de Victor, Nabor et Félix. Il trouvera, quelques années après la *Vita*, son épanouissement le plus large dans l'hymne du *Péristephanon* de Prudence dédiée aux martyrs militaires de Calagurris, Émétérius et Chélidonius. Si l'on tient compte du goût de Sulpice pour les pèlerinages et pour les récits de pèlerinages¹, mais aussi de sa connaissance précise de certains faits et gestes de Damase et d'Ambroise — allié de Martin dans l'affaire priscillianiste —, étant donné enfin le succès rapide des reliques et des hymnes milanaïses dans les églises d'Occident et particulièrement en Gaule, on admettra facilement la possibilité d'une connaissance des œuvres damasiennes et ambrosiennes concernant les martyrs, et plus particulièrement les martyrs militaires, de la part de Sulpice. Aussi bien, la spiritualité militante de Martin et des ascètes aquitains se trouvait-elle en affinités directes avec l'idéal de rupture absolue avec le siècle exprimé dans l'image poétique du soldat du Christ « déserteur » du camp de César.

Déjà, le climat littéraire et spirituel s'éclaire ainsi autour de l'épisode de Worms. Mais les lecteurs gallo-

1. PAVL. NOL. *epist.* 17 (texte cité t. 1, p. 43, n. 1) ; et Sulp. Sev. *dial.* 1, *passim* : le récit de Postumianus.

romains n'avaient connu de 356 à 361 qu'un César encore assez conformiste pour assister en 361 à la liturgie de l'Épiphanie dans la basilique de Vienne. Comment donc leur faire admettre la métamorphose de ce jeune homme renfermé et discret en un « tyran » de *Passion* littéraire ? C'est ici qu'un troisième groupe de martyrs apparaît, et qu'une nouvelle hypothèse s'offre à nous. Sans doute Julien est-il prudemment demeuré un chrétien conformiste pendant toute la durée de son séjour dans les Gaules. Sans doute, même en Orient, n'a-t-il guère eu le temps de persécuter les chrétiens avant de partir combattre les Perses et d'y trouver la mort. Mais plusieurs textes nous attestent que Julien a méthodiquement cherché à faire abjurer le christianisme par les *soldats de la garde* impériale, en les obligeant à sacrifier ou à renoncer à une distribution d'argent lors d'un *donativum* organisé à cette fin¹. Nous savons enfin qu'il a fait emprisonner et exécuter deux officiers de cette garde qui s'étaient permis de critiquer dans un « mess » son prosélytisme païen : Juventin et Maximin, qui sont les mieux attestés des *martyrs militaires de Julien*. Les faits s'étaient déroulés à Antioche, cette vieille capitale chrétienne qui, dès le passage illustre de Jérôme chez son ami Évagre (en route vers le désert de Chalcis en 374), apparaît comme une sorte d'étape indispensable des pèlerinages « ascétiques » en Orient. C'est là que Jean Chrysostome, une dizaine d'années avant notre *Vita*, avait prononcé, sans doute à l'occasion de leur « dies natalis », l'homélie qui est notre document le plus ancien et le plus authentique sur cette « passion »². Si tôt que l'on ait commencé à traduire en latin et diffuser en Occident les homélies de Chrysostome, on ne saurait soutenir raisonnablement que Sulpice a pu connaître une version

1. Références et textes dans notre article *Martin martyr*, *AB*, t. 81, 1963, p. 49 s.

2. Cf. *ib.* : cette homélie se trouve dans la *PG*, t. 50, c. 571 s.

latine de cette homélie. Mais l'admirateur de Jérôme et des ascètes d'Orient, l'amateur de récits de « voyages en Orient », le correspondant de Paulin qui obtint pour Primuliacum le fragment d'une relique de « lignum crucis » envoyée de Terre Sainte par Mélanie, le lecteur et l'utilisateur de la traduction classique de la *Vita Antonii* par Évagre d'Antioche, n'a pas pu ignorer des faits qui se sont passés dans cette ville une trentaine d'années auparavant, au moment où Martin était déjà devenu l'anachorète de Ligugé.

Il devient à présent possible, sinon toujours facile, d'apprécier le récit que Sulpice nous a fait de la scène de Worms, et d'y discerner les composantes variées d'une stylisation originale : celle qui a transformé un officier vraisemblablement admis à faire valoir régulièrement ses droits à la retraite, en un héros de genre littéraire en vogue : le martyr militaire des *Passions* épiques.

4, 1. La mise en scène initiale est sobrement historique : il n'est rien, dans ces quatre premières lignes, qui ne puisse trouver sa place exacte dans les événements tragiques dont furent témoins les Gallo-romains au cours de l'invasion de 352 et de la première contre-attaque du César Julien en 356. Tout au plus y a-t-il déjà, sans que l'on puisse en être sûr, une certaine dramatisation dans l'emploi du verbe *irruentibus*, fréquent dans les récits guerriers de l'Ancien Testament, et utilisé par Sulpice à deux reprises, dans des contextes analogues, pour désigner l'irruption des Allophyles dans la terre d'Israël¹. En revanche, la concentration des troupes de

1. *Chron.* 1, 30, 4 et 1, 37, 4 ; la valeur expressive du mot le fait employer à nouveau pour désigner l'« irruption » des assistants d'un miracle (*Vita*, 7, 4) et celle d'une foule païenne hostile contre Martin (*ib.* 15, 1) ; et deux autres fois dans les *Dialogues*, pour désigner l'arrivée pressée, en un lieu, de vierges consacrées (2, 8, 8) et de moines (3, 1, 3).

Julien sur le territoire des Vangions (région de l'actuelle Worms) est désignée dans les termes les plus précis ; on peut même dire les plus techniques et les plus conformes aux traditions de l'historiographie militaire, au vu des textes parallèles de Tite-Live et d'Ammien¹. Cette opération ne nous donne qu'une vue très partielle des campagnes de 356, qui ont commencé par mener Julien d'Autun en Alsace et au delà du Rhin. En fait, le regroupement des forces romaines sur cette rive gauche du Rhin moyen en amont de Mayence a suivi la défaite des barbares en basse Alsace, et précédé le nettoyage des Germanies jusqu'à Cologne. Il est possible que le regroupement indiqué ici, et la distribution d'argent aux troupes aient eu lieu à Worms même après le déblocage de la place. Car nous savons par Ammien que les barbares s'étaient sans doute gardés d'occuper les villes des territoires envahis, mais qu'ils les avaient probablement conquises².

L'occasion de l'affrontement entre Martin et Julien est donc un *donatium*, et cette gratification exceptionnelle peut avoir été la conséquence directe des succès remportés sur les barbares au cours des premières opérations en territoire gallo-romain et german. C'est un « *donatium praedae causa* », destiné à récompenser collectivement

1. Cp. « *coacto in unum exercitu* » avec Liv. 30, 11, 4 : « *omnibus in unum coactis* », et 40, 16, 10 : « *exercitu in unum coacto* » ; ou Amm. 27, 1, 3 : « *agmine in unum coacto* », et 29, 6, 6 : « *manus in unum coactas* ».

2. Sur tous ces faits, cf. Amm. 16, 2-3. C. Jullian, dans sa note de la REA, t. 12, 1910, p. 264, a justement attiré l'attention sur Amm. 16, 2, 12 : le texte indique que, marchant vers l'est à partir de Reims, Julien apprend l'occupation, entre autres, de Mayence et Worms par les barbares : « *et Vangionas et Mogontiacum ciuitates barbaros possidentes, territoria earum habitare — nam ipsa oppida ut circumdata retiis busta declinant —.* » Le contexte immédiat suggère pourtant que, même si les barbares ne s'y étaient pas fixés, les places avaient dû tomber entre leurs mains : « *primam omnium Brotomagum occupauit* » (C. Rolfe, coll. Loeb, éd. Amm., t. 1, 1956, traduit « *he seized Brumath* »).

les troupes de leur belle conduite¹. On a objecté à l'historicité de cette distribution un texte d'Ammien dans lequel, en 358 — soit deux ans après seulement —, les soldats se plaignent que, depuis son arrivée aux armées, Julien n'ait encore procédé à aucune répartition de ce genre. Mais dans le livre précédent d'Ammien, on voit Julien procéder (sans doute dans son palais de Vienne ou de Paris?) à une distribution particulière en faveur de la police secrète des « *agentes in rebus* » ; d'autre part, une distribution individuelle du même genre que celle de notre texte n'est vraisemblable que dans le cadre restreint des corps d'élite de la garde impériale². D'autres textes, plus tardifs et plus généraux, il est vrai, attestent des « *donatiua* » de Julien devenu empereur, lors de son anniversaire, et pour commémorer les fondations de Rome et Byzance³. Et il est assez vraisemblable que cette gratification de Worms a pu échapper même à un historien aussi

1. Ce serait la gratification connue depuis de longs siècles dans l'armée romaine sous les noms de « *ex praeda* » ou « *ex manubiis* » : cf. FIEBIGER, art. *Donatium*, dans PW, t. 5, 2, 1905, c. 1542, ou R. GROSSE, *Römische Militärgeschichte von Gallienus ...*, Berlin, 1920, p. 243 s. et le classique KROMAYER VEITH, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, München, 1928, p. 588.

2. Au texte d'AMM. 17, 9, 6 (événements de l'année 358, donc 2 ans plus tard que l'épisode de Worms) : « *sudoribus Gallicanis miles exhaustus nec donatium meruit nec stipendium, iam inde ut Iulianus illo est missus, ea re quod nec ipsi quod daret suppetere poterat usquam, nec Constantius erogari more solito permittebat* », C. Jullian (REA, t. 12, 1910, p. 269) oppose la possibilité d'une distribution restreinte aux corps d'élite de la garde, en vertu d'AMM. 16, 5, 11 (distribution au consistoire racontée parmi les événements de l'année 356) : « *Cum inducti essent ... agentes in rebus in consistorium ut aurum acciperent inter alios ...* » Ce dernier terme implique en cette occurrence une distribution à d'autres bénéficiaires que les « *agentes in rebus* ».

3. CASSIOD. *hist. tripart.* 6, 30 ; SOZOMEN. *hist. eccl.* 5, 178 s.

diligent qu'Ammien : elle n'avait, après tout, qu'une importante secondaire dans l'histoire militaire de cette campagne¹.

L'authenticité de cette donnée demeurant possible, mais indémontrable de manière plus précise, il faut noter tous les souvenirs littéraires, et plus précisément martyrologiques, susceptibles de se presser en foule dans la mémoire de Sévère au seul mot de donativum impérial. Depuis l'affaire de Lambèse, qui avait donné lieu au traité de Tertullien *De corona*, le donativum était par excellence l'occasion d'un éclat public pour un soldat chrétien décidé à ne pas s'associer aux cérémonies loyalistes du culte impérial. C'est le même terme technique qu'ici, celui d'*erogare*, qu'emploie l'auteur de la *Passion* de Typasius pour mettre en scène la « confession » de son héros². On pourrait alléguer que les choses avaient bien changé sous l'Empire chrétien, et que la cérémonie y avait été réduite à sa plus simple expression financière. Mais il convient alors de ne pas oublier le rajeunissement du thème par Julien lui-même devenu empereur et mettant

1. J. Callu nous signale néanmoins qu'il ne voit « pas de monnaie d'or ou d'argent — espèces des donativa — qui puisse être attribuée sûrement à l'un des trois ateliers gaulois en l'année 356 » ; et il ajoute : « d'une manière générale, on perçoit une lacune entre les monnaies de l'avènement en Novembre 355 et la production massive des années 358-359. » Les constats de la numismatique ne sont donc guère favorables, mais M. Callu conclut avec prudence que « là comme souvent, la monnaie prouve moins que les textes et Ammien paraît un meilleur témoin de la situation financière. » Cela semble inviter à ne pas critiquer trop vite le raisonnement de Jullian sur le donativum « restreint » de Worms.

2. *Passio Typasii uelerani*, 2, dans *AB*, t. 9, 1890, p. 117 : « Sed Maximianus imperator ante diem pugnae donum militibus uoluerat erogare. » Cf. aussi le texte d'AMM. 17, 9, 6 (cité *sup.*, p. 517, n. 2) ; le mot sert d'ailleurs couramment, dans le latin postclassique, à désigner toute distribution en espèces : cf. *DLAC*, s. u. Sur le donativum dont le récit ouvre le *De corona*, cf. notre édition de ce texte, p. 4 et 41 s.

à l'épreuve ses gardes chrétiens : ou l'encens et l'or, ou rien du tout¹. L'appel individuel des bénéficiaires reproduit avec exactitude la scène traditionnelle, telle que nous la voyons déjà se dérouler — au second siècle — sur les reliefs de la colonne Trajane. Le même usage est suivi par l'empereur Maximin, dans le donativum auquel participe le vétéran Typasius.

4, 2. C'est le moment choisi par Martin pour se « déclarer », au sens dramatique et spirituel de ce terme. A s'en tenir aux seules perspectives de la véracité historique, l'attitude de Martin est apparemment déconcertante : un vétéran — et vraisemblablement un sous-officier, sinon un officier —, qui choisit la veille d'une bataille pour solliciter de son général en chef sa mise à la retraite ! Un soldat qui a touché jusque là sa solde avec la réserve mentale de ne servir que « nominalement », et qui éprouve une flambée de scrupules inattendue en ce jour de gratification exceptionnelle ? Tout induit d'abord à penser que, comme un dramaturge antique, Sulpice ne s'est guère soucié des invraisemblances, pourvu qu'il donnât un tour pathétique et édifiant à son récit de la « missio » de Martin. *L'opportunum tempus*, qui serait humoristique si l'on voulait soutenir l'historicité intégrale de la scène, ne peut prendre un sens acceptable que si l'on se réfère aux harmoniques bibliques de cette expression. Elle correspond, comme le montre son emploi en plusieurs textes de la *Vulgate*, à la notion biblique de *καίρος* : le temps favorable où les desseins de Dieu s'accomplissent, dans l'histoire de l'humanité et dans celle de chaque homme. C'est donc

1. Faits rappelés entre autres par GREG. NAZ. *Oratio 4 in Iulianum*, 1, 82 s., *PG*, t. 35, c. 608 C. Regroupement et commentaire de tous les textes sur Julien et les soldats chrétiens dans P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Dei santi Gioventino e Massimino. Note agiografiche*, fasc. 9, ch. 3, dans *Studi e Tesi*, t. 175, Città del Vaticano, 1953, p. 167-200.

indépendamment du contexte historique des campagnes de Julien, et en vertu d'une sorte de maturation intérieure de son dessein de renoncer au siècle, que Martin juge ici, à en croire Sulpice, que les temps sont pour lui accomplis¹.

C'est pourquoi, à y regarder de plus près, le motif prêté à Martin par Sulpice n'est pas simplement moral. Il est d'ordre spirituel. Comme celui du vétéran Typasius, et des martyrs militaires du temps de Dioclétien? Oui et non; car ceux-ci refusaient de recevoir d'un empereur-dieu les monnaies frappées, comme autant d'idoles, à l'effigie de cette divinité éphémère². De même, plus proche, en sa conduite, de cette dernière attitude, le soldat du *De corona* avait refusé de commettre un acte d'idolâtrie en se couronnant pour recevoir le donativum. Il n'est ici question de l'un ni de l'autre. Mais la conjoncture ne fait que précipiter pour Martin une décision qu'il n'a pas eu le courage de prendre jusque là; et ce détail correspond probablement avec justesse à une phase authentique de son itinéraire spirituel. Ce donativum, reçu à titre personnel de la main de l'empereur, engagerait gravement sa liberté³. On le voit mieux dans la lettre parénétique que Jérôme adressait en 376 à Héliodore. Dans une longue allégorie du moine soldat de Dieu, il évoquait les grâces particulières, reçues par Héliodore au baptême, sous l'image inattendue

1. Partir d'*eccle.* 8, 6 : « Omni negotio tempus est et opportunitas », pour s'élever à l'idée d'un temps prévu et fixé par la grâce de Dieu, dans *psalm.* 31, 6 : « Orabit ad te in tempore opportuno », et 144, 15 : « tu das escam illorum in tempore opportuno. »

2. Selon les justes analyses de W. Seston, *A propos de la Passio Marcelli centurionis, Remarques sur les origines de la persécution de Dioclétien*, dans les *Mélanges Goguel*, Neuchâtel Paris, 1950, p. 239-246.

3. C'est le sens du latinisme parfaitement classique auquel recourt ici Sulpice : « integrum mihi est », litt. « la chose est pour moi intacte », c'est-à-dire : ma décision n'est pas prise, je ne suis nullement engagé, j'ai les coudées franches. L'acceptation du donativum renouvelerait en quelque sorte le contrat de ses engagements militaires.

du « donativum que tu avais reçu pour servir ». La réflexion prêtée ici par Sulpice à Martin est exactement symétrique de la phrase de Jérôme; elle en est la négation dans l'ordre temporel et non plus spirituel¹. Cette lettre avait eu un si grand succès dans les milieux ascétiques romains que Fabiola avait appris par cœur ce « protreptique à l'anachorèse² ». Dans ces conditions, on peut se demander si Sulpice, écrivant la *Vita* vingt ans après la rédaction de la lettre à Héliodore, ne l'a pas connue et indirectement reflétée dans notre passage. Mais, quoi qu'il en soit, la phrase de Jérôme, si allégorique qu'elle paraisse, vérifie l'interprétation qu'il convient de donner aux mobiles de Martin : un nouveau donativum engagerait une liberté qu'il a déjà implicitement donnée à Dieu le jour de son baptême; et il compromettrait — rétrospectivement ou non — cet engagement pris au service d'un autre empereur (pour reprendre les termes d'une phrase voisine dans la lettre à Héliodore) « le jour de sa conscription où, enseveli dans le baptême avec le Christ, il a prêté serment selon la formule consacrée³ ».

4, 3. Le témoignage public rendu à Dieu est un acte essentiel à la signification spirituelle du « martyr ». Comme dans la mise en scène martyrologique la plus traditionnelle

1. Cp. ici : « si donativum non militaturus acciperet », avec *Hier. epist.* 14 ad Heliodorum, 2 : « ecce donativum quod militaturus acceperas hostilia castra suspirant. » La phrase semble indiquer une relation directe entre la distribution et les combats à venir; J. Labourt traduit en ce sens : « la prime que tu avais reçue pour combattre ». On pourrait d'ailleurs penser que tel était particulièrement le cas pour les « protectores » : habituellement affectés à des services pacifiques comme le maintien de l'ordre public, il se pourrait qu'ils eussent reçu une prime spéciale « de combat » lorsque la gravité de la situation contraignait de les utiliser comme troupes de choc.

2. *Hier. epist.* 77 ad Oceanum de morte Fabiolae, 9 : « librum quo Heliodorum quondam iuuenis ad heremum cohortatus sum tenebat memoriter. »

3. Texte *sup.*, p. 502, n. 1.

— conforme en cela aux usages de la procédure criminelle romaine —, ce témoignage est porté en public, devant un magistrat sur son estrade; voire, comme dans les « Passions militaires », à commencer par celle du soldat de Lambèse, devant l'empereur ou son représentant siégeant solennellement pour un donativum. Mais elle ne se réduit pas ici à l'elliptique : « Christianus sum. » C'est un abrégé de discours en trois points : une demande polie de servir Dieu après avoir servi César ; une reconnaissance de la légitimité du donativum pour ceux qui vont combattre ; une affirmation de l'impossibilité morale de combattre pour un « soldat du Christ ». Leur enchaînement logique repose sur l'application littérale et sans nuances du verset évangélique « Nul ne peut servir deux maîtres », aux services respectifs de l'empereur et de Dieu. Cet enchaînement, aussi bien que les résonances pacifistes du dernier point, donnent à l'ensemble une sorte d'irréalité bizarre. Ce petit discours, aussi provocant qu'exemplaire, exige une analyse précise.

Le premier point est d'une véacité partielle : il est certain que, pour demander la mise en congé régulière à laquelle ses années de service lui donnaient droit, Martin a, comme nous disons, « fait valoir ses droits à la retraite » et rappelé à l'administration militaire ses états de service¹. Il paraît beaucoup plus douteux qu'il ait profité de

1. Sans doute pourrait-il s'agir d'une mise en congé anticipée pour convenance personnelle, mais rien ne s'oppose à la solution plus simple d'une demande de mise en congé normale ; la « chronologie longue » de la *Vita* semble inviter plutôt à cette interprétation : cf. *Vérité et fiction*, p. 206. Dès lors « opportunum tempus » — sans exclure les résonances spirituelles de l'expression, au moins dans l'intention de Sulpice — aurait d'abord eu pour Martin un sens plus simple : le « moment venu » de sa mise en congé. Sur la « missio », ses différentes catégories, son cérémonial religieux, cf. A. NEUMANN, art. *Veterani*, dans *PW*, t. suppl. 9, 1962, c. 1599 s. (qui n'apporte pas d'éléments nouveaux sur la durée du service au Bas Empire), ou H. A. M. JONES, *op. cit.* (*sup.*, p. 433, n. 1), p. 635.

l'occasion — surtout dans une entrevue avec Julien, qu'elle ait eu lieu ou non au cours d'un donativum — pour développer en antithèse le vieux thème paulinien du « service de Dieu », déjà patiné par trois siècles d'usage : du Nouveau Testament à la spiritualité cyprienne, et des métaphores martyrologiques de Tertullien aux thèmes de l'ascétisme contemporain¹. Mais c'est justement dans la littérature martyrologique contemporaine que l'antithèse des deux « militiae » trouve son expression la plus développée, mais aussi la plus proche, par son contexte, de la scène de Worms : dans la topique des genres littéraires qui se proposent de célébrer et de diffuser le culte des « saints militaires ». Ainsi fait le vétéran Typasius lors de sa seconde comparution devant l'empereur, lorsqu'il expose comment il est devenu soldat du Christ après avoir été celui du « siècle² ». Ainsi, plus loin de notre texte par l'expression, mais plus près dans la pensée et le rapport des temps verbaux, les soldats Émétérius et Chelidonius, martyrs de Calagurris, dont Prudence raconte en vers le martyre quelques années après la rédaction de notre *Vita*. Car, à la conscience tranquille de ceux qui ont « payé toute leur dette » et se sont acquittés de « leurs devoirs envers César », une strophe de cette hymne oppose aussitôt l'affirmation : « il est temps de rendre à Dieu tout ce qui

1. Outre le vieux livre classique d'A. HARNACK, *Militia Christi*, Tübingen, 1905 (réimpr. Darmstadt, 1963²), regroupement des textes et étude du thème, dans le cadre de la spiritualité du martyr au III^e siècle, chez H. A. M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Noviomagi, 1961, p. 79 s. (Tertullien) et 149 s. (Cyprien). Dans les milieux ascétiques à la fin du IV^e siècle, le renouveau de la métaphore militaire est évidemment lié au thème du moine « successeur du martyr » : cf. p. ex. HIER. *epist.* 14 ad Heliodorum, ou PAUL. NOL. *epist.* 33, 1 : « Victorem meum hoc munere militanter Deo », ou encore RVFIN. *hist. mon.* praef.

2. Cp. ici : « hactenus ... militavi tibi : patere ut nunc militem Deo : donativum tuum militaturus accipiat », avec *Passio Typasii*, 2, dans *AB*, t. 9, 1890, p. 118 : « aurum ... accipere noluit », et 5, p. 120 : « Modo milite Christo qui antea militaveram saeculo. »

appartient à Dieu¹ ». Cette antithèse, si accusée dans le cadre de la topique des martyrs militaires, désertant « un camp impie » pour ne servir que Dieu seul, était un thème particulièrement sensible aux convertis à l'ascétisme monastique issus des rangs de la « militia » civile ou militaire : anciens fonctionnaires ou anciens soldats, tels Prudence lui-même, ancien « proximus » de Théodose, ou l'ancien garde impérial Népotien. C'est bien pourquoi Jérôme, dans l'éloge funèbre de Népotien qu'il adresse — l'année même où Sévère rédige la *Vita Martini* —, à son ami l'évêque Héliodore, reprend avec complaisance le thème des deux « militiae ». Peu vraisemblable encore sur la bouche de Martin en 356, ce premier point de son « témoignage » est au contraire parfaitement en situation littéraire dans le cadre de la spiritualité à la fois martyrologique et ascétique de 396. Il semble même que l'on puisse conclure à des reflets précis, en notre texte, d'une topique à la mode dans les *Passions* littéraires, les hymnes martyrologiques, et jusque dans la parénèse ascétique de Jérôme.

C'est la même complexité de résonances précises que l'on peut retrouver dans le refus de combattre désormais pour César, opposé à Julien par Martin au nom de sa qualité de « soldat du Christ ». Si le Concile d'Arles avait dès 314 condamné les soldats chrétiens « qui jettent leurs armes en temps de paix », on ne comprend guère qu'un soldat chrétien ait attendu d'être en campagne pour lancer à son chef suprême un pareil défi, et pour tenir à un empereur encore ouvertement chrétien une profession de foi aussi anachroniquement agressive. Ici encore, il ne suffit pas de s'en tenir à la source effectivement paulinienne de l'expression « miles Christi² ». Mais le

1. Texte de *perist.* 1, 62-63, cité *sup.*, p. 505, n. 2.

2. VVLG. (ou VL) 2 *Tim.* 2, 3 : « Labora sicut bonus miles Christi Iesu » (expr. appliquée à Antoine par Évangre, *Vita Antonii* 6, là où on ne trouve rien de tel dans l'original d'Athanase).

caractère de provocation de la dernière phrase prêtée ici à Martin consonne avec la dramatisation outrée qui caractérise dans les « *Passions* épiques » l'affrontement entre un martyr agressif jusqu'à l'impudence et un juge cruel jusqu'au sadisme. Il paraît éclairant que la déclaration la plus proche de celle de Martin se lise à nouveau dans la *Passion* du vétéran Typasius¹. C'est ainsi que ce titre paulinien, appliqué régulièrement aux martyrs depuis le III^e siècle, est recueilli, avec tout le thème de la « militia Dei » ou « Christi », par la spiritualité ascétique contemporaine. Sulpice fait donc d'une pierre deux coups : en Martin martyr militaire, c'est aussi la vocation du futur « moine successeur du martyr » qui se trouve allégoriquement annoncée à travers la scène de Worms.

4, 4. La colère de Julien n'est pas seulement conforme à l'attitude traditionnellement prêtée par les *Passions* épiques aux empereurs persécuteurs devant des rébellions de ce genre. Elle est même exprimée par Sulpice en un vocabulaire cliché, qui ne saurait laisser de doute sur ses intentions à un lecteur familiarisé avec la littérature martyrologique. Car le titre de *tyrannus* et le verbe *infremere* (appliqué parfois au martyr tout autant qu'au persécuteur) font partie du vocabulaire grandiloquent des *Passions* en prose ou en vers². La surenchère par laquelle

1. Cp. ici : « Christi miles ego sum, pugnare mihi non licet », avec *Passio Typasii*, 2, p. 118 : « se Christi militem dixit », et surtout 5, p. 120 s. : « Christo milito, Christo seruius ... Ego miles Christi sum, tibi militare non possum. » Il se pourrait que cette *Passion* ait été rédigée d'ailleurs dans des milieux ascétiques et à une date voisine de notre *Vita*, car on y remarque la probable « rétrojection » de notations érémitiques dans la description de la vie de Typasius retiré du monde : cf. notre étude *Martin martyr...*, p. 44, n. 1.

2. Cp. p. ex. l'hymne 3 du *Peristephanon* consacré par Prudence à Eulalie de Mérida, v. 126 s. : « Martyr ad ista nihil, sed enim / infremit inque tyranni oculos / sputa iacit ... » On ne trouve pas moins de

Martin est accusé de lâcheté, et provoqué à son tour à donner la preuve de son courage, ne fait que transposer un artifice dramatique cher aux auteurs de *Passions* : la surenchère de supplices par laquelle le « tyran » pousse le martyr à donner de nouvelles preuves d'un courage inébranlable.

4, 5. La « constance intrépide » de Martin hérite d'une longue et double tradition. Vantée à plusieurs reprises dans les œuvres martinienues de Sulpice, elle apparaît ainsi comme un des traits de la physionomie spirituelle de Martin que son apologiste tient à mettre le plus clairement en évidence. Dans notre affrontement, elle est encore la vertu par excellence du sage antique, surtout stoïcien, telle que les thèmes de déclamation de l'école l'opposaient aux fureurs sanguinaires d'un tyran. Mais elle était aussi un charisme majeur du martyr juif et chrétien, face au persécuteur qui le tourmente : vertu des frères Maccabées autant que du chrétien qui, dans l'épreuve, garde en son Seigneur une confiance indestructible. Enfin, elle est en train de devenir une vertu cardinale du moine qui a maîtrisé ses passions et atteint une ἀπάθεια dont le nom même appartient

15 emplois de « tyrannus » dans le recueil de Prudence, pour désigner le juge païen qui fait tourmenter et mettre à mort le martyr. Il est déjà courant dans les poèmes de Damase pour un empereur persécuteur, cf. la clause « feritate tyranni » dans les poèmes 18, 43, 48 Ihm ; « iussa tyranni » dans les pièces 8 Ihm (sur les deux martyrs soldats Nérée et Achillée), 27 Ihm, 37 Ihm ; enfin la gloire conquise par Agnès (40 Ihm) qui est dite « trucis calcasse minas rabiemque tyranni » : tout cela consonne avec le portrait outré de Julien par Sulpice. Le type du « tyran grondant de colère » remonte aux sujets romanesques de l'école de rhétorique hellénistique et romaine. Sulpice n'utilise qu'une seule autre fois dans son œuvre ce verbe expressif, pour montrer Martin « frémissant tout entier sous le souffle de l'Esprit » dans *dial.* 2, 4, 5 : « adnuntiante sibi spiritu totus infremuit. »

au vocabulaire stoïcien¹. Toutes ces nuances se fondent naturellement ici dans la topique essentiellement martyrologique qui domine toute la scène². Comme les héros surhumains, et parfois inhumains, des *Passions* épiques, Martin se sent fortifié et comme provoqué par le défi de celui qui a cherché à l'effrayer³.

C'est un défi plus magique que spirituel que Sulpice fait aussitôt lancer par Martin à Julien : troquer ses armes défensives contre la toute-puissance apotropaïque du signe de la croix. C'est ici la première apparition de cette thaumaturgie martinienne spectaculaire que Sulpice associe à l'efficacité souveraine du signe de la croix contre les forces ennemies en général, et sataniques en particulier.

1. Le mot hérite à la fois des résonances philosophiques de l'ἀπάθεια et de l'ἀταραξία, et de l'impassibilité surnaturelle typique des martyrs judéo-chrétiens depuis le supplice des Maccabées : la *Vetus latina* traduit déjà l'épithète des sept frères martyrisés (ἀταραχῶς ὄντας) en 2 *Macc.* 11, 23 par « intrepidus perseuerantes ». Cette qualité du sage, du martyr soutenu par l'Esprit, de l'ascète délivré de toutes passions, s'exprime aussi dans la *Vita* à travers la série « constans, constantia ». Mais Sulpice recourt trois autres fois à « intrepidus » — et dans la seule *Vita Martini* — ; les trois fois pour marquer l'impassibilité sereine de son héros : dans l'attente de la résurrection du moine de Ligugé (7, 3) ; en relevant le défi dangereux d'un prêtre païen (13, 4) ; dans l'attente de la chute du pin qui devrait l'écraser (même épisode : 13, 8).

2. Mais l'expression « detrectare militiam », ici employée par Julien, est très classique et quasi technique pour exprimer le refus de porter les armes ; elle est en particulier très fréquente chez Liv. : p. ex. 2, 43, 3 ; 4, 53, 7 ; 5, 19, 5 ; 7, 11, 5 Nouvelle preuve du néo-classicisme de Sulpice et de la technicité de sa langue.

3. Cet affrontement de puissance qui s'exprime dans le double thème du défi mutuel et de la surenchère n'est pas isolé dans la *Vita*. On le retrouvera, sous des formes plus ou moins développées, dans les divers actes de la « militia Christi » martinienne : face aux païens et à leurs prêtres, aux autorités impériales et à l'empereur lui-même, aux démons troublant les corps et les âmes. Cet affrontement volontaire et opiniâtre de Satan est d'ailleurs l'un des mobiles fondamentaux du « propositum » anachorétique sous sa forme la plus ancienne : cf. *Vita Antonii, passim*.

Le défi lancé ici consiste à *utiliser* une force divine à des fins de démonstration spectaculaire et d'immunisation physique contre les blessures et la mort. Même si les intentions en sont « apologétiques », c'est bien d'opération proprement magique et de défi magique qu'il s'agit — comme entre Pierre et Simon, comme entre Moïse et les magiciens de Pharaon. Nous voici donc au comble de la stylisation littéraire : dans le domaine obscur des « adaptations propres au christianisme » de la « psychologie de la légende », ou même plus précisément, parmi les « lieux communs littéraires et les thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive » propres à la littérature monastique populaire d'origine égyptienne¹. Mais si le climat foncier est celui des traditions merveilleuses issues de la « matière d'Égypte », les détails de l'adaptation ont été choisis par Sulpice dans des traditions proprement occidentales. Le récit en reçoit une teinte particulière qui conserve à l'épisode sa cohérence propre, et cette sorte de vraisemblance historique que l'historiographie latine a toujours su conférer à ses mythes les plus originaux.

Affronter l'ennemi sans armes est un paradoxe glorieux dont on peut suivre la longue histoire dans la littérature latine antique. On l'y trouve en effet à la fois sous les formes primitives du combattant désarmé, qui met — comme ici — toute sa foi en une protection spéciale d'ordre surnaturel, et sous les formes imagées du combat intérieur dans lequel les armes défensives du soldat deviennent inutiles. Ainsi, la tradition légendaire prête des exploits « sans armes » aux héros guerriers Mucius et

1. Nous empruntons ces formules à J. GÜNTER, *Psychologie de la légende*, Introduction à une hagiographie scientifique, trad. fr., Paris, 1954, ch. 3, en particulier cf. p. 218 s. : les prodiges opérés par lacroix. Pour le folklore dans l'hagiographie, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive*, dans *WSt*, t. 73, 1960, p. 123-152, auquel nous aurons ultérieurement l'occasion de faire appel pour certains épisodes de la *Vita*.

Décus. Mais ce souvenir mythique se décolore en hyperbole topique dans les exercices rhétoriques rapportés par Sénèque le Père, en image « protreptique » dans les lettres de direction de son fils Sénèque le philosophe¹. L'ouverture des Romains de l'Empire à la curiosité ethnographique amène Tacite à constater dans les mœurs guerrières des Germains une sorte de rite de « deutio » guerrière dans lequel les combattants se présentent « sans armes » à l'ennemi, sans doute à la suite d'une consécration d'un type particulier. Car Minucius Félix raconte comment, portant les « sacra » de Rome, des assiégés du Capitole avaient franchi les lignes gauloises sans être inquiétés, « cultu religionis armati² ». Le dessein de s'avancer seul entre les lignes et sans armes est donc un archétype héroïque très ancien de la tradition indo-européenne : et cette ascendance apparaît plus nette encore, lorsque ce dessein s'accompagne de la protection d'un objet ou d'un signe sacré. Mais les détails donnés par Martin sur son intention de marcher à l'ennemi « sans bouclier ni casque » orientent plus nettement encore vers une autre tradition : celle du petit David attaquant le géant philistin avec une simple fronde, en se confiant surtout dans la force de Dieu.

1. SEN. MAI. *contr. exc.* 4, 7, 3 : « qui inermis ad tyrannum uenit » ; SEN. *epist.* 66, 53 : « confecit bellum inermis ac mancus (Mucius) » ; 113, 28 : « contra ipsam (fortunam) inermes sunt (homines) » ; et encore chez SIL. 11, 227 : « tempus adesse quo laudes ducis inuicti superaret inermis Decius. »

2. TAC. *Agr.* 37, 4 : « quidam inermes ultro ruere ac se morti offerre » ; Minucius Félix évoque au ch. 6, 2 de l'*Octavius* l'exploit des Romains assiégés par les Gaulois et traversant les lignes ennemies en portant les objets sacrés. On reverra semblable suspension des hostilités lors du transfert des vases sacrés des basiliques chrétiennes pendant le pillage de Rome par les Goths hétérodoxes, mais chrétiens, d'Alaric : cf. OROS. *hist.* 7, 39, 3-14, et le commentaire de P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3^e éd., Paris, 1964, p. 52.

Ainsi le souvenir du fameux duel biblique se croise-t-il ici avec des traditions proprement romaines¹.

Depuis que la légende constantinienne et son iconographie s'étaient saisies de la victoire des porteurs de boucliers timbrés du chrisme, la vertu du signe de la croix avait commencé de prendre des proportions fabuleuses dans l'imagination chrétienne. Et cette célébration des vertus de la croix s'était encore accrue à la suite de la légende de l'« invention » de la croix par Hélène, et de la diffusion du culte et des reliques de la croix en Occident. Sulpice s'est fait en Gaule l'apôtre de ce culte : son cher ami Paulin devait lui envoyer en 403, scellé dans une capsule d'or, un précieux fragment de « lignum crucis » destiné à devenir le plus bel ornement de la basilique qu'il avait construite à Primuliacum. Il n'est donc pas surprenant que Sulpice ait été particulièrement attentif à l'usage apotropaïque que Martin avait fait du signe de la croix dans ses opérations spirituelles d'exorcismes et de guérisons, suivant en cela l'usage d'Antoine et des moines d'Égypte. Mais il est plus curieux que, par une sorte d'allégorisme à l'envers, il se soit prévalu de ces usages spirituels pour prêter ici à Martin l'intention de se servir du « signum crucis » comme d'un talisman à l'épreuve des armes barbares. Cette régression à un littéralisme magique est plus conforme aux catégories du merveilleux contemporain qu'à une piété bien ordonnée envers la croix du Sauveur. La vraisemblance narrative de ce défi est, comme il arrive souvent chez Sulpice, assurée par la technicité du détail : nomenclature des armes romaines, tactique d'attaque en « coin » propre aux barbares de Germanie. Déjà précisément

1. Cp. ici : « non clipeo protectus aut galea », avec *VVLG. I reg. 17, 45* : « Tu uenis ad me cum gladio et hasta et clipeo » ; et ici : « in nomine Domini Iesu », avec *reg. ib.* : « ego autem uenio ad te in nomine Domini exercituum ... (47) non in gladio nec in hasta saluat. » On sait l'importance considérable accordée aux *Livres des Rois* par Sulpice, qui en tire la matière d'à peu près un tiers de sa *Chronique*.

mentionnée par Tacite, celle-ci est bien attestée au iv^e siècle dans l'œuvre d'Ammien Marcellin ; elle devait procurer encore à l'auteur des *Martyrs* quelques effets pittoresques dans le célèbre récit d'Eudore¹.

4, 6. Julien prend au mot Martin et le fait emprisonner en attendant cette sorte de jugement de Dieu avant la lettre ; ainsi, dans un mouvement à la fois parallèle et distinct, au centre de la *Passion* de Typasius de Tigava, Maximin prend au mot les prophéties du vétéran sur des victoires prochaines sans combat, et le fait emprisonner en attendant leur réalisation².

4, 7. Mais le parallèle devient ici presque littéral ; dans les deux textes, le même événement se produit avec des variantes minimales : comme les « Quinquegentiani » de Maurétanie, les barbares germains « envoyèrent des parlementaires » demander « la paix » ; et si ceux-ci capitulent sans conditions, les premiers, « se soumettant à de dures conditions, livrèrent des otages³ ».

1. Pour les armes, on a vu que la Bible était sans doute à l'origine de l'allusion ; mais la comparaison avec le texte des *Rois* montre que Sulpice a prudemment réduit l'énumération pour lui donner une vraisemblance romaine, dans le cadre de l'armement des légionnaires ou des « protectores » du iv^e siècle : nouvel exemple de cette ingéniosité d'adaptation que révèle souvent chez Sulpice l'analyse du détail concret. Le « cuneus », qui n'apparaît dans *Liv. 34, 15, 2* et *Tac. ann. 14, 37, 1* que sous les formes prudentes de la locution comparative « uelut cuneo », devient un terme technique de la tactique barbare dans la *Germanie*, 6, 6 : « acies per cuneos componitur » ; puis, surtout, chez Ammien, cf. en particulier 17, 2, 1 (faits contemporains de notre épisode) : « Francorum ualidissimos cuneos ».

2. Cp. ici : « crastino die ante aciem inermis adstabo », avec la *Passio Typasii*, 2, p. 118 : « istos barbaros sine certamine superabis » ; mais surtout, ici : « retrudi ergo in custodiam iubetur, factururus fidem dictis ... », avec la *Passio, ib.* : « eum praecepit custodiri ut poenas lueret, si quod praedixerat non probaret. »

3. Ici : « hostes legatos de pace miserunt, sua omnia seque dedentes » ; en Afrique : « continuo ad eum Quinquegentiani legatos miserunt pacem petentes et ... obsides tradiderunt. »

Il serait trop simple de conclure de ce parallèle à une pure supercherie livresque de Sulpice, tout autant que de défendre à partir d'une phrase d'Ammien l'exacte historicité de tout l'épisode. En fait, il est possible que Sulpice ait tiré parti d'un épisode de brusque recul des envahisseurs qui a laissé sa trace dans le récit d'Ammien, et qu'il n'ait fait qu'attribuer au mérite de son héros un événement assez inattendu pour avoir été rapidement tenu pour une intervention providentielle par les chrétiens de Gaule¹. Mais il n'est pas moins possible que cette adaptation martinienne de l'épisode n'ait été d'abord suggérée qu'à Sulpice lui-même par la littérature martyrologique, voire plus particulièrement par la *Passion* de Typasius, ou par un texte analogue aujourd'hui disparu. On notera également comment l'image de celui que Tertullien appelait le « martyr designatus » est comme surimposée au récit intermédiaire de l'emprisonnement. La rudesse du vocabulaire technique de l'incarcération, qui rappelle celle des martyrs au sortir de l'audience et de la condamnation à mort, met en valeur, à nouveau, les connaissances juridiques de Sulpice². L'intention de sceller les paroles par des actes est le lien

1. Giselinus, l'un des premiers éditeurs de la *Vita*, avait déjà rapproché le texte d'Ammien sur la brusque capitulation des rois francs devant Cologne, 16, 3, 2 : « Igitur Agrippinam ingressus non ante motus est exinde quam, Francorum regibus furore mitescente perterritis, pacem firmaret rei publicae interim profuturam et urbem reciperet munitissimam. » C. Jullian, *REA*, 1910, p. 265, a ingénieusement proposé de voir dans le texte de Sulpice le reflet de l'explication providentielle et quasi miraculeuse que les chrétiens auraient ultérieurement donnée de ce fait inopiné. La relation de coïncidence entre la présence de Martin à l'armée du Rhin à ce moment et la capitulation barbare ayant été ensuite interprétée comme une relation de cause à effet ; nous pouvons préciser : à la lumière de récits anciens comme celui que rapporte la *Passion* de Typasius.

2. De « retrudi in custodiam », rapprocher l'incarcération de Priscillien dans *chron.* 2, 50, 8 : « rededit in custodiam » ; « retrudi », plus violent, n'est employé qu'ici dans toute l'œuvre de Sulpice ;

essentiel entre le témoignage oral du martyr à l'audience et son témoignage sanglant dans l'arène¹. Enfin, la curieuse expression « être jeté sans armes aux barbares » évoque indirectement tant de chrétiens transformés jadis en bestiaires dérisoires, et exposés sans armes aux fauves de l'amphithéâtre². On voit de quelle manière savamment allusive Sulpice a cherché, jusqu'au bout de son récit, à auréoler son héros du double titre de victime de Julien le persécuteur et de témoin souffrant pour sa foi, mais sauvé au dernier moment par une capitulation barbare, aussi miraculeusement qu'Androclos par son lion.

Nouvelle raison de suspicion : le récit proprement dit tourne court, comme si Sulpice avait redouté de faire remettre à Martin son congé régulier devant les troupes rassemblées — à la différence de ce que nous décrit, dans le cas du vétéran africain, l'auteur de la *Passion de Typasius*. Tout se passe, ici, comme si Sulpice avait pris soin tout à la fois de brouiller ses traces et de laisser au récit une vraisemblance indécise. Quand nous retrouvons Martin au début du chapitre suivant, il aura « quitté le service ». Nous ne saurons jamais comment³.

c'est sûrement un verbe technique de la terminologie officielle, car on trouve le verbe simple dans une lettre de 404 d'Honorius à son frère Arcadius, conservée dans la coll. Avellana (*CSEL*, t. 35, p. 85, 24) : « trusus in custodiam sacerdotes » ; cp. aussi, avec un suffixe différent, une lettre de Grégoire le Grand, *epist.* 3, 7 *PL*, t. 77, c. 610 B : « artissima detrusus custodia ».

1. Pour l'expression, comparer ici, 1, 9 : « fidem dictis adhibere », et *SALL. Jug.* 24, 9 : « miseria mea fidem uerbis faceret » ; cf. aussi l'intimation du préfet à Laurent dans *PRVD. perist.* 2, 105 : « Implete dictorum fidem. »

2. Cf. *CIC. S. Rosc.* 26, 71 : « Noluerunt feris corpus obicere, ne bestiis quoque » ; c'est le sens premier le plus concret. Cf. aussi *CIC. Verr.* 2, 5, 45, 119, et *SEN. epist.* 7, 4 ; enfin *LACT. mort. pers.* 24, 4 : « feris illum obicerat. »

3. Mais on peut conjecturer avec vraisemblance comment les choses se sont passées. Martin ayant atteint le terme normalement fixé à

C'est à un commentaire édifiant, déployé en de longues phrases au rythme oratoire, qu'est enfin consacré plus du quart du chapitre : la « légende », sous l'image, haute en couleurs, de la « missio Martini ». L'insistance avec laquelle Sulpice multiplie les procédés d'affirmation, pour confirmer la responsabilité directe de Martin dans la soumission inopinée des barbares, est plus éloquente que persuasive. L'avocat reparait, et plaide de façon personnelle un dossier difficile : une interprétation subjective de faits qui ont pu être sensiblement contemporains, sans que l'on puisse aisément admettre entre eux un rapport de cause à effet. Qui savait encore, à 40 ans de distance — et en un siècle où la longévité moyenne ne devait guère dépasser cet âge quand elle y atteignait, si cette soumission des barbares avait effectivement précédé ou suivi la mise en congé de Martin ? Il reste d'ailleurs possible que cette interprétation repose sur une confiance de Martin lui-même et que, comme Augustin se penchant sur les années antérieures à sa conversion, l'évêque de Tours ait senti et considéré comme des manifestations de grâces particulières certains épisodes de sa vie, où tout autre — même un témoin direct — n'aurait vu qu'une coïncidence fortuite entre deux séries causales distinctes. Sulpice a évidemment rehaussé ce qui peut être le récit d'une expérience spirituelle (plus ou moins rétrospective), en prononçant le mot de « victoire » remportée par le « bienheureux ». A nouveau,

son engagement, a profité de la fin de la campagne (on vient de voir que le récit semble avoir « bloqué » les faits de Worms et ceux de Cologne) pour solliciter son congé régulier (« honesta missio ») ; il se peut qu'il l'ait fait dès avant la fin de la campagne et dès qu'une circonstance officielle se présenta — comme un donativum — pour approcher personnellement Julien. Il aurait donc quitté l'armée du Rhin dans la seconde partie de l'année 356, à l'issue de la campagne d'été.

c'est le registre de la spiritualité martyrologique qui apparaît ici, à travers ses thèmes triomphaux : victoire spirituelle du « miles Christi¹ ».

4, 8. Cette méditation sur le sens spirituel de l'événement se développe en une exaltation des prévenances de la Providence de Dieu envers son serviteur privilégié. Quatre passages de la *Vulgate* permettent de considérer comme un biblisme la désignation de Dieu sous le titre de « Seigneur miséricordieux² ». Le verbe *servare* n'est donc pas seulement approprié à la conjoncture de Martin emprisonné à la veille d'être « livré aux barbares ». Il suggère, plus largement, le grand thème spirituel du salut accordé par Dieu à ceux qui lui sont fidèles dans l'épreuve et le péril, comme Noé dans le déluge ou Daniel « in lacu leonum ». Ainsi la recherche de la valeur exemplaire de l'épisode rejoint-elle ici un thème majeur de la prière et de la spiritualité judéo-chrétiennes. Et l'évocation de Dieu sauvant son soldat au milieu des armes ennemies est en harmonie parfaite avec un verset célèbre du *Psaume* 90 (*Vulg.*), intitulé par des éditeurs modernes « sous les ailes divines³ ».

Mais Dieu n'a même pas voulu que le regard de son fidèle fût souillé « par la mort des autres ». Cette indication curieuse présente un double intérêt. D'abord, elle consonne avec l'engagement de Martin de « se tenir sans armes en

1. Ce registre métaphorique reparaitra à la fin de la lettre 3 (t. 1, p. 344) à propos du cortège triomphal des funérailles de Martin. Ici, il ne s'agit encore que d'un thème de victoire spirituelle remportée par le « martyr » ; cp. l'emploi de « victor » dans *PRVD. perist.* 5, 541 : « In morte victor aspera » (et *ib.* les v. 367 et 543). La « victoire » est à la fois le succès matériel de Julien et la victoire spirituelle remportée sur le « tyrannus » par le saint.

2. Outre *apoc.* 15, 4 : « Quis non timebit te, Domine, quia solus pius es ? » (même adjectif dans *VL*), cf. aussi 2 *par.* 30, 9 ; *Iudith* 7, 20 ; *eccli.* 2, 13 (même épithète).

3. *Psal.* 90, 7 : « Cadent a latere tuo mille, et decem millia a dextris tuis ; ad te autem non appropinquabit. »

avant de la ligne des troupes » et l'affirmation de Julien, selon laquelle une bataille devait avoir lieu le lendemain. Elle confirme l'idée d'un donativum précédant un engagement, comme dans la *Passion* de Typasius. Mais Martin aurait-il vu là verser le sang pour la première fois ? Il faudrait alors supposer qu'il n'a pas pris part à la campagne d'Alsace, mais que son corps n'a rejoint les troupes de Julien qu'après la bataille de Brumath, à la suite de laquelle, à en croire le récit d'Ammien, Julien ne devait plus rencontrer aucune résistance jusqu'à Cologne¹. Ce n'est pas impossible. Mais il reste difficile de penser que ce vétéran — surtout dans les perspectives de la « chronologie longue » — n'ait jamais versé ni vu verser le sang depuis son baptême. Sulpice veut-il dire, en lui décernant ici le titre de *sanctus*, qu'il n'a atteint cette sorte de vulnérabilité spirituelle à la vue du sang versé que du moment où il a parfait les engagements de son baptême, en prenant la décision définitive de demander son congé et de quitter le monde ? De toute manière, cette hypothèse d'une souillure contractée à la vue d'un sang qu'il n'aurait pas versé lui-même est assez singulière². Est-ce un raffinement de la méditation de Sulpice ? Ne faut-il pas

1. AMM. 16, 3, 1 : « Nullo itaque post haec repugnante, ad recuperandam ire placuit Agrippinam ... per quos tractus nec ciuitas uisitur nec castellum, nisi quod apud Confluentes ... Rigomagum oppidum est » ; c'est au cours de cette marche que l'épisode de Worms a pu se situer : le début de la phrase laisse entrevoir que jusqu'à Cologne les barbares ont constamment esquivé le combat que leur offrait Julien ; ce membre de phrase allusif recouvre peut-être les faits dont nous avons ici l'image stylisée.

2. On sait que Théodose s'abstenait des sacrements après avoir dû verser le sang, cf. AMBR. *obil. Theod.* 34 : « quia hostes in acie prostrati sunt, abstinuit a consortio sacramentorum, donec Domini circa se gratiam filiorum experiretur aduentu » ; texte cité et brièvement commenté par J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p. 290. La souillure par le sang est aussi de tradition biblique : cf. p. ex. *Leu.* 22, 4.

voir, de toute manière, une sorte de résidu de mentalité païenne ou hébraïque : la croyance à l'incompatibilité entre les êtres consacrés (« sancti ») et la souillure qu'ils contractent matériellement par le contact direct ou indirect avec un mort ? Le juriste reparait dans la notion d'« exemption » accordée par Dieu à Martin¹.

4, 9. La dernière réflexion rassemble en un bouquet les thèmes majeurs de cette scène : le soldat du Christ et sa victoire pacifique remportée sur les envahisseurs de la Gaule. Comme si l'allégorisation des guerres d'Israël en une symbolique du combat spirituel se trouvait retentir dans la réalité de l'histoire contemporaine de l'Empire chrétien et dans la défense de ses frontières, Sulpice insiste, pour terminer, sur le caractère non sanglant d'une victoire qui n'a coûté la vie à personne. A travers cette interprétation spirituelle de la soumission des rois francs au vainqueur de Brumath, c'est déjà la perspective d'une « militia » tout intériorisée qui s'annonce, un peu à la manière dont Origène avait allégorisé dans une méditation ascétique les guerres du *Livre de Josué*. La présence de la même formule dans des vers de Paulin de Nole exactement contemporains de la composition de la *Vita Martini* montre bien qu'il s'agit d'un thème de réflexion commun aux deux amis et, pour ainsi dire, en vogue dans l'ascétisme latin contemporain. Elle y est liée à la conception de l'ascèse envisagée comme un martyre non-sanglant. Cette lecture « topologique » de

1. On pourrait rapprocher de ce tour *Liv.* 9, 43, 10 : « moram certaminis hosti exemit » ; mais le mot apparaît particulièrement employé chez les juristes, dans la notion d'« actio exempta » ; rapprocher aussi AMM. 26, 9, 9 : « undique facultate euadendi exempta », et RVFIN. *Eus. hist. eccl.* 3, 33, 2 : « laedendi occasio exempta ». Parmi les sept emplois du mot dans la *Chronique*, le sens de libérer (de la servitude, des liens, de la prison) domine : le mot sert donc usuellement à Sulpice pour désigner l'activité libératrice de Dieu envers l'homme.

l'événement militaire entraîne une curieuse conséquence : l'assimilation implicite des ennemis barbares au camp de l'Ennemi. Mais la stylisation martyrologique du récit ne les assimile-t-elle pas déjà aux fauves de l'amphithéâtre, qui avaient également été, pour tant de martyrs des siècles précédents comme la dernière incarnation visible de l'Adversaire¹?

1. Cf. *sup.*, p. 533, n. 2, les harmoniques martyrologiques de « inermis barbaris obiceretur ». Sur l'assimilation des barbares à Satan dans la littérature contemporaine de Sulpice, on lira bientôt l'étude de Y. DAUGE, sur *Le barbare chez Prudence et ses contemporains chrétiens de 375 à 410*. L'idéal de la victoire non-sanglante (« sine sanguine » ... « nemo moreretur ») est évidemment à rapprocher du thème de la gloire du confesseur « sine sanguine martyr », qui revient à plusieurs reprises sous la plume de Paulin de Nole chantant S. Félix : *carm.* 12, 9, et 14, 4 (daté précisément de 387). Cette « moralité » de l'épisode de Worms s'adresse donc surtout aux adeptes de la spiritualité ascétique, et peut-être plus particulièrement encore à Paulin. Cf. notre art. *Martin martyr*, p. 37-38 et 47.

III. « HILARII DISCIPVLVS » : DE LA CONVERSION A L'ÉLECTION ÉPISCOPALE

(ch. 5 à 8)

5. Les quatorze années qui séparent le retour de Martin à la vie civile de son élection au siège épiscopal de Tours (356-370) prennent tout leur sens par les relations qui s'établissent aussitôt entre l'officier « converti » et la haute figure de l'évêque de Poitiers. Interrompues par l'exil d'Hilaire en Orient, elles ne le furent sans doute guère par la retraite de Martin à Ligugé, mais seulement par la mort d'Hilaire en 367. Et l'on peut bien dire que l'exemple pastoral laissé à Martin par son maître de vie spirituelle ne contribua pas peu, trois ans après la mort de celui-ci, à faire accepter au moine de Ligugé la charge de l'évêché de Tours. Que l'on considère donc la formation théologique et spirituelle de Martin ou ses activités durant cette période de sa vie, sa vocation monastique ou son entrée dans l'épiscopat à l'issue de ces premières années de vie cléricale et ascétique, le rôle joué auprès de Martin par Hilaire, s'il n'est pas toujours très clairement défini par Sulpice Sévère, n'en apparaît pas moins prépondérant.

Est-ce à dire qu'il faille caractériser ces relations comme « le facteur le plus important dans la vie intellectuelle de Martin¹ »? Il paraîtrait plus juste de dire : dans sa

1. Comme le dit N. K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London, s. d. (1955), p. 116. Les deux pages très suggestives consacrées dans ce livre aux relations entre Martin et Hilaire reposent

formation religieuse et spirituelle ; ou plus proprement encore : dans la maturation de sa vocation personnelle et la définition d'un style de sainteté original. Car, à la différence de son maître, Martin n'a justement rien d'un intellectuel. Des opuscules que le Moyen Age avait complaisamment attribués à Martin, il est significatif que les modernes n'aient retenu aucun comme authentiquement « martinien¹ ». Et malgré les affirmations de Sulpice sur la culture de son héros, dans les derniers chapitres de la *Vita*, les apophtegmes ou les courtes allocutions de Martin qu'il nous a rapportés dans les *Dialogues* ne donnent pas une très haute idée de sa théologie. Homme d'action par atavisme, par tempérament, et par profession depuis son adolescence, Martin a été attiré chez Hilaire par la combativité, l'intransigeance dans la foi, l'exigence d'une vie chrétienne profonde et totale. L'empreinte hilarienne sur la sainteté active de Martin a sans doute été décisive, malgré la brièveté relative de leurs rapports : moins de sept ans en tout. Mais le moine de Ligugé continua

sur une juste intuition de l'importance qu'il convient d'accorder à l'influence de l'évêque de Poitiers sur Martin. Mais ce qui doit être, pour explorer la figure de Martin, une hypothèse fondamentale et constante, donne lieu dans ces pages à des conclusions un peu hâtives et systématiques. Il paraît exagéré de réduire Martin à être « non seulement le disciple d'Hilaire, mais virtuellement sa création », ou encore de supposer, sur des conjectures, que « Martin peut avoir pris une part active à la fermentation intellectuelle de son temps comme proche collègue d'Hilaire ». L'intuition est pertinente, mais de telles formules ne vont pas sans quelque dangereuse hyperbole, — en particulier quand l'auteur se risque à conjecturer chez Martin une connaissance du grec —.

1. Même la profession de foi « *Trinae unitatis et unius Trinitatis confessio* » longtemps attribuée à S. Martin (cf. encore dans la *PL*, t. 18, c. 11) ne lui est plus attribuée aujourd'hui. Cette « *Confessio S. Martini* » est peut-être du iv^e siècle et d'Hilaire de Poitiers : cf. la *CPL*², 1961, p. 388, n° 1748a, qui se réfère au travail de Fr. STEGMÜLLER publié dans les *Mélanges A. Stohr*, t. 1, Mainz, 1960, p. 151-164.

sans doute d'entretenir avec son « ordinaire » en exil les relations familières qu'il avait nouées pendant les mois où il fut clerc de son presbyterium.

La composition de ces quatre chapitres est à la fois chronologique et logique : avant (5, 1-2), pendant (5,3 à 7,1), après (7 et 8) l'exil de l'évêque de Poitiers ; mais aussi avant, pendant, après le grand voyage qui mène Martin, à travers l'Italie, jusqu'en Pannonie et en Illyricum. A travers ces trois phases, Sulpice prend soin de montrer la progression de Martin vers une sainteté qui éclate en manifestations spectaculaires dès les derniers chapitres de ce groupe. C'est d'abord une sorte de noviciat auprès d'Hilaire, très allusivement présenté. Il s'achève par son élévation aux modestes fonctions d'exorciste. Puis viennent, durant le voyage, une série d'épreuves diverses : guet-apens dans les Alpes, rencontre de Satan en Cisalpine, mauvais traitements de la part des Ariens d'Illyricum et d'Italie, empoisonnement par des herbes vénéneuses dans l'ermitage de Gallinara. Victorieux de ces épreuves, Martin, revenu auprès d'Hilaire, affirme à la fois sa vocation ascétique et ses dons thaumaturgiques exceptionnels : c'est le début d'une popularité qui va le mener, malgré lui, à l'évêché de Tours. Ainsi, tout en respectant la trame authentique d'une destinée particulièrement mouvementée durant ces années de la crise arienne, Sulpice y laisse-t-il apercevoir un filigrane spirituel qui n'est point sans rapport avec celui que traçait Athanase à travers son récit des débuts d'Antoine dans la vie religieuse : formation auprès de divers « anciens » du delta, affrontement dangereux de Satan dans le tombeau où des villageois le retrouvent inanimé, progression dans les dons spirituels et la thaumaturgie, à mesure que croissaient aussi, d'un même mouvement, les épreuves sataniques et les victoires spirituelles.

1. De Poitiers à Milan : rencontre d'Hilaire et débuts du voyage en Pannonie

5, 1. La discrétion avec laquelle Sulpice évoque une dernière fois la fin de la carrière militaire de Martin ne permet guère d'entrevoir clairement la nature de la « missio » qui lui fut en fin de compte accordée par Julien¹. Le souci de la signification spirituelle de cet événement lui importe plus que les modalités concrètes de son déroulement : Martin « quitte » l'armée comme une foule païenne convertie « quittera » son erreur impie, comme le jeune Clair « quitte tout » pour se rendre auprès de Martin². De même que dans ces deux passages, il s'agit bien ici du thème de la conversion et de la fuite du siècle : l'attitude spirituelle traduite dans un geste de renoncement analogue à celui d'Abraham ou des apôtres. Et l'ardeur même de cette décision trouve

1. C. JULLIAN (*REA*, t. 12, 1910, p. 265) croyait pouvoir conclure à un congé accordé pour des motifs religieux, en s'appuyant sur les mesures exceptionnelles par lesquelles Constance accorde en 356 des privilèges au clergé chrétien. Il aurait volontiers appliqué au cas de Martin une allusion de *Cod. Theod.* 7, 20, 12, 2 : « quoniam plurimos uel ante militiam uel post inchoatam ... latere obiectu piaie religionis agnouimus, dum se quidam uocabulo clericorum et infaustorum obsequiis occupatos ... » Mais Martin est encore loin d'être un clerc quand il quitte l'armée ; et la loi invoquée, outre qu'elle est postérieure d'un demi-siècle (elle est de 400 !), ne vise que des insoumis ou des déserteurs. L'hypothèse d'une « missio » régulière est donc bien celle qui s'accorde le mieux avec la curieuse discrétion de Sulpice.

2. Cp. « relicta militia » à *Vita* 13, 9 : « relicto impietatis errore » et 23, 1 : « relictis omnibus ». Ce rapprochement même est peut-être un indice favorable à l'hypothèse de R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums...*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, p. 13, qui laisse entendre l'importance de « l'appartenance d'Hilaire de Poitiers à la préhistoire du monachisme gaulois » dans les motifs de la décision de Martin.

son expression forte dans l'emploi du verbe *expetere*, qui implique une nuance affective et une sorte d'impatience par rapport au simple « conuenire¹ ».

Pourquoi Martin, quittant l'armée du Rhin, se rend-il aussitôt aux confins de l'Aquitaine, auprès d'Hilaire de Poitiers ? Le dessein de montrer l'ancien soldat se rendant auprès du saint évêque comme un converti d'Égypte auprès d'un « ancien » du delta ou du désert, trouvait ici à s'appliquer exactement à la réalité. L'admiration personnelle pour le meneur d'hommes et d'âmes a sans doute été le mobile essentiel de la décision de Martin. Cette admiration est traduite par l'épithète de « saint » à laquelle il ne faut néanmoins pas attacher l'importance d'un véritable qualificatif. Au moment où Sulpice écrit, et après la mort de l'évêque de Poitiers, il s'agit bien plutôt d'une sorte de titre officiel, comparable à celui du pape aujourd'hui : il s'agit donc d'une titulature liée à une fonction². La proposition relative qui suit est beaucoup plus intéressante ; car, en dépit de son apparence allusive, elle ne manque pas de précision. Elle exprime la forte impression que fit en Occident la fermeté d'Hilaire devant les exigences de Constance II, lorsque celui-ci prétendit obtenir le ralliement inconditionnel des évêques d'Occident

1. On voit apparaître ce verbe dans la *Germanie*, 13, 5, avec le même emploi transitif qu'ici : « (principes) expetuntur legationibus ». Sulpice y recourt pour exprimer, à son tour, son empressement de disciple à se rendre à Tours auprès de Martin, *Vita* 25, 2 : « quem peregrinatione suscepta expeteremus ». Il l'emploie à nouveau au cours des *Dialogues*, dans des contextes de « peregrinatio » ascétique très analogues : Postumianus auprès de Jérôme (1, 8, 2), une lionne auprès d'un anachorète (1, 15, 4), un laïc converti dans un monastère d'Égypte (1, 18, 2).

2. Cf. H. DELEHAYE, *Sanctus...*, Bruxelles, 1927, p. 38 : « Dans l'Église, le titre de « sainteté » est l'apanage des évêques, et la chancellerie impériale elle-même leur donne, à l'occasion, cette marque d'honneur et de respect. » Suivent de nombreux exemples, en particulier de la seconde moitié du IV^e siècle.

à l'arianisme. La formule de Sulpice implique déjà, de la part d'Hilaire, une affirmation publique et retentissante de son refus d'abandonner l'orthodoxie. Qu'il faille, ou non, supposer une réunion des évêques de Gaule à Poitiers ou à Toulouse, à l'instigation d'Hilaire, il ressort d'une indication rétrospective du *Contre Constance* que l'évêque de Poitiers, sans doute peu après le Concile de Milan de l'été 355, « se sépara, avec les évêques de Gaule, de la communion de Saturnin, d'Ursace et de Valens¹ ». Quelque forme qu'ait prise cette rupture, elle dut faire grand bruit en Gaule, non moins que le ralliement à l'arianisme de Saturnin d'Arles qui avait provoqué ce geste. Il n'est même pas impossible que Martin ait vécu d'assez près cette suite d'événements, si l'on se rappelle que Julien avait passé à Vienne l'hiver de 355-356 et le printemps suivant. Les « scholares » furent certainement mêlés aux déplacements officiels et aux mesures impériales qui précédèrent et suivirent la réunion du fameux Concile de Béziers au printemps de 356. C'est dans ce climat de conflit religieux violent que, dès avant l'engagement de la campagne du Rhin, Martin put sentir poindre en lui une admiration fervente pour la foi et le courage d'Hilaire, en même temps qu'une décision de plus en plus irrévocable de tout quitter pour défendre la foi orthodoxe. Servir le César

1. Sur ces faits et leur relation avec ce moment de la vie de Martin, on aura toujours avantage à partir de la « Dissertatio 4 » jointe par G. da Prato à sa grande édition des œuvres de Sulpice, Vérone, 1741 (p. 239 s. pour cet épisode), sur laquelle C. Jullian a eu le mérite d'attirer à nouveau l'attention (*REA*, t. 12, 1910, p. 270). C'est da Prato qui a conjecturé la possibilité d'un synode gaulois en Aquitaine à ce moment précis. Voir aussi, depuis, C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule romaine*, t. 7 (1926), p. 179 s., et É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, 2^e éd., 1964, p. 279 s. Texte d'HIL. *Contra Constantium*, 2 : « Ego, fratres, ... post sanctorum uirorum exsilia, Paulini, Eusebii, Luciferi, Dionysii quinto abhinc anno a Saturnini et Vrsacii et Valentis communionem me cum Gallicanis episcopis separavi ... »

Julien, n'était-ce pas servir indirectement la force mise au service de l'hérésie par l'Auguste Constance ? Ainsi l'image ancienne de l'alternative entre le service de Dieu et le service de César redevenait d'une actualité cruelle, pour ce soldat chrétien au service d'un empereur piqué de théologie et devenu le persécuteur de la foi de Nicée¹. Il se pourrait, dès lors, que la nouvelle des mesures de bannissement, prises par Constance à l'égard des évêques de Gaule qui avaient osé lui tenir tête, ait précipité en dernière heure la résolution de Martin de demander son congé définitif. Cela expliquerait peut-être mieux qu'il n'ait pas attendu la fin de la campagne pour mettre à exécution cette grave décision.

Le premier séjour de Martin auprès d'Hilaire doit donc se placer entre l'été 356 et le départ de l'évêque pour l'exil. Dès longtemps, cette petite difficulté chronologique a tourmenté les biographes de Martin et fait les délices de l'hypercritique. Mais point n'est besoin d'avancer au printemps de 356 le congé de Martin pour préserver l'authenticité de ce premier séjour. C'est faire bon marché des distances, des délais de la bureaucratie impériale, des sympathies de Julien à ce moment pour Hilaire, voire, peut-être, du fait que Constance était alors absent de Milan. Car la requête d'exil présentée contre Hilaire par ses ennemis au lendemain du Concile de Béziers dut vraisemblablement être portée d'abord à la chancellerie de Julien, pour être

1. Dans cette perspective, ce que nous avons appelé le « travestissement de Martin en martyr militaire » apparaît encore plus conforme à la vérité historique qu'il ne le semblait à la lecture du ch. 4 de la *Vita*. A travers certaine naïveté complaisante de l'imagerie hagiographique, Sulpice a su traduire un état d'âme qui a pu être réellement celui de Martin en ce début de l'année décisive 356. La politique religieuse opiniâtre de Constance II réveillait alors chez ses opposants les plus ardents l'idéal dramatique et militant des chrétientés antérieures à l'« édit de Milan » : qu'on se rappelle le titre provocant du traité — sensiblement contemporain — de Lucifer de Cagliari, *Moriendum esse pro Dei filio*.

transmise ensuite à celle de Constance à Milan — et peut-être à un moment où celui-ci était en Illyricum ou sur le « limes » du Danube¹. On peut donc supposer avec vraisemblance plusieurs mois entre le début des démarches et la transmission de la décision impériale à Poitiers ; ce délai raisonnable correspond bien à la notation de notre texte : « quelque temps », soit un laps réel, mais de faible étendue². Ce séjour de Martin auprès d'Hilaire

1. Sur ces différents points, cf. déjà les remarques très judicieuses de G. DA PRATO, *Sulpicii opera...*, p. 246-247 ; C. JULLIAN, dans son *Histoire...*, t. 7, p. 185, place aussi l'exil d'Hilaire à la fin de l'année 356, mais suppose inutilement que le congé de Martin se place lors d'un donativum aux « alae scholares » dès le printemps 356 (ce qui met en question l'« apud Vangiones » de notre ch. 4 l). Sur l'attitude de Julien envers Hilaire, cf. les phrases (évidemment un peu suspectes dans cette œuvre polémique) d'HIL. ad *Const.* 2, 1-2 : « Nec leuem habeo querelae meae testem dominum meum religiosum Caesarem, qui plus in exilio meo contumeliae a malis quam ego iniuriae pertulit... circumuentum te Augustum illumque Caesarem... patefaciam... » Déplacements de Constance en 356 : cf. Otto SWECK, *Regesten*, dont nous résumons les données sur ces faits *inf.*, p. 583, n. 1. Il ne nous semble donc pas nécessaire de faire remonter la libération de Martin à la suite de la retraite spontanée des barbares, lors de la présence de Constance à Rauracum (Augst), en mars 354 (AMM. 14, 10, 6) : sur cette interprétation, C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 7, p. 164 ; É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 2^e éd., Paris, 1964, p. 279, esquisse une solution analogue à la nôtre.

2. Les autres emplois du mot confirment sa valeur usuelle pour désigner une durée indéfinie, mais limitée : le temps de faire l'expérience de l'érémisme à Gallinara (6, 5), de prier pour la résurrection du mort de Ligugé (7, 3), d'inaugurer son épiscopat avant de fonder Marmoutier (10, 3) ou de se décider à se rendre au tombeau du « faux martyr » (11, 3), d'admettre Anatolius à la communauté de Marmoutier avant qu'il commence de manifester son illuminisme (23, 2). Même si, dans ces cinq épisodes, il s'agit à première lecture de durées bien différentes — et pouvant aller de quelques minutes à quelques mois —, l'ensemble invite à sous-entendre ici un temps relativement bref : quelques mois tout au plus. On ne saurait donc récuser comme impossible ce premier séjour de Martin auprès d'Hilaire, comme le fait encore W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte...*, Diss. Freiburg i. Br., 1957, p. 287.

n'est pas une simple visite. Ce ne peut être non plus exactement un stage auprès d'un maître spirituel, à la manière de ceux qu'Antoine commença par faire auprès des ermites de la campagne égyptienne. Pourtant, on remarquera que la même alliance de mots *apud eum commorari* se retrouve dans la *Vita* pour désigner le « séjour » que font auprès du prêtre Clair « un grand nombre de frères », près du monastère de Marmoutier¹. Sulpice « rétrojette »-t-il sur le presbyterium de l'évêque de Poitiers les images complaisantes des communautés ascétiques de la fin du siècle ? En tout cas, il ne serait pas déraisonnable de conjecturer qu'Hilaire a pu tenter avec ses clercs une ébauche de vie commune comparable à celle qu'Eusèbe, évêque de Verceil, menait, peut-être dès 350, avec ses clercs². La chose paraîtrait d'autant moins invraisemblable qu'Eusèbe, comme Hilaire, fut un résistant courageux à l'arianisme, et qu'il fut, pour cette raison, banni en Orient comme Hilaire, aussitôt après le Concile de Milan. Il est l'un de ceux dont l'exil a indigné Hilaire³. Il est donc assez vraisemblable que les deux hommes, que rapprochait la même intransigeance face à l'hérésie, aient pu se trouver déjà en relation depuis quelque temps.

1. Cp. ici : « apud eum commoratus est », et 23, 2 : « multique apud eum fratres commorarentur. »

2. On interprète ainsi traditionnellement la fameuse allusion d'Ambroise à Eusèbe de Verceil (AMBR. *epist.* 63, 66). Mais il n'est pas sûr que cette tentative soit antérieure à l'exil d'Eusèbe en 355... Cf. sur ce point les réserves prudentes de R. LORENTZ, *Die Anfänge...*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, p. 9. Pour la signification de ces tentatives hilariennes, cf. R. LORENTZ, *ib.*, p. 13 (et *sup.*, p. 542, n. 2).

3. Dans le début du *Contra Constantium*, Hilaire rappelle qu'il fut décidé à la rupture avec les évêques ariens d'Occident par l'exil « de Paulin, d'Eusèbe, de Lucifer, de Denis ». Il a donc vécu d'assez près la crise qui précéda et suivit le Concile de Milan pour que des rapports personnels entre le futur chef de la résistance gallo-romaine et les « résistants » d'Italie en ces années cruciales acquièrent une certaine probabilité.

5, 2. Hilaire, soucieux de grouper autour de lui des hommes de caractère — qui n'abondaient pas parmi ses confrères de l'épiscopat gallo-romain —, semble avoir apprécié d'emblée la valeur du « miles Christi » qui venait, lui aussi, de rompre, mais par personne interposée, avec l'empereur arien. Les perspectives de « vocation tardive », dans lesquelles la vraisemblance de la chronologie longue invite à se placer ici, expliquent qu'Hilaire ait aussitôt tenté d'élever Martin au diaconat¹. Il se pourrait d'ailleurs qu'Hilaire n'ait pas seulement songé au diaconat simple, mais à cette fonction privilégiée du « diacre de l'évêque » qui était son homme de confiance et l'économiste de la communauté presbytérale². Cette interprétation appuierait d'ailleurs les conjectures de mission diplomatique que nous

1. Ce projet d'élevation au diaconat a créé des difficultés aux historiens qui s'efforçaient de concilier cette indication avec une « chronologie courte » de la biographie martinienne : cf. C. Jullian dans la *REA*, t. 12, 1910, p. 270, n. 4, et encore Th. Klauser, dans l'article *Dialon* du *RAC*, fasc. 22, 1957, c. 897-898. Elles disparaissent avec la « chronologie longue » qui nous met en présence de la vocation tardive d'un homme parvenu à la quarantaine. Dans cette perspective, on s'explique aussi bien mieux qu'Hilaire ait songé à faire de Martin un diacre.

2. Sur le « diacre de l'évêque », cf. H. Leclercq, dans l'article *Diacre* du *DACL*, t. 4, 1, 1920, c. 741 : il était « celui vers qui allait la confiance du chef », et demeura jusqu'au IV^e siècle l'économiste de la communauté. Le souci d'Hilaire, sentant venir l'exil, de s'assurer dans sa lutte l'appui d'un homme mûr et décidé est ici une raison de plus de mettre en doute l'hypothèse de C. Jullian, selon laquelle Sulpice aurait placé avant l'exil d'Hilaire un appel aux ordres qui, en fait, n'aurait eu lieu qu'après son retour d'Orient. Cette chronologie, qui n'est pas encore celle de Paulin de Périgueux, n'apparaît qu'au VI^e siècle dans la *Vita Hilarii* de Fortunat : cela n'est point fait pour la recommander. On rapprochera plutôt du dessein d'Hilaire le texte dans lequel Sirice interdira l'ordination trop rapide d'inconnus, même au diaconat : cf. *SIRIC. epist.* 6, 2, 4 (citée dans *Vérité et fiction*, p. 214). Ce document montre bien, rétrospectivement, les libertés que les évêques d'Occident prenaient usuellement en la matière.

serons amenés à formuler à propos du voyage ultérieur de Martin en Europe centrale. Sulpice insiste, par une expression dédoublée, sur la volonté d'Hilaire de lier Martin à sa personne autant qu'au service de Dieu. La reprise du verbe *implicare*, que Sulpice avait d'abord employé dans la *Vita* pour désigner l'engagement militaire de Martin, illustre par une allusion délicate le thème des deux « militiae », classique dans la topique des martyrs militaires, à la suite de l'alternative évangélique devant les deux maîtres à servir¹. L'exactitude technique de la terminologie de Sulpice apparaît, à côté de ces images, dans le terme de *ministerium* : il est, jusque dans le *Code Théodosien*, le terme propre à désigner les fonctions diaconales, dans la mesure même où « minister » est bien la traduction la plus exacte du grec *διάκονος*².

La résistance obstinée de Martin est susceptible de plusieurs explications. Elle peut être tout bonnement interprétée comme la réaction normale d'un laïc conscient de ses responsabilités et de ses insuffisances, accoutumé par de longues années de service militaire à ne pas accepter à la légère des missions trop lourdes qui ne lui permettraient pas de tenir ses engagements. Mais, si Martin était déjà, si peu que ce fût, conscient de sa vocation ascétique et informé de la spiritualité des Pères du désert, il se peut aussi qu'il se soit débattu pour préserver sa liberté en refusant d'entrer trop vite dans une cléricature qui risquait de

1. *Vita* 2, 5, cf. *sup.*, p. 458 et n. 2. Comme les saints militaires dans les poèmes de Damase et de Prudence, Martin change ici d'engagement, et poursuit sous de nouvelles enseignes une « militia » spiritualisée.

2. Le « ministerium » diaconal, qui apparaît dans la terminologie paulinienne à travers *VVLG.* (ou *VL*) *Rom.* 12, 7, est devenu officiel dans la langue juridique de l'État (cf. *Cod. Theod.* 12, 1, 121 — daté de 390 — : « uel presbyteri fastigium uel ministerium diaconi uel exorcistae ... officium ») comme dans celle de l'Église (*SACR. Gel.* 1, 95 : « diaconus non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur »).

la maintenir dans le « monde ». Sur ce point, sa défiance pouvait être accrue par l'exemple habituel des solitaires d'Égypte : Antoine respecte prêtres et évêques, mais considère que leur vocation n'est pas la sienne. Enfin, Sulpice a insisté sur cet épisode, et complaisamment souligné l'opiniâtreté de Martin, pour des motifs qui pourraient être d'ordre apologétique. On sait en effet comment le pape Sirice venait alors de mettre en garde le clergé contre les admissions hâtives au diaconat ou au sacerdoce¹. Les ennemis de Martin pouvaient donc trouver dans les desseins d'Hilaire lui-même des raisons précises de suspecter l'entrée de Martin dans la cléricature comme une mesure hâtive et irréfléchie. Qui sait si cet épisode, à la place duquel nous aurions préféré quelques détails précis sur la vie et l'évolution intérieure de Martin durant ce premier séjour poitevin, n'a point pris semblable développement pour des raisons impérieuses de justification personnelle? Où l'on retrouve à nouveau la trame apologétique de l'ouvrage.

C'est à cette malignité que s'adresse aussi, indirectement et pour la réduire au silence, l'éloge immédiat de l'intuition spirituelle d'Hilaire. Élegante et noble, l'alliance de mots *altioris ingenii* pourrait être une réminiscence d'une lettre de Pline le Jeune ; le même comparatif *allior* sera utilisé deux autres fois par Sulpice dans un contexte analogue, mais allié à un autre substantif ; puis, avec la même alliance de mots, pour qualifier Martin lui-même². L'insistance sur cette faculté de sonder les reins et les cœurs invite à ne pas se contenter de l'explication que Sulpice donne du choix des fonctions d'exorciste.

1. Sur l'humble respect d'Antoine envers les clercs et surtout les évêques, *Vita Antonii* 67. Texte de Sirice : cf. *sup.*, p. 548, n. 2.

2. PLIN. *epist.* 9, 33, 1 : « ... dignam ... isto materiam altissimo planeque poetico ingenio » ; mais il s'agissait, dans ce compliment, du sens oratoire et traditionnel de « talent littéraire ». Postumianus raconte l'éducation sévère donnée à des enfants par un « abbas ...

N'est-ce pas aussi parce qu'il pressentait en Martin les dons privilégiés du futur thaumaturge, qu'il le chargea d'une fonction dont l'exercice réel est encore aujourd'hui redouté, et réservé à des sujets d'élite? Dans la Gaule du début du v^e siècle, on verra encore les exorcistes intervenir quotidiennement pour délivrer les possédés¹. Mais notre texte montre que cette fonction charismatique est alors un ordre, puisque Sulpice utilise pour désigner sa collation par l'évêque la même locution technique *imponere officium* qu'il vient d'appliquer au diaconat². La même remarque peut s'appliquer au terme d'*ordinatio* que, dès le III^e siècle, une lettre de Cyprien utilise pour désigner la promotion au diaconat ; la description de ce dernier débat entre Hilaire et Martin inclut d'ailleurs les deux démarches corrélatives d'appel aux ordres par choix de l'évêque, et d'acceptation du sujet pressenti, qui sont

altiore consilio » (*dial.* 1, 10, 4). Puis Sulpice rapporte comment Martin refusa, pour ne pas l'induire en tentation de vanité, de recevoir à sa table, au monastère de Marmoutier, le préfet Vincent ; pour louer Martin de cette prudence, il lui décerne justement le titre donné ici à son maître Hilaire : « uirum altioris ingenii » (*ib.* 1, 25, 6).

1. Comme le montrent les ch. 62, 64 et 95 des *Statuta ecclesiae antiqua* : cf. éd. et comm. de Ch. Munier, Paris, 1960, p. 90 et 97 ; et les remarques de J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, Paris, 1958, p. 105 : c'est « moins un ordre mineur qu'une activité charismatique contrôlée par l'évêque ». Mais dès le III^e s., les « exorcistes, lecteurs et portiers » apparaissent dans une liste du clergé de l'Église de Rome sous la plume du pape Corneille : *Evs. hist. eccl.* 6, 43, 11. Leur intégration dans l'ordo cléricale semble avoir été plus précoce en Occident qu'en Orient : cf. Fr. WIELAND, *Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores...*, Rom, 1897, p. 125 s. et p. 172 s.

2. Cp. « inposito officio » et « id...officii imponeret » ; cf. aussi les deux emplois successifs du verbe pour désigner l'« imposition des mains » au cours d'un exorcisme (ch. 17, 1, et 4), ou, plus proche de notre valeur d'ordination par l'évêque, pour une fonction ecclésiastique déterminée : « habitu uirginitatis inposito » au ch. 19, 2.

inhérents à tout rite d'incorporation dans les ordres¹.

A trois reprises, Sulpice met en relief l'humilité avec laquelle Martin répond aux sollicitations d'Hilaire. C'est elle qui inspire son refus dans le premier cas, son acceptation dans le second. Pour prévenir tout soupçon de volonté de puissance chez cet ancien soldat — et ce futur évêque —, dont la popularité et la célébrité auprès des grands devaient un jour porter ombrage à ses confrères, Sulpice tient à souligner ici à nouveau ce qu'il appelait déjà chez le légionnaire « une humilité surhumaine » (2,7). L'expression la plus curieuse de cette idée est l'application des termes *locus iniuriae* aux fonctions d'exorciste. Elle repose sur un tour technique de la langue juridique et pourrait faire allusion à la redoutable dénonciation publique des fautes les plus cachées de l'exorciste par le démon qu'il entreprend de chasser. Mais le contexte immédiat montre que Martin accepta cette fonction à cause de son caractère modeste, et il paraît plus simple de voir dans ce singulier *iniuria* une expression un peu contournée de la même idée².

5, 3. Le retour de Martin dans sa Pannonie natale se présente d'abord comme un événement d'ordre spirituel. Tout ici conspire à suggérer solennellement ce caractère surnaturel : l'avertissement en songe, l'objet apostolique du voyage, l'ordre exprès d'Hilaire, les résonances du terme de « peregrinatio », enfin la prophétie des difficultés qui attendent le voyageur. Au seuil de la carrière cléricale de

1. CYPR. *epist.* 67 ; sur les rites d'ordination à cette époque cf. J. GAUDEMET, *op. cit.* (*sup.*, p. 551, n. 1), p. 107 et note 8.

2. Il est curieux que ce tour ne se retrouve dans aucun des relativement nombreux emplois du mot « iniuria » par Sulpice. Il faut rapprocher cette périphrase d'expressions juridiques comme VLP. *dig.* 47, 10, 15, 1 : « an iniuriarum actio locum haberet » ; cf. la locution française : « il y a lieu à... »

Martin, ce premier voyage se présente ici comme un prologue, qui est aussi un programme et une épreuve. En lui s'ébauchent déjà, à travers les différents épisodes, les aspects les plus originaux de sa vocation spirituelle : souci apostolique, goût combatif d'affronter spontanément le mal et l'erreur, vocation ascétique irrépressible. Vers ce récit convergent diverses topiques littéraires : traditions profanes des voyages de « l'homme divin », dans le style des voyages philosophiques d'Apollonius de Tyane ; cheminements des patriarches et du peuple juif saisis par l'appel de Yahvé ; voyages apostoliques consécutifs à l'envoi en mission des douze par le Christ ; anachorètes successives d'Antoine, et spiritualité déjà quelque peu vagante (malgré lui ?) d'un Hilarion fuyant la foule, et devenant instable pour chercher la stabilité dans une vraie retraite. Sans omettre l'idéologie du pèlerinage en Orient, qui se développe précisément à partir de la moitié du iv^e siècle : vers la Terre Sainte, vers l'Égypte des moines, vers les « martyria » célèbres de Palestine ou d'Asie. Préoccupé de la stylisation spirituelle des données biographiques, plus encore que de la réalité matérielle des faits, Sulpice s'est complaisamment attaché à combiner allusivement ces harmoniques littéraires profanes et judéo-chrétiennes.

Le nec multo post qui marque avec imprécision le point de départ de ce voyage, ne le situe pas loin du moment où, contraint par la sentence impériale d'exil, Hilaire part de son côté pour l'Orient. Et Martin n'aura rien de plus pressé que de rejoindre Hilaire lorsqu'il apprendra le retour de celui-ci en Occident. Entre ces deux dates, il aura à souffrir persécution de la part des Ariens, en Illyricum et à Milan. Ainsi, cet événement spirituel n'est pas aussi dégagé des contingences de l'affaire arienne que la peinture du départ de Martin le laisserait d'abord penser. Et l'exégèse spirituelle que Sulpice donne

constamment des faits ne doit pas détourner notre attention de leur consistance et de leur signification historiques.

« L'Ange de Dieu me dit en songe... maintenant debout, sors de ce pays et retourne dans ta patrie... Jacob se leva... pour aller au pays de son père Isaac, en Canaan¹. » Chercher dans ces versets une source de notre texte serait fausser gravement le sens qu'il convient de donner à ce rapprochement. Entre les deux passages, il y a toute l'épaisseur de traditions millénaires — gréco-romaines, juives, chrétiennes —, sur les songes prémonitoires et admonitoires envoyés par la divinité. Mais plus proche que de l'invitation céleste du fameux « songe de Constantin », tel que le rapporte Lactance, l'« admonition » de Martin évoque plutôt, dans sa lettre même, l'avertissement reçu en songe par Joseph à son retour d'Égypte avec la Sainte Famille². Avec tact, Sulpice s'est néanmoins gardé de recourir aux formules bibliques traditionnelles, qu'il a jugées trop voyantes : l'avertissement est mystérieusement reçu,

1. *Gen.* 31, 11-19. Si bien des versets des sapientiaux et des prophètes mettent en garde contre le recours à la divination par les songes, on sait l'importance que gardent les songes comme instruments de révélation utilisés par l'initiative divine dans l'Écriture ; cf. *Job* 33, 15-16 : « par des songes, par des visions nocturnes, quand une torpeur s'abat sur les humains et qu'ils sont endormis sur leur couche, alors il parle à l'oreille de l'homme. »

2. Sur les songes de Constantin et de Licinius, cf. *LACT. mort. pers.* 44, 5 et 46, 3. Rapprocher de « per soporem admonitus ... profectus est » le récit de *VVLG. Math.* 2, 22 : « admonitus in somniis, secessit in partes Galilaeae. » L'alliance de mots « per soporem » est familière à Sulpice au cours des récits qu'il fait, dans sa *Chronique*, de plusieurs songes bibliques : Dieu se révèle « per soporem » à Jacob (*chron.* 1, 8, 5), mais aussi à Salomon (1, 39, 1) et à Nabuchodonosor (2, 2, 5). Ce n'est pas, sans doute, un souvenir de la *Vetus Latina*, car elle ne donne pas le mot dans ces contextes. C'est plutôt un raffinement littéraire, car « sopor » a d'abord et longtemps été en latin l'équivalent poétique de « somnium » (mot crétiq. dans la majorité de ses cas 1).

mais on ne sait de qui. La « pieuse inquiétude » qui le travaille suffit à suggérer l'Auteur dernier de cet avertissement. Mais Sulpice a concilié cette suggestion avec la vraisemblance psychologique de ce rêve. Martin s'inquiète, dans ses songes, du salut de ses parents, comme Perpétue le faisait déjà dans sa prison carthaginoise pour le salut de son jeune frère Dinocratès¹.

Ce retour de Martin vers sa patrie et ses parents est riche de résonances diverses. Signe de ce retour vers Dieu qui est celui de toute conversion, ce geste humain traduit d'abord en un acte symbolique le sens de ce qu'a été pour Martin cette année 356. On sait l'importance que prend, au temps de Sulpice, dans la spiritualité néo-platonisante du christianisme latin, le thème métaphorique du « reditus in patriam² ». Retour de Jacob en Canaan ; des Hébreux dans la Terre promise ; mais aussi du Christ prophète en son pays : et Martin trouvera en Pannonie un accueil aussi mitigé de défiance et d'hostilité que Jésus en Galilée³. C'est aussi le premier voyage apostolique de Martin, libérateur des gentils encore captifs de la « muscipula

1. *Passio Felicitatis et Perpetuae*, ch. 7-8. Les chrétiens du iv^e siècle étaient encouragés, dans leur croyance au caractère divin des songes, tout à la fois par les traditions païennes, par celles de l'Ancien Testament, et par des exemples vénérables comme ceux des martyres Félicité et Perpétue ou de la littérature apocalyptique. Quelques années à peine après ce songe de Martin, on a un exemple historique précis de ce type de révélations privées dans les songes et les visions de Monique, la mère d'Augustin : cf. *AVG. conf.* 3, 11, 19-20 et 6, 1, 1.

2. L'exégèse juive platonisante de Philon d'Alexandrie avait déjà contribué à rapprocher les thèmes bibliques et les thèmes philosophiques du retour à la patrie divine : cf. p. ex. le riche commentaire sur « l'odyssée des âmes » dans l'introduction de M. Harl à son éd. de Philon, *Quis rerum diuinarum heres sit*, Paris, 1966, p. 103 s. Sur le thème porphyrien du retour de l'âme, transposé dans la pensée chrétienne d'Augustin et d'Ambroise, cf. p. ex. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 133 s.

3. *Marc.* 6, 2-4. Tous ces thèmes ne sont pas explicitement présents au texte de Sulpice, mais implicitement, et de façon plus

diaboli », et prisonniers de l'Égypte spirituelle du paganisme¹. Le premier acte de ce nouveau « soldat du Christ » annonce ainsi le souci majeur et toute l'œuvre de sa vie : ce voyage est comme l'archétype de ces longues pérégrinations apostoliques, à travers les campagnes et les villes de Gaule, que nous peignent les *Dialogues*. Acte de charité, mise à l'épreuve, mais surtout annonce du salut accordé par un Dieu qui a « visité son peuple » : toutes ces nuances du verbe *uisitare* dans un contexte chrétien sont ici sous-jacentes à son emploi par Sulpice².

La volonté expresse d'Hilaire vient confirmer cette motion spirituelle reçue en songe. Si modestes que l'on considère ses fonctions d'exorciste, Martin fait désormais partie du presbyterium de Poitiers et doit, à ce titre, obéissance aux ordres de son évêque. Mais rien encore, dans ce texte, ne laisse penser qu'à l'origine, du moins, il ait pu entreprendre ce voyage pour d'autres mobiles, déjà liés à la controverse arienne. Tout, dans l'attitude désolée d'Hilaire, laisse au contraire penser qu'il n'avait pas encore reçu l'ordre d'exil, mais que, sentant venir l'orage, il aurait bien désiré garder auprès de lui ce jeune clerc dont il avait déjà voulu faire officiellement son plus

ou moins consciente à la mémoire de l'auteur et de ses lecteurs chrétiens contemporains : c'est une trame typologique complexe, constamment sous-jacente à la lettre de l'« historia », à son sens littéral et matériel.

1. L'alliance « gentilitas detinebat » consonne sous la plume de Sulpice — qui n'emploie que 3 autres fois ce verbe —, avec *chron.* 2, 11, 6 : « captiuitate detentum ». Selon une métaphore très biblique, on trouve aussi, dans les deux autres emplois du mot dans la *Vita*, la notion de paganisme associée à celle de captivité ; cp. 17, 3 : « gentilitatis errore implicitus tenebatur », et 6, 3 (conversion de la mère de Martin) : « a gentilitatis absoluit errore. »

2. *DLAC*, s. u. ; le premier et le troisième sens donnent sa dimension spirituelle à cette visite qui est aussi une « Visitation » : l'« inquiétude religieuse » qui en est explicitement le mobile ne peut laisser de doute sur cet arrière-plan sémantique. Martin inaugure de manière exemplaire son apostolat.

proche collaborateur. C'est ici pour la troisième fois, depuis le début du chapitre, que Sulpice exprime par un verbe imagé la volonté d'Hilaire d'attacher étroitement Martin à sa personne¹. Comment apprécier les effusions touchantes auxquelles donnent lieu ces adieux ? Il ne s'agit pas seulement, pour Sulpice, de souligner à nouveau, à la gloire de son héros, l'affection profonde que le grand Hilaire de Poitiers éprouvait dès lors pour lui. Comme dans l'emploi précédent du vieux groupe latin allitérant *patriam parentesque*, il s'est complu à dramatiser la scène et à en faire ressortir au passage le pathétique. Sans doute n'avait-il pas oublié le caractère effusif de ces scènes d'adieux, dont l'historiographie romaine avait demandé les procédés à ses sources hellénistiques. Mais cette veine larmoyante s'accordait encore certainement avec la sensibilité chrétienne de ces générations : que l'on compare les larmes de Monique lors de l'embarquement d'Augustin pour l'Italie, ou les « pleurs silencieux » de Rufina au moment où Paula sa mère quitte définitivement la terre italienne pour aller mener la vie ascétique en Orient². Ce dernier texte attire d'ailleurs l'attention sur le sens symbolique de notre scène : rupture avec les affections terrestres pour répondre à un appel divin, ce départ est aussi le signe de la fidélité

1. Après le groupe « implicare et ... uincire », le composé « constringi » est ici repris par le paronyme « obstructus » : comment ne pas voir dans cet ensemble une intention délibérée de souligner les liens étroits qui unissent Martin à Hilaire dès avant l'exil ? Ceux d'une affection pressante, exprimés ici en dernier lieu, sont présentés comme finalement plus importants que l'entrée de Martin dans le presbyterium poitevin par cette porte modeste. « Obstringere » est très fort, et désigne proprement, dès la langue classique, l'action de lier par serment ; c'est ici l'unique emploi du mot dans toute l'œuvre de Sulpice.

2. Prières et pleurs de Monique, *Av. conf.* 5, 8, 15 : « mansit orando et flendo » ; adieux de Paula dans *HIER. epist.* 108, 6 : « Rufina iam nubilis ... tacens fletibus obsecrabat. » Mais aussi les larmes des anciens d'Éphèse au départ de Paul : *act.* 20, 37.

fondamentale de Martin à sa vocation anachorétique et ascétique — en même temps qu'à sa vocation apostolique —.

Il doit donc, lui aussi, surmonter la tristesse de ce départ, tristesse aggravée par de sombres pressentiments. Voyage lointain, hors de cette patrie d'élection qu'est devenue pour lui la Gaule. Mais le sens ancien du terme de *peregrinatio* ne saurait en épuiser ici tout le sens. Il inclut alors, pour un chrétien cultivé, des résonances d'itinéraire spirituel et d'exode vers la Terre promise, des souvenirs de la migration d'Abraham et de l'odyssée de l'âme vers sa patrie intelligible, mais aussi une irrésistible association d'idées avec ces pèlerinages aux lieux saints de tous les pays dont le pieux voyage de Postumianus porte témoignage, au premier livre des *Dialogues*. Enfin, ce n'est peut-être point par un anachronisme déplacé que l'on peut penser ici à la fameuse « *peregrinatio Scottorum* » : à cet idéal de l'ascétisme errant qui lancera les moines irlandais sur les routes d'Europe au haut Moyen Age. Il est en effet possible que *peregrinatio* soit à rattacher ici au terme grec de *ξενετία*, au sens technique du mot dans la littérature monastique grecque la plus ancienne. Ainsi, par exemple, dans le chapitre 37 que l'*Histoire lausiaque* consacre à Sérapion. Une telle interprétation serait corroborée par les dernières étapes du périple mouvementé qui finira par ramener Martin à Ligugé. Mais elle ne saurait s'imposer ici comme le sens principal de ce départ que si l'on admet la conjecture d'une rencontre précise entre Martin et le monachisme itinérant de certains anachorètes orientaux *avant* son premier séjour auprès d'Hilaire. De toute manière, il nous paraît difficile de donner ici au mot ce seul sens technique. Il impliquerait plutôt une part importante de « rétrojection » ; et Sulpice est trop coutumier du procédé, dans toute cette première partie de la vie de Martin, pour qu'une explication aussi

précise de son départ de Poitiers puisse suffire à rendre compte à elle seule de ce départ¹.

Derrière la confiance de Martin à ses « frères² », sur les traverses qui l'attendent, on voit se profiler l'image d'une scène évangélique : celle des confidences graves du Maître à ses disciples, sur les souffrances et la mort ignominieuse qui couronneront sa montée à Jérusalem³. Est-ce par un lapsus

1. Cette hypothèse est l'une des plus intéressantes qu'ait émises W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte...*, Diss. Freiburg i. Br. 1957, ch. 2, § 2, sur le monachisme errant (« asketische Wanderschaft ») chez Martin et Séverin, p. 296 s., et surtout, pour Martin, p. 316 s. et 317-318. Que cet idéal ait été une composante importante de la vocation ascétique de Martin, surtout à ses débuts, la chose est fort possible ; qu'elle le soit quelque peu restée, justifiée ensuite par les voyages apostoliques et les tournées pastorales de l'évêque de Tours, cela reste séduisant. Mais avant les expériences de Milan et Gallinara, le texte de la *Vita* paraît plus difficilement justifier une telle hypothèse. Il en est, en ces premiers chapitres, comme du « désir du désert » que Martin aurait manifesté à 12 ans (cf. *Vita* 2, 4 et commentaire) ! La part de la stylisation *a posteriori* ne doit pas y être réduite.

2. R. LORENTZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums...*, ZKG, t. 77, 1966, p. 13, voit dans ces frères « sûrement des ascètes, et probablement de type occidental, étant donné qu'Hilaire n'avait aucune relation avec l'Orient avant son exil ». Certes, le mot entre en consonance avec les suggestions de « *relicta militia* » et « *apud eum commoratus est* » (*Vita* 5, 1 et comm. p. 542, n. 2 et p. 547, n. 1). Mais il pourrait aussi s'agir d'une stylisation monastique propre à Sulpice, s'il est vrai que le mot « *fratres* » évoque avec assez de netteté dans toute la *Vita* des résonances ascétiques (cf. p. ex. 7, 3 ; 10, 5 ; 11, 3).

3. Unique emploi du verbe « *contestor* » chez Sulpice ; il est en revanche fréquent dans la *Vulgate*, cf. p. ex. *Hebr.* 2, 4 : « *contestante Deo signis et portentis* » ; dans le même sens qu'ici, ep. *act.* 20, 26. Le participe futur « *passurum* » évoque à la fois les contextes de *Math.* 17, 2 : « *Filius hominis passurus est ab eis* », et de 1 *Thess.* 3, 4 : « *praedicebamus vobis nos passuros tribulationes*. » La prophétie de ses tribulations à venir fait de Martin l'antitipe du Christ et de l'Apôtre des gentils : c'est déjà ce dernier titre qu'il mérite par sa tentative auprès de ses propres parents.

que Sulpice, comme si nous étions déjà à Ligugé ou à Marmoutier, fait adresser cette confidence par Martin à ses « frères » ? Il ne peut évidemment s'agir ici que des autres clercs du presbyterium d'Hilaire. Pourtant, sans qu'il faille encore donner au mot la plénitude de sa valeur technique dans le latin monastique, nous avons peut-être là une confirmation de l'hypothèse d'une sorte de vie « régulière » des clercs d'Hilaire dans la « domus ecclesiae » de Poitiers. Mais le fait que le propos a été rapporté indirectement à Sulpice (*ut ferunt*) pourrait nous ramener aussi à l'hypothèse du lapsus : au moment où Sulpice a recueilli le souvenir de ces propos, ses informateurs ont pu être d'anciens clercs d'Hilaire, devenus ensuite moines avec Martin — plus vraisemblablement à Ligugé, dans cette hypothèse.

De même qu'il se plaît à conclure ses récits par une sorte de « légende » qui en tire la moralité, Sulpice clôt cet épisode en attestant la réalisation de cette première prophétie de Martin. Le schéma biblique de la prophétie accomplie se trouve ainsi transféré au service de l'hagiographie. Un parallèle textuel très net montre d'ailleurs clairement ce dessein de stylisation biblique : pour exprimer l'accomplissement de la prophétie de Martin, Sulpice s'est précisément souvenu du verset de la *Genèse* dans lequel le grand échanson de Pharaon raconte à son maître comment les prophéties de Joseph se sont réalisées¹.

5, 4. Il est difficile de préciser par où un voyageur partant de Poitiers, comme Martin, franchissait exactement les Alpes pour se rendre à Milan. Parmi les cols traditionnellement utilisés par les Romains, le Mont-Genèvre apparaît

1. Cp. ici : « quod postea probavit euentus », avec *Vulg. gen.* 41, 13 : « audiuimus quidquid postea probavit rei euentus. » La typologie prophétique se juxtapose ainsi à la typologie apostolique dans ces confidences de Martin, sans qu'il faille négliger le sceau de véracité que la remarque du biographe ajoute « ex euentu » aux faits rapportés.

trop bas en latitude, le Grand Saint-Bernard trop haut. Vraisemblablement passé par le nœud routier qu'était la capitale des trois Gaules, Martin a sans doute franchi les Alpes Grées par le Petit Saint-Bernard, ou les Alpes Cottiennes par le Mont-Cenis¹. C'est dans ces vallées alpestres qu'il fut victime d'un guet-apens, qu'il se soit égaré dans le brouillard ou la neige, ou qu'il ait abandonné la route principale en quête d'un gîte². Pour mélodramatique qu'elle puisse paraître, surtout telle que la conte Sulpice, l'anecdote n'a rien que de vraisemblable. En dépit des victoires complaisamment énumérées par le trophée de la Turbie ou chantées par Horace au quatrième livre des *Odes*, les populations montagnardes des Alpes n'avaient jamais entièrement renoncé à leur industrie atavique : exploiter leur situation aux dépens des étrangers qui franchissaient les monts. D'où les péages régularisés sous la tutelle de l'autorité romaine, pendant les siècles où la puissance impériale fut incontestée. Mais l'anarchie militaire du III^e siècle, les guerres civiles et les invasions ne purent que provoquer les montagnards à revenir aux

1. Sur le franchissement des Alpes par les voies romaines de Gaule, cf. A. GRENIER, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, t. 2, 1, Les routes, Paris, 1934, p. 32 et 39-42, et les cartes en fin de vol. Brève histoire des percées alpines et de leur trafic au I^{er} siècle de notre ère dans D. VAN BERCHEM, *Conquête et organisation par Rome des districts alpins*, dans *REL*, t. 40, 1962, p. 228-235.

2. Martin a dû quitter Hilaire peu avant son départ en exil, soit vers l'automne de 356 : on peut donc expliquer son égarement dans des « deuia » par les conditions atmosphériques saisonnières. Mais on pourrait conjecturer aussi qu'il était en quête de quelque « deuerticulum ». A moins qu'à la lumière d'événements de notre époque l'on ne formule l'hypothèse romanesque d'un passage clandestin, « par la montagne », d'un chargé de mission secrète qui ne tenait pas à voir son identité contrôlée par les postes de « protectores », alors très méfiants envers les clercs opposés à la politique de Constance. Les faits évoqués par Sulpice dans le ch. suivant ne seraient pas sans donner à une telle conjecture un commencement de vraisemblance.

beaux temps de l'insécurité, des rançons sans merci, sinon des agressions pures et simples où l'on tuait pour voler. Si dans tout l'Empire le brigandage était reparu sur une grande échelle, on ne peut qu'en tirer des conclusions a fortiori pour les districts alpins¹.

Premier exemple d'un affrontement périlleux avec les païens dans la carrière apostolique de Martin, l'épisode induisait doublement en tentation littéraire le talent de Sulpice. Les réalités mêmes, dont nous ne venons d'évoquer qu'un aspect particulier dans le temps et l'espace, avaient dès longtemps fait des « histoires de brigands » un thème de prédilection du roman antique : à preuve, les épisodes centraux des *Métamorphoses* d'Apulée. Sulpice se situe dans cette tradition, en prenant un parti plus dramatique que pittoresque. Le « passage des Alpes » évoquait immédiatement à la mémoire des Romains les exploits d'Hannibal à travers les pages fameuses de Tite-Live ; mais on ne retrouve rien ici du pittoresque, romantique avant la lettre, des cimes, de la neige, des précipices et des torrents, que Constance de Lyon devait

1. Sur les campagnes romaines contre les « villages perchés » des montagnards des Alpes, cf. HOR. *epod. carm.* et 14. Recrudescence du brigandage au IV^e siècle : textes intéressants groupés par D. GORCE, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Paris, 1925, p. 88-92, qui ne cite malheureusement aucun texte concernant les Alpes ; cf. aussi C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 8, p. 175, n. 12 ; 180, n. 4 ; 181, n. 9. L'année même de la mort de Martin, soit près d'un demi-siècle après les événements relatés dans notre texte, trois missionnaires chrétiens seront encore assassinés dans le Val di Non par les montagnards du Haut-Trentin : cf. PAVL. MED. *Vita Ambrosii* 52, p. 124-125 Pellegrino, et la note *ad loc.* On peut donc dire rétrospectivement qu'en franchissant les Alpes, Martin allait manquer de peu, pour la seconde fois, la palme du martyr : cf. en effet les termes dans lesquels Paulin de Milan parle de ces « saints martyrs Sisinnius, Martirius et Alexandre ». Cette actualité tragique a pu se refléter aussi dans la dramatisation rétrospective du présent récit, et jusque dans l'attitude « apostolique » de Martin devenu missionnaire alpin.

bientôt reprendre (après Ammien) en décrivant le passage des Alpes par saint Germain d'Auxerre¹. Nous ne voyons vraiment ni le décor ni les acteurs ; seulement quelques actions, un dialogue, la nudité d'un scénario dramatique. Tout est ordonné à la signification religieuse de la scène : intrépidité de l'apôtre, conversion inespérée de l'un de ses agresseurs. Ce dernier n'est pas seulement là un « antitype » du bon larron de la Passion, mais aussi le cousin germain, en quelque sorte, de ces brigands de grand chemin devenus moines dont on aimait à raconter l'histoire édifiante parmi les solitaires et les communautés d'Égypte². Ce court récit, raconté à des tiers par l'ancien agresseur de Martin, présente ainsi, dans le cadre général de la biographie, le triple avantage d'être authentique, romanesque et doublement exemplaire.

Le coup de hache arrêté de justesse est-il un enjolivement du conteur ? Habile à graduer ses effets, Sulpice ne donne ici aucune *apparence* surnaturelle à la suspension du geste — à la différence de l'« enclouage » du meurtrier païen qui tente de décapiter Martin dans un sanctuaire du pays éduen (ch. 15) —. Il reste que ce suspens de mélodrame apparaît d'abord, à tout le moins du point de vue de l'art narratif, sous les espèces d'un artifice suspect. Mais l'arme employée, un outil de bûcheron en ces régions de forestage, inspire moins de défiance³. Dans le même sens, il est tout à fait vraisemblable que l'un des compères

1. CONSTANTIVS, *Vita Germani* 6, 31 : « Qui dum grauati iniustis fascibus iuga nubibus inserta conscendunt, torrente obuio tenebantur, qui in illis praeruptis praecipitiis neque animalium neque hominum uestigia fideliter haerere patiuntur. » Cf. aussi AMM. 15, 10, 4 s.

2. Un brigand est converti par l'abba Apollon et ne doit son salut qu'aux prières de ce dernier : cf. RVFIN. *hist. mon.* 7, PL, t. 21, c. 415 B ; brigands convertis par l'ancien brigand Moïse, devenu moine : PALLAD. *hist. laus.* 19, éd. Lucot, Paris, 1912, p. 140 s.

3. Aucun épisode biblique ne présente la même situation. Le sacrifice d'Isaac lui-même, que ce soit dans la *Genèse*, ou dans le résumé

ait préféré une méthode expéditive, tandis que l'autre, désappointé par l'aspect modeste du voyageur, calculait aussitôt que le seul moyen d'en tirer quelque argent serait de vendre ses hardes après l'avoir dépouillé, et de ne lui rendre sa liberté que contre rançon. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'*adseruandus*, en pensant à la jeune fille des *Métamorphoses* d'Apulée : celle à qui une vieille conte l'histoire d'Amour et Psyché¹.

Voici donc Martin attaché comme un prisonnier, promis à être « dépouillé de ses vêtements » comme son Maître ou comme le lévite de l'Évangile, échappé de justesse à ces « dangers des brigands » dans lesquels avait failli succomber lui-même l'Apôtre des gentils². Ces notations finales du « premier acte » préparent l'orientation résolument religieuse du récit au cours de la seconde scène : l'Évangile annoncé au brigand. La scène se passe dans des « lieux reculés » : quelque caverne, selon les traditions qui sont celles du métier et de ces sortes d'histoires ? Mais il ne faut pas se hâter d'incriminer l'imprécision de la notation, ni même de lui donner seulement une justification étroitement littéraire. Sulpice n'a pas simplement voulu, par souci en quelque sorte dramaturgique, s'abstenir de tout pittoresque ; il a choisi un mot qui évoque l'anachorèse et la « retraite » en un désert : lieu de pénitence et de rencontre avec Dieu, semblable à celui qu'il s'était ménagé lui-même dans un ermitage de son

qu'en donne Sulpice dans sa *Chronique* (1, 7, 2), ne présente qu'un rapport très lointain avec notre texte : Dieu n'arrête pas la main au dernier moment, et l'arme n'est pas une hache.

1. *APVL. mel.* 4, 23-24. « Adseruare » est propre, dans le sens de « garder un prisonnier », dès *Liv.*, p. ex. : 8, 20, 7 ; 24, 45, 10.

2. Parole du Bon Samaritain, *Luc.* 10, 30 : « incidit in latrones qui etiam despoliauerunt eum » ; 2 *Cor.* 11, 26 : « in ... periculis fluminum, periculis latronum... »

domaine de Primuliacum¹. C'est là que, par la bouche de Martin, le Christ va parler à son geôlier, et l'appeler à la vie parfaite. L'entretien commence en un style martyrologique qui rappelle les allusions du chapitre précédent ; le captif doit répondre à un interrogatoire d'identité. L'expressivité appuyée du vocabulaire et des tours suggère la curiosité de l'interlocuteur et sa hâte d'être renseigné : a-t-il fait une prise dont la rançon puisse s'annoncer avantageuse² ? Martin répond presque de la même manière qu'à Julien. Déjouant les intentions de la question posée, il répond exactement ce que nous voyons tant de prévenus répondre aux gouverneurs dans les *Acta martyrum* : « Je suis chrétien. »

5, 5. Et de même que les juges païens tentaient souvent, pour les sauver malgré eux, d'intimider les accusés, le brigand, qui ne semble pas ignorer tout ce qu'implique pareille profession, s'enquiert narquoisement des sentiments que peut éprouver actuellement Martin. D'où une profession de foi, où l'on retrouve deux points fréquents dans les discours tenus par les martyrs à leur juge : un acte de foi en la puissance secourable de Dieu envers les affligés, une mise en accusation, plus ou moins habile ou vraisemblable, de leur juge,

1. Pour les résonances bibliques et ascétiques, cp. ici : « ad remotiora duxisset », avec les emplois suivants de Sulpice : *chron.* 1, 43, 9, Élie menacé par Jézabel « ad remotiora secessit » ; *ib.* 2, 5, 5, Nabuchodonosor « ab omni conuersatione humana remotus » ; *Vita* 10, 4, Marmoutier est qualifié de « locus remotus » ; et, dans les *Dialogues*, la « remotior cellula » de Sulpice à Primuliacum (1, 1, 4) ; un anachorète « a conuersatione humana remotus » (1, 17, 3) ; et aussi 1, 17, 7.

2. Emploi de « percontari » pour « quaerere ». Sulpice utilise le même mot pour montrer le ministre juif d'Artaxerxès, Néhémie, interrogeant ses compatriotes juifs sur l'état de leur commune patrie (*chron.* 2, 11, 2) ; pour un pèlerin qui questionne un solitaire d'Égypte (*dial.* 1, 17, 4) ; pour les agents du fisc qui interrogent des voyageurs (*ib.* 2, 3, 8). Noter aussi la forme renforcée « quisnam ».

« en appel » devant Dieu lui-même. Ainsi les schémas traditionnels des *Passions* contemporaines viennent-ils donner structure et relief dramatiques au récit de cette anecdote.

« Constance » du sage mis à la question par le tyran, du martyr devant ses bourreaux, de l'ascète devant les tentations : Martin moissonne, à travers le vocabulaire intensif de Sulpice, des traditions d'héroïsme qui sont à la fois antiques et judéo-chrétiennes. Mais le terme de « sécurité », qui développe et précise cette idée, ne doit pas être pris seulement ici à fleur de texte, en son sens matériel et premier. Si Martin n'éprouve pas la moindre inquiétude sur ce qui risquerait de lui arriver en pareille compagnie, c'est qu'il possède déjà cette perfection intérieure qui est l'idéal de la spiritualité ascétique : cette *κατάστασις τῆς ψυχῆς* que, dans la *Vie d'Antoine*, la traduction d'Évagre traduisait précisément par « securitas animae », tandis que la vieille traduction anonyme l'avait rendue par « animae status in bono ». C'est déjà la même sérénité avec laquelle Martin, au chapitre précédent, s'engageait à pénétrer à travers les rangs ennemis : souvenir conscient et volontaire de la même situation d'épreuve ? réminiscence de la plume ? Nouveau lien, en tout cas, entre l'affrontement du brigand des Alpes et celui de l'empereur Julien¹.

La confiance en la miséricorde du Seigneur est un grand thème de l'Ancien Testament, qui s'exprime de façon particulière dans les *Psaumes* et les sapientiaux. Sulpice

1. Sur le thème de la « constantia Martini », cf. *sup. ad* 4, 5 ; mais encore, dans la seule *Vita* : 10, 1 (constance du moine devenu évêque) ; 20, 1 (constance devant l'empereur) ; 22, 4 (devant Satan) ; pour la vertu monastique de « securitas », outre *Vita* 4, 5 (sérénité face à l'ennemi barbare), cf. *dial.* 2, 5, 7 (un ange invite Martin à se rendre au palais sereinement), et l'étude du mot et du thème dans les plus anciennes traductions de la *Vita Antonii*, par L. Th. A. LORRÉ, *Spiritual Terminology...*, p. 114-119. — Sur la leçon « profitebatur », cf. note critique, t. 1, p. 226.

s'est-il souvenu ici plus particulièrement d'un verset de l'*Ecclesiastique* ? Il est malaisé d'en décider. Mais l'inspiration et la lettre de cette profession de foi biblique sont aussi conformes à la spiritualité du héros qu'à celle de son biographe¹. Cette compassion de Dieu pour l'homme pécheur forme comme la « captatio benevolentiae » de sa harangue, dont Sulpice prend soin de nous éviter ensuite le détail. Elle part d'abord, chez Martin, d'une compassion personnelle et tout humaine pour la misère spirituelle de ce malfaiteur². Ce n'est point chez lui ingéniosité de prédicateur. Cet homme d'action ignore les habiletés du lettré qui a commencé par apprendre chez Cicéron l'art de manier les passions et de toucher avec méthode un auditoire. C'est une douleur spontanée devant les âmes qui se perdent : la même tendresse fraternelle qu'il manifesterait bruyamment devant le décès, survenu en son absence, de l'un des premiers « frères » de Ligugé (ch. 7).

5, 6. Tandis qu'il empruntait à l'Ancien Testament le thème plus général de la « miséricorde du Seigneur », Martin progresse vers une annonce plus proprement chrétienne de la Bonne Nouvelle en évoquant en second lieu « la

1. Cp. ici : « misericordiam Domini maxime in temptationibus adfuturam », et VVLG. *eccli.* 33, 1 : « Timenti Dominum non occurrent mala, sed in tentatione Deus illum conseruabit » ; autres jalons du même thème dans *Iob* 5, 19 ; *prov.* 12, 21 ; *psalm.* 91, à compléter par les promesses du Christ aux siens, lorsqu'ils seraient dans la persécution, et la topique des œuvres littéraires ultérieures liées à la spiritualité du martyr.

2. Faut-il voir une périphrase respectueuse de la part de Martin, et ironique sous la plume de Sulpice, dans la désignation des activités du brigand par « latrocinia exercens », comme s'il s'agissait d'un métier quelconque ? En fait, l'alliance de mots semble d'une propriété stricte, cf. en effet Cod. *Theod.* 8, 5, 21 : « nouum rapinarum ant frandium genus exercent. » Propriété « pénale », susceptible d'éveiller d'abord chez l'interlocuteur une crainte salutaire et une contrition imparfaite.

miséricorde du Christ » : transition vers un exposé plus précis du contenu de la foi¹. Sous une forme abrégée, Sulpice concentre ainsi comme les trois étapes d'une véritable catéchèse martinienne, procédant de la Providence de Dieu à la personne du Christ, puis au contenu de son message. Un demi-siècle plus tard, Augustin recommandera à celui qui a la tâche délicate de « la catéchèse des débutants » d'insister d'abord et essentiellement sur l'amour de Dieu pour les hommes, comme sur la cause déterminante de la venue du Christ². Martin, ici, se place déjà dans ce même courant de la catéchèse traditionnelle, et sa compassion ardente n'est point sans consonance avec la sensibilité de l'évêque d'Hippone.

Tout devient symbole dans la fin du récit : l'acte de foi du « larron », derrière lequel se profilent les versets fameux de Luc ; le larron venant à la suite de Martin, comme jadis Simon Pierre à celle de Jésus, au début de l'Évangile de Marc ; Martin remis sur le bon chemin, par un échange de bons procédés qui n'est pas sans ironie dans le cadre de tout ce retournement de situation : celui-là même d'une « conversion » ; enfin la demande d'intercession du converti, réduit à son tour au rôle de suppliant³.

1. C'est le terme français d'« exposé » qui paraît ici correspondre le mieux au latin « disputatio » : en langue classique, dans *Cic. de oral.* 1, 48, 209, p. ex., le mot désigne le plus souvent un débat dialectique, une discussion. Chez Sulpice, le verbe et le nom se rapportent à un exposé monologué ; cp. *dial.* 1, 8, 5 : « sentio de orientalibus illum potius monachis disputasse » ; 1, 9, 1 : « ceterum ... quam uera, quam fortia disputauit ! » ; 2, 8, 2 : « nos in hac parte nunquam nec Martini exemplo uel tuis disputationibus corrigemur. »

2. *AvG. De catechizandis rudibus* 3, 3, 6 et 3, 4, 7 : « Quae autem maior causa est aduentus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam uehementer ? »

3. Le « bon larron » : *Luc.* 23, 40 s. ; cp. : « prosecutusque Martinum » et *Marc.* 1, 36 : « prosecutus est eum Simon et qui cum illo erant » ; par suite, le symbolisme de la « voie » se dégage, dans un tel contexte,

L'épisode se termine sur une parenthèse. Sulpice y justifie l'authenticité de son récit. Il ne le tient que de seconde main, mais l'anecdote remonterait au converti lui-même. Témoignage personnel, donc, mais passé par des intermédiaires, et des intermédiaires vraisemblablement monastiques. S'il y a eu stylisation avant Sulpice, il y aurait donc lieu de la chercher dans ce milieu si attentif aux récits de la « matière d'Égypte », dans laquelle nous avons signalé la présence d'histoires traditionnelles de brigands convertis. On ne peut que conjecturer la suite de la biographie de ce converti. La notation de Sulpice sur son entrée « en religion » n'implique pas qu'il soit venu mener la vie cénobitique dans l'une des fondations martinienues en Gaule. Il est en effet possible que, comme devait le faire au siècle suivant cet Antoine de Lérins que célébrerait Ennode, ce montagnard converti ait trouvé sur place, dans un ermitage alpestre, les voies de la perfection ascétique. L'ermite Sébastien, que Paulin nous montre, un demi-siècle après cet épisode, installé « super torrentem » (dans les Pyrénées ?), choisirait la même voie érémitique¹. Le tour même que Sulpice a donné à sa dernière phrase rappelle en effet étrangement certaines clauses des anecdotes édifiantes racontées par les auteurs des diverses rédactions de l'*Histoire lausiaque*.

de la simple notation matérielle « uiae reddidit » (cf. thème judéo-chrétien — et pythagoricien — des deux voies ; le Christ « Voie »...) ; et la demande d'intercession par la prière accentue l'image de Martin successeur du Christ Médiateur (la formule « orans ut pro se Dominum precaretur » évoque formellement la clause du « confiteor » dominicain : « precor te orare pro me »). N'était la rapidité narrative, le récit tournerait ici à une hagiographie un peu surchargée.

1. Sébastien est retiré dans une solitude d'Aquitaine, « super torrentem », cf. *PAVL. Nol. epist.* 26, 1 : « quia ueterum sanctorum strenuus aemulator super torrentem tibi, sicut illi quondam filii prophetarum Elisaeo duce super Iordanem, pacificam mansionem et spiritalia castra posuisses ... »

Tout se passe, de fait, comme si le récit avait été recueilli par un pieux visiteur sur les lèvres du héros, racontant à un pèlerin l'histoire de sa « conversion »¹.

2. Martin en Italie et en Illyricum : Satan ; l'arianisme ; l'érémisme insulaire

6. Les incidents divers de ce premier voyage de Martin, tel que le raconte Sulpice, sont propres à mettre en valeur les qualités du « miles Christi », sous le double aspect de sa vocation à l'action apostolique et à la solitude ascétique. Mais si la trame spirituelle d'une existence se trouve ainsi mise en lumière, c'est au prix d'une simplification considérable de ce que nous appelons l'histoire événementielle. Quatre ans de pérégrinations complexes à travers les Balkans et l'Italie, de Milan à Sabaria, et d'Illyrie à Rome en passant par la côte ligure, se réduisent pour nous à une page, voire à un triptyque d'épisodes majeurs. La lutte contre l'arianisme y occupe une place centrale, en tous les sens du terme, entre la mystérieuse rencontre de Satan et les premières tentatives anachorétiques.

1. Cela paraît ressortir de l'allusion à un témoin oculaire « uisus est », et auriculaire « audita ». On pense aux traditions orales rapportées par les voyageurs d'Égypte, cf. PALLAD. *hisl. laus.* 9, éd. Lucot, p. 74 : « toute la communauté des frères témoignait, mais particulièrement l'héroïne de Dieu Mélanie... » et encore, dans le remaniement latin de l'*Histoire lausiaque* de Pallade et de l'*Historia monachorum* de Rufin intitulé *Paradis d'Héraclide*, ch. 2, PL, t. 74, c. 257 D : « multisque seniorum spiritualium relationibus, super iis qui ante ipsos fuerant, incitatus... » Pour la documentation orale à la base de la *Vita Antonii*, cf., dans le même sens, la préface d'Athanase dans la trad. d'Évagre : « omnibus quae de eo referentium sermo iactavit credite » ; et ch. 93 : « Hoc etiam, fratres, quod per omnes prouincias amor eius famaue uoluitauit. »

6, 1. C'est pourquoi cette rencontre ne peut prendre tout son sens sans que l'on se réfère au rôle joué par Martin, en ces années décisives de la fin du règne de Constance, dans la crise arienne en Occident. Martin passe par Milan ; Constance y réside alors avec sa cour. Le diable apparaît « sous forme humaine » ; Jérôme, dans son traité contre les Lucifériens, appelle encore Constance « la bête, ennemie de l'Église » ; et l'on sait l'association que toute la littérature anti-arienne, à commencer par le *Contre Constance* d'Hilaire de Poitiers, établit entre l'hérésie et son inspirateur diabolique. Ces coïncidences ont amené C. Jullian à se demander si nous n'aurions pas ici le souvenir transposé d'une première démarche de Martin auprès de l'empereur, car « ce fils d'un officier supérieur et ancien garde du palais de Constance était, dans l'entourage d'Hilaire, le plus désigné pour une mission de ce genre »¹. Mais il importe de maintenir aussi l'enquête sur un terrain proprement littéraire, et de constater que cette première entrevue directe entre Martin et Satan se déroule comme la première rencontre d'Antoine et du diable au chapitre 6 de la biographie rédigée par Athanase : même apparition soudaine, même apparence humaine (le diable égyptien,

1. C. JULLIAN, *Notes gallo-romaines*, 47, *La jeunesse de S. Martin*, 4, *Les voyages de Martin pendant l'exil d'Hilaire*, dans *REA*, t. 12, 1910, p. 272-276. Article rempli de conjectures ingénieuses, sur le détail desquelles nous allons avoir l'occasion de nous appuyer souvent, sans les adopter toujours exactement. Textes de Jérôme contre Constance dans son *Contra Luciferianos*, 17 s., et Actes du Concile de Paris sur la « fraus diaboli » dans l'hérésie, cités *ib.* p. 274 et n. 1. Hypothèse d'une mission de Martin : p. 273. On sait que la critique radicale de Babut, *Saint Martin de Tours*, p. 182, ne veut voir dans les voyages de Martin que « fiction » ou « hagiographie au plus mauvais sens du mot » ; mais il affirme rapidement plus qu'il ne prouve et se garde d'examiner de près le détail du texte. Le P. H. Delehaye a commencé de montrer, dans son article des *AB*, t. 38, 1920, p. 45, 47 et 95, la fragilité de cette interprétation. Sur l'« ingenium diabolicum » de Constance, cf. HIL. c. *Const.* 27 ; et autres passages signalés t. 1, p. 192 et n. 2.

plus épris de pittoresque, prend l'apparence d'un négrillon), même entretien au style direct — encore que d'un contenu assez différent. Tel est le double éclairage, la double hypothèse historique et littéraire dont il convient de partir pour tenter de comprendre ce texte.

Pourquoi Martin passe-t-il par Milan? La réponse la plus simple serait : parce que, comme l'indique clairement le nom de la ville, Milan était, et reste, le nœud routier le plus important de Cisalpine, et qu'il y devait passer pour se rendre en Pannonie par l'Italie du nord¹. Une première difficulté est opposée à l'hypothèse de Jullian sous sa forme extrême (Martin aurait affronté Constance) par la mise en scène de la rencontre : elle ne se produit pas lors du passage de Martin par Milan, mais après cette ville ; l'emploi du plus-que-parfait ne permet ici aucun doute². Mais on pourrait supposer que l'entrevue a eu lieu hors de Milan, dans une villa située sur la route de Brescia et Vérone. Ainsi, les coordonnées géographiques de l'événement sont-elles, une fois de plus, exposées avec cette

1. On pourrait se demander pourquoi il n'a pas pris la route du nord des Alpes, par la Rhétie et le Norique, au lieu de s'infliger un double et incommode passage des Alpes. Indépendamment d'autres considérations, on pourrait faire valoir que cette première route devait être alors peu sûre à cause des fréquentes incursions barbares au sud du Danube. On pourrait aussi se demander si les parents de Martin ne s'étaient pas retirés à Pavie (où l'on a vu que Martin avait été élevé : *Vita* 2, 1) et non à Sabaria. Mais le désir exprimé par Martin de revenir dans « sa patrie » (5, 3) ne conviendrait guère à Ticinum, où il n'est pas né ; d'autre part, Ticinum est au sud-sud-ouest de Milan et, pour s'y rendre, Martin, arrivant des cols des Alpes, aurait obliqué en direction de Verceil et Pavie, sans passer par Milan.

2. Cp. ici : « Mediolanum praeterisset », avec 3, 1 : « omnes miserum praeterirent » et 7, 1 : « cum iam Hilarius praeterisset » (Romam) ; au contraire, une simultanéité serait marquée chez Sulpice par « dum » + subj. impf., cp. 8, 1 : « dum agrum ... praeteriret », et *dial.* 1, 25, 6 : « dum Turonos praeteriret » ; et *ib.* 2, 4, 4 ; 2, 12, 2 ; 3, 17, 3, malgré des contextes un peu différents.

« précision limitée » qui est familière à Sulpice. Quand on compare cette double indication à l'absence de toutes coordonnées de lieu dans le début du récit d'Athanase, il paraît difficile de penser que nous soyons ici en présence d'une pure invention.

Même contraste dans l'apparition. Au lieu du négrillon qui « apparut en vision » à Antoine, c'est un diable incarné qui vient ici à la rencontre de Martin sous l'apparence d'un homme. Un diable incarné : le mot n'est pas trop fort, car la périphrase de Sulpice est d'une saveur nettement théologique. *Adsumere* est très tôt d'un usage classique en latin chrétien pour désigner l'Incarnation, et on le trouve en particulier, dans cet emploi, chez Hilaire de Poitiers¹. Mais c'est plutôt à une autre apparition surnaturelle sous forme humaine que Sulpice a pensé pour désigner ainsi Satan. Il a employé en effet le même groupe de trois mots, dans une phrase de sa *Chronique*, pour résumer la lutte de Jacob, au gué du Yabboq, contre un homme mystérieux qui n'est autre que Yahvé lui-même². Tout cela suggère une véritable parodie d'Incarnation, bien propre à celui en qui Tertullien voyait d'abord le contre-facteur (« interpolator ») des actes et des œuvres de Dieu³. Le récit implique aussi que Martin, rencontrant un homme, comme Jacob, a percé aussitôt le personnage à jour, et dévoilé sous cet incognito son identité satanique. Sur ce point, le récit de Sulpice est à rapprocher de certaines indications curieuses de l'*Histoire Lausique*. Selon les tra-

1. Cf. *TLL* et *DLAC*, s. u. *adsumere*. En particulier HIL. in *psalm.* 68, 25 : « formam hominis assumens ».

2. *SVLP. chron.* 1, 9, 6 : « Deus humana specie assumpta colluctatus cum Iacob refertur », et ici : « diabolus in itinere, humana specie assumpta ».

3. Sur l'importance primordiale de cette notion dans la démonologie de Tertullien, cf. notre étude *Sur un titre de Satan chez Tertullien : diabolus interpolator*, dans les *Mélanges A. Pincherle*, Roma, 1967, p. 69-88.

ditions d'Égypte, le diable pouvait prendre tous les aspects humains, en particulier ceux de nos proches, et surtout des hérétiques. Quand Évagre du Pont était à Nitrie, « trois démons lui apparurent en habit de clercs » et l'accusèrent tour à tour d'être Arien, Eunomien, Apollinariste...¹. Ce rapprochement a un double intérêt. D'un point de vue général, il montre la tendance des chrétiens du iv^e siècle, mais surtout des ascètes obsédés par la présence constante et multiforme de Satan, à soupçonner une présence satanique derrière tous leurs adversaires théologiques. De ce point de vue, l'identification de Constance avec un nouvel Antéchrist allait pour ainsi dire de soi aux yeux des résistants à l'arianisme. Du point de vue particulier de la création littéraire de Sulpice, l'anecdote d'Évagre au désert de Nitrie nous met peut-être sur la voie des traditions ascétiques à partir desquelles le biographe de Martin a conçu sa transposition d'un épisode historique en cette entrevue « à la mode d'Égypte », tout en y respectant certaines précisions authentiques.

Ce diable est familier comme le « Fâcheux » d'Horace, du moins dans la manière dont Sulpice rapporte prestement sa question au style indirect². Sans qu'il faille songer à la per-

1. *Histoire lausiaque*, selon une tradition tardive et contaminée, ch. 46, PG, t. 34, c. 1129 D : se mêfier du diable prenant l'apparence humaine de tous nos proches ; *Par. Heracl.* 25, PL, t. 74, c. 311 s. : « tres simul daemones astiterunt in specie clericorum, de fide cum eo tractare cupientes ; et quibus unus Arianum, alter Eunomianum, tertius Apollinarium se esse dicebat... » On est en présence d'une véritable catégorie mentale liée à la vision du monde des ascètes : de l'intuition spirituelle (vraie ou fausse) à son développement pittoresque et folklorique, puis littéraire, le chemin n'était pas long. Avec Sulpice, nous sommes déjà souvent à la seconde étape, sans qu'il faille exclure un noyau de vérité psychologique, lié à des expériences historiquement précises dans la vie de Martin.

2. Cp. ici : « quo tenderet quaerens », avec *Hor. sat.* 1, 9, 63 : « unde unis et / quo tendis ? rogat et respondet » ; mais aussi *Hor. epist.* 1, 15,

sonne de l'empereur, on peut supposer ici un simple contrôle de police à la sortie de la capitale impériale, par quelque « protector » chargé de vérifier les papiers des voyageurs — d'où, peut-être aussi, le renvoi de ce clerc suspect devant les autorités supérieures ? — Mais la concentration et la transposition de l'épisode nous réduisent à de pures conjectures. La réponse de Martin est à la fois prudente et insolente. Elle met en valeur l'accomplissement de sa vocation divine : Martin, comme Abraham et comme les apôtres, va où Dieu l'appelle.

6, 2. Le refus de dévoiler des projets pour des raisons personnelles (la conversion de ses parents) ou officielles (dans l'hypothèse d'une mission confiée par Hilaire) provoque chez son interlocuteur une déclaration de guerre en règle. Dans les faits, une menace précise, adressée par les autorités impériales, à ce clerc suspect d'avoir partie liée avec le champion de la politique anti-arienne hostile à Constance ? Martin aurait été relâché, dûment averti de ce qui l'attendait s'il se livrait à des actes de propagande caractérisés ? Mais Sulpice s'est intéressé bien davantage à la signification profonde de l'incident, comme le montre la manière dont il fait agressivement décliner par Satan son identité¹. Car l'« adversaire » est la traduction la plus exacte de l'hébreu Satan, tandis que l'hellénisme « diable »

11 : « quo tendis ? » ; *carm.* 3, 3, 70 : « quo, Musa, tendis ? » ; *VERG. Aen.* 8, 113 : « quo tenditis ? » C'est à tout le moins, même s'il n'y a pas de la part de Sulpice l'intention raffinée d'une allusion humoristique au célèbre vers d'Horace, la marque d'une volonté de donner une rapidité familière au récit ; et, par là, d'introduire Satan dans la vie quotidienne. Aucun des six autres emplois de ce verbe chez Sulpice ne se présente sous l'aspect formulaire de cette question banale. A noter, dans le contexte immédiat, l'expressivité de tour parlé de « id responsi ».

1. On est très loin de l'attitude dépitée et presque contrite du négrillon diabolique en présence d'Antoine, au chapitre 6 de la biographie d'Athanase.

en avait été la traduction approchée dans la *Septante*. Tout se passe donc, ici, comme si Satan s'engageait à « être lui-même » contre Martin¹.

En répondant au diable « par la voix du prophète », Martin ne fait que reprendre la tactique du Christ au désert. De plus, son attitude ne saurait surprendre les lecteurs de sa *Vie*, qui appartenaient aux milieux ascétiques. A l'imitation des solitaires d'Égypte, ils se proposaient en effet pour idéal de posséder assez l'Écriture — et les *Psaumes* en particulier — pour ne plus s'exprimer, ou presque, que par versets bibliques². Il est caractéristique de la volonté de stylisation « égyptienne » de la scène que Martin réponde ici à Satan presque par le même verset qu'Antoine. Mais il importe aussi que ce ne soit pas exactement le même : tandis qu'Athanase fait citer par Antoine le verset 7, Sulpice fait citer par Martin le verset 6 du même *Psaume* 117. Bien que les deux versets soient très parallèles dans leur inspiration et leur lettre, le choix du verset 6 a son importance. Il ne saurait être expliqué vaguement « par le besoin qu'a éprouvé Sulpice de changer un peu la réponse faite au démon », pas plus que l'auteur de la *Vita* ne peut être accusé d'avoir utilisé un verset qui « n'est pas en situation,

1. Sur le diable « adversaire », cf. TERT. *anim.* 35, mais d'abord et surtout le verset célèbre de 1 *Petr.* 5, 8 : « Votre partie adverse, le diable, comme un lion dévorant, rôde cherchant qui dévorer » (Vulg. ou VL. : « aduersarius uester diabolus »). Même si Sulpice ignore au singulier tout emploi de l'adjectif « aduersarius », il ne peut ignorer la tradition exégétique qui applique à Satan les mentions bibliques de l'« adversaire ».

2. Deux exemples illustres cités dans la correspondance de Jérôme : dans son éloge funèbre de Népotien, HIER. *epist.* 60, 10, s. 1., le loue d'avoir, « par sa lecture assidue et sa méditation prolongée, fait de son cœur la bibliothèque du Christ », non moins que d'avoir eu pour tous propos de table des discussions exégétiques. Plus intéressant est encore l'éloge de Paula (*ib.* 108), qui en toutes circonstances (cf. 108, 18 s.) et jusque sur son lit de mort (108, 28) ne parlait plus pour ainsi dire que par versets ... (en particulier des *Psaumes*).

puisque c'est le diable qui doit faire la guerre à Martin¹ ». Le choix de ce verset est au contraire parfaitement cohérent avec la rencontre de ce « diable incarné » sur la route. Car le défi du Psalmiste s'y adresse à « l'homme », et non à « ses ennemis » comme dans l'autre verset². Mais dans cet « homme », toute une tradition exégétique, particulièrement bien représentée par des écrivains en relation avec la spiritualité du désert, voyait justement la personne du diable. On la trouve en particulier chez Didyme, Évagre et Jérôme³. Nous rejoignons ainsi cette tendance à déceler une présence satanique en certains hommes, que nous saisissons plus haut dans les traditions des *Vitae patrum* concernant Évagre. Si Sulpice les reprend, c'est aussi qu'elles lui permettent à la fois d'humaniser la figure de Satan et de lui donner une discrétion qui la rende tolérable pour des Occidentaux ; mais également de déceler sans hésiter la présence satanique dans tous les adversaires successifs de Martin, et de donner ainsi aux moindres

1. Selon les conclusions hâtives que tire de ce parallèle une remarque d'Ed. Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours*, p. 77, et n. 1. On notera que le même auteur a d'ailleurs justement repéré la différence des deux versets en donnant ce parallèle textuel, mais sans interpréter cette différence. Le P. H. ДВЛЕНАУЕ discute déjà avec justesse les affirmations de Babut, dans *AB*, t. 38, 1920, p. 45, mais ne pousse pas son analyse assez loin.

2. Les anciens Psautiers latins donnent déjà, comme la *Vulgate*, et comme notre passage : « non timebo quid faciat mihi homo », par opposition au triomphe que le Psalmiste se promet aux dépens de ses « ennemis » dans la seconde partie du verset suivant (v. 7), cité par Antoine — dans le texte grec et les versions latines —.

3. M¹¹⁶ M. J. Rondeau, a eu l'obligeance d'attirer notre attention non seulement sur le commentaire de ces versets chez ces divers auteurs, mais aussi sur HIER. *in psalm.* 128, 1 (verset : « saepe expugnauerunt me a iuuentute mea ») : « Videbantur quidem homines qui impugnabant, sed ego in hominibus diabolium intellegebam. » Même interprétation, dans AVG. *in psalm.* 117, 4, qui renvoie à Eph. 6, 12 : « collectatio ... aduersus principes et rectores mundi tenebrarum harum ».

épisodes de sa vie l'unité d'une vision du monde où tout est combat spirituel.

La disparition instantanée de Satan devant la voix du Psalmiste est un emprunt certain à la traduction évagrienne de la *Vita Antonii*. Mais Satan n'est plus désigné ici par « niger » ni par « phantasma » ; Sulpice a préféré cette épithète biblique de Satan qui est devenue l'un de ses surnoms majeurs dès l'œuvre de Cyprien de Carthage : « l'ennemi ». Il se peut d'ailleurs qu'il l'ait adoptée spontanément en souvenir du verset voisin qu'Athanase faisait citer par Antoine, puisqu'il y était question du triomphe du psalmiste sur ses « ennemis¹ ».

Pas plus que la conjecture ingénieuse de Jullian, le parallèle textuel observé justement par Babut ne peut, à lui seul, épuiser le sens que Sulpice a voulu donner à ce texte. Il ne saurait être considéré comme un document historique à déchiffrer de très près, ni comme une seconde mouture légendaire. Mais tout semble se passer comme si Sulpice Sévère avait essayé de peindre un incident précis du voyage de Martin en le transposant à l'aide de souvenirs littéraires de la première rencontre entre Antoine et Satan. Malgré les parallèles textuels indiscutables (mais non totalement stricts, on l'a vu) dans la fin du récit, la différence de « climat » est grande entre les deux entrevues. Le diable de Martin est un homme rencontré sur la route, un inquisiteur agressif qui fait à l'homme de

1. Le parallèle textuel avec la traduction évagrienne de la *Vita Antonii* permet deux conclusions : le souvenir direct et l'imitation consciente de cette traduction par l'auteur de la *Vita Martini* dans notre passage ; mais aussi l'assurance que Sulpice a bien connu le texte dans cette traduction seulement ; cf. en effet l'identité de celle-ci avec notre passage : « Et statim.... phantasma quod uidebatur euanuit » (Évagre) et « Statimque de conspectu eius euanuit » (Sulpice), contre le texte de la trad. plus ancienne : « Ista audiens niger continuo fugiit ». Parallèles complets : cf. Babut ou Delehayé, *loc. laud.* (*sup.*, p. 577, n. 1).

Dieu une déclaration de guerre en règle, minutieuse et circonstanciée comme une formule de juriste romain. Celui d'Antoine était une apparition, celle d'un pauvre diable de négrillon, naïf et bavard, d'un vaincu qui confesse sa défaite et disparaît sans proférer la moindre menace. C'est dans la différence étonnante entre ces deux silhouettes de Satan qu'apparaît, comme en négatif, le portrait de l'interlocuteur humain auquel Martin a dû avoir affaire au sortir de Milan. Soupçonneux et impérieux, sûr de lui et menaçant, on doit convenir qu'il n'est pas sans ressemblances avec ce que nous savons du caractère de Constance II. Cela nous semble une raison non négligeable de considérer sans défaveur l'hypothèse de Jullian, sans vouloir la serrer de trop près. L'entrevue de Milan est très vraisemblablement le prologue dramatique des incidents d'Illyrie ; il donne tout son sens au rôle joué par Martin dans cette « acmé » de la crise arienne. Mais qui a arrêté un moment Martin sur la route de Milan ? et quelle fut la teneur authentique de l'entretien ? Préoccupé avant tout de nous montrer Martin tel qu'en lui-même enfin Antoine l'a changé, Sulpice s'est arrangé pour nous le faire indirectement pressentir sans que nous le sachions jamais avec précision.

6, 3. Sans se laisser arrêter par Satan, Martin porte la bonne nouvelle à ses parents. L'ample expression cicéronienne, qui exprime ici la fidélité de Martin au dessein primitif de son voyage, répond à une double volonté : montrer les qualités de l'homme d'action que rien n'arrêtera jamais, souligner aussi le caractère total de cette première et éclatante victoire sur les embûches sataniques¹. L'image biblique de libération, par laquelle se traduisent la

1. Le mouvement de la pensée du narrateur est en cela parallèle aux éloges décernés par Athanase à Antoine, dans le contexte de l'incident parallèle dont Sulpice s'est ici souvenu. Pour l'ampleur de l'expression cicéronienne, cp. ici : « ut animo ac mente conceperat »,

conversion et le baptême de la mère de Martin, poursuit cette suggestion de victoire en assimilant Martin au libérateur de l'Israël nouveau. Elle est parfaitement symétrique de cette « captivité » dans le paganisme dont Sulpice s'était servi pour désigner, au chapitre précédent, les convictions religieuses des parents de Martin, mobile avoué de son voyage¹. L'opposition qui se manifeste ici, entre la convertie et le païen endurci, était déjà implicitement annoncée dès la scène dramatique de l'enrôlement de Martin, livré aux sergents recruteurs par son propre père (ch. 2, 5). Le vieux tribun était d'autant moins prêt à se laisser endoctriner que cet incident de la jeunesse de Martin laisse entendre le conflit très grave qui l'avait opposé dès lors à son père : l'ancien légionnaire ne pouvait comprendre que son fils « dérogeât », en renonçant à la grandeur et aux privilèges du métier militaire. Qu'il l'eût fait à présent, pour s'engager dans les rangs des troupes d'élite de la « militia Christi » et, qui pis est, dans une confession chrétienne qui n'acceptait pas les vues théologiques de l'empereur régnant, quoi de plus intolérable pour un soldat païen qui n'avait connu toute sa vie que la religion des enseignes impériales et du camp ? Même s'il avait chanté en sa jeunesse, comme les soldats de Licinius, des chants de marche monothéistes, ceux-ci n'avaient qu'un rapport encore lointain avec le Dieu des chrétiens. En un temps où l'empereur se mêlait de théologie

avec Cic. *leg.* 1, 22, 59 : « rerum omnium quasi adumbratas intellegentias animo ac mente conceperit » ; Sulpice n'emploie partout ailleurs que l'un des deux compléments : cp. soit « animo concipere » (*chron.* 2, 10, 1), soit « mente concipere » (*dial.* 1, 10, 1 ; et 2, 12, 9).

1. Cp. « gentilitatis absolut error » avec HIER. *epist.* 21, 2 : « ut nos a maledicto legis absolueret » (qui rappelle *Gal.* 3, 13), et surtout *Vita* 5, 3 : « parentesque quos adhuc gentilitas detinebat ». On retrouve le même verbe dans un contexte analogue, à propos du peuple de Tours « délivré de l'erreur » du culte superstitieux rendu à un faux martyr (11, 5 s. f.). — Sur la leçon « gentilitatis errore » et sa construction, cf. note critique, t. 1, p. 227.

et passait une partie de son temps à débattre avec des évêques tandis que le « limes » danubien était de plus en plus gravement menacé, la fin de non-recevoir opposée par le père de Martin à son fils est encore moins surprenante. Elle est peinte ici en des termes de résonance biblique : ceux qui montrent la persévérance perverse du pécheur dans son péché, en dépit des appels de Yahvé. Il est d'ailleurs caractéristique que cet usage péjoratif du terme de « persévérance » n'apparaisse, à l'intérieur de l'œuvre de Sulpice, que dans la partie vétero-testamentaire de sa *Chronique*¹. En ce milieu du iv^e siècle, la division des familles et des époux eux-mêmes entre païens et chrétiens n'est pas chose rare : en cette année 357 où le petit Augustin n'a encore que 3 ans, le païen Patricius et la chrétienne Monique nous en offrent précisément un exemple analogue².

Comme s'il voulait atténuer l'impression fâcheuse que risque de produire l'aveu d'un échec de Martin auprès de son père, Sulpice ajoute aussitôt que d'autres conversions se produisirent lors de son passage à Sabaria. Cela semble supposer que Martin y séjourna, retenu peut-être par l'opiniâtreté de son père et l'espoir de le fléchir enfin. On ne saurait supposer qu'il eût encore des amis et des connaissances dans cette ville, puisque nous savons (ch. 2, 1) qu'il fut amené très jeune à Pavie. Prédication

1. C'est le sens péjoratif que donne au mot le contexte de *VVLG.* 1 *reg.* 12, 25 : « si perseueraveritis in malitia ». Mais rapprocher aussi *SvLP.* *chron.* 1, 32, 6 : malgré les avertissements de Samuel, qui les menace de la colère divine, « cum populus in sententia perseueraret... » ; et, plus net encore, *ib.* 1, 49, 4, sur les Samaritains : « ex quibus plerique caerimonias receperunt, reliquis in errore gentilitatis perseuerantibus », très proche de la lettre de notre texte.

2. Patricius ne se convertit qu'à son lit de mort : cf. *AvC.* *conf.* 9, 9, 22. On sait par 1 *Cor.* 7, 12 s. que les ménages dans lesquels un seul des époux se convertissait posèrent des problèmes difficiles dès le origines du christianisme (d'où le fameux « privilège paulin »).

publique? La chose est d'autant plus probable que le contexte immédiat nous fait indirectement assister à de véritables colloques théologiques entre Martin et des Ariens. Mais surtout, Sulpice, comme il a commencé de le faire en montrant la vie exemplaire du jeune légionnaire (ch. 2, 6 s.), insiste sur le rayonnement de la personne même de Martin et sur le caractère contagieux de son exemple¹.

6, 4. L'évocation de la crise arienne et de ses incidences sur cette période de la vie de Martin entraîne un brusque changement dans le style de Sulpice. Au style narratif rapide, haché, concis, qui a servi à peindre l'entrevue de Milan et l'apostolat à Sabaria, succède une vaste période où l'on ne trouve pas moins de trois propositions successives par *cum* : peinture oratoire et concentrée, dans le goût livien, d'une suite de situations complexes, c'est-à-dire, au sens propre du mot, étroitement enchaînées l'une à l'autre. Elle montre Martin victime de la persécution arienne et chassé de ville en ville, comme en accomplissement littéral du précepte évangélique : « Si l'on vous pourchasse dans telle ville, fuyez dans telle autre, et si l'on vous pourchasse dans celle-là, fuyez dans une troisième². »

L'année 357 est une année décisive pour l'évolution de la politique arienne de Constance en Occident, et plus particulièrement en Illyricum, où celui-ci vient se fixer avec

1. « Saluare » a ici un sens presque technique et concrètement liturgique : convertir et faire entrer dans le salut chrétien par le baptême ; même emploi dans *dial.* 1, 22, 2 : « ut rediret ad patriam ... ac domum totam cum uxore saluaret » — texte en curieuse opposition avec le nôtre, puisque le tribun devenu moine reçoit ces conseils perfides de Satan, qui veut le pousser ainsi à revenir dangereusement dans le monde.

2. *Matth.* 10, 23. On sait comment Cyprien s'était justifié, par ce verset, des accusations portées contre sa « disparition » durant la persécution de Dèce : cf. *CYPR. epist.* 7 ; 14, 1 ; 20, 1.

sa cour, en octobre, dans la capitale impériale de Sirmium¹. C'est là qu'il fait élaborer par un concile d'ariens triés sur le volet la seconde formule de Sirmium, cet « exemplum blasphemiae », selon le mot d'Hilaire, que le vieil Ossius de Cordoue, le champion le plus ancien de l'anti-arianisme en Occident, consent à signer ; la « chute » du vieil évêque ne fait point de doute pour Sulpice, qui a relaté ces événements avec précision à la fin de sa *Chronique* : le malheureux vieillard a « déliré² ». Ce n'est point par une hyperbole gratuite qu'il évoque ici une extension de l'hérésie arienne à « l'univers entier ». Sa *Chronique* montre précisément, dans le même contexte, comment l'Italie, l'Illyrie, l'Orient et les Gaules en sont « infectés » et « opprimés », tandis que les convocations impériales au synode de Rimini seront bientôt envoyées à toutes les régions de l'Occident : Illyrie, Italie, Afrique, Espagnes et Gaules³. Le verbe imagé *pullulare* avait depuis longtemps ses lettres de noblesse dans la tradition hérésiologique

1. Constance a quitté Milan pour se rendre à Rome au printemps de 356, puis il est remonté par Rimini et Ravenne vers le Trentin et le « limes » du Danube, et on le retrouve en octobre à Sirmium : désormais, il ne quittera plus guère l'Illyricum que pour se rendre à Constantinople à l'automne de 359, puis en Orient où il mourra en 361 : cf. O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste*, Stuttgart, 1919, p. 202 s.

2. *Chron.* 2, 40, 5 s. : « nisi fatiscente aevo ... delirauerat ». Chapitre important, qui nous montre l'auteur de la *Vita* minutieusement averti de cette phase de la crise arienne : cela nous invite à la fois à supposer qu'il s'est intéressé de très près au rôle joué par Martin à l'époque de cette crise, et qu'il a pratiqué à l'égard des coordonnées de lieu et de temps des événements racontés ici une « réserve mentale » conforme à l'idée qu'il se fait du genre biographique tout au long de l'ouvrage. D'où, en premier lieu, la notation très vague et toute relative qui ouvre la chapitre : « Dehinc ».

3. *Ib.* 2, 40, 4 : « Nam Italiam, Illyricum atque Orientem Valens et Vrsatius ceterique, quorum nomina edidimus, infecerant. Gallias nostras Saturninus Arelatensium episcopus, homo impotens et factiosus, premebat ... »

latine, puisque Cyprien l'emploie déjà, assorti de compléments qui explicitent la métaphore d'un pullulement de serpents, pour désigner au milieu du III^e siècle le monstrueux développement des schismes et des hérésies¹.

Sur cette toile de fond, allusive mais nette, Sulpice détache l'affrontement entre Martin et des prêtres ariens. Ici encore, la « précision limitée » des données événementielles est énigmatique. Ces colloques et ces incidents ont-ils lieu à Sabaria, à l'occasion de l'apostolat de Martin, ou bien dans cet Illyricum où Sulpice vient de préciser que le pullulement de l'hérésie avait été le plus virulent ? L'insistance avec laquelle est soulignée cette notation exacte, dans un contexte où la comparaison avec le récit parallèle de la *Chronique* impose l'idée d'une discrétion intentionnelle, incite à penser que Martin est descendu de Sabaria en Illyricum. Sulpice garde présent à la mémoire le fait qu'Antoine était descendu à Alexandrie et avait assisté aux audiences de prévenus chrétiens en temps de persécution. Il veut donc laisser entendre que Martin est allé affronter le danger et l'Ennemi là où ils étaient les plus redoutables. Martin n'était encore qu'exorciste ? Cela ne saurait constituer une objection à sa

1. C'en est ici le seul emploi dans toute l'œuvre de Sulpice. Pour l'application de ce mot imagé aux hérésies, cf. *TERT. paenit.* 5, 13 et *adu. Val.* 3, 4, mais surtout *CYPR. epist.* 74, 8 : « schismata et haereses ... ut serpentinis crinibus pullulantes aduersus ecclesias Dei maioribus uiribus uenenorum suorum uirus expromunt. » Dans la métaphore, l'image classique des divinités au chef grouillant de serpents (Méduse, etc.) se croise avec le symbolisme satanique du serpent dans la tradition judéo-chrétienne (cf. p. ex. *apoc.*). Pour l'invasion universelle de l'hérésie, cp. ici : « per totum orbem », avec *chron.* 2, 35, 1 (début de l'hérésie arienne) : « namque tum haeresis arriana prorupit totumque orbem iniecto errore turbauerat », mouvement qui sera repris par *VINCENT. LER. commonit.* 4, 6 : « quando Arrianorum uenenum ... paene totum orbem contaminauerat » (suit la comparaison explicite de l'hérésie avec « Bellona aut furia »). Plus généralement, pour la symbolique chrétienne de la victoire sur le serpent, cf. art. *Drache*, dans *RAC*, t. 4, 1959, c. 246 s.

participation à un entretien contradictoire avec un évêque arien. En effet, moins de dix ans après ces événements, aurait lieu le « débat du laïc Héraclien avec Germinius évêque de Sirmium sur la foi du concile de Nicée et celle des ariens définie à Rimini¹ ».

Sulpice s'est proposé de mettre en valeur, bien plus que les événements eux-mêmes, l'héroïsme et les tribulations de son héros. Il a romantiquement isolé le défenseur de la foi, comme un combattant acharné au milieu d'une nuée d'ennemis. Exagération manifeste, mais non invraisemblance. Car l'arianisme occidental avait bien pour champions trois évêques de la région danubienne : Valens de Mursa, sur la basse Drave, à un peu plus de 200 km de Sabaria, Ursace de Singidunum, au confluent de la Save et du Danube, à 150 km à l'Est de la capitale impériale de Sirmium où était évêque l'arien Germinius². Le terme de « prêtres » ne permet guère de conjecturer à qui Martin a pu avoir affaire. Étant donné la discrétion de la phrase, on ne saurait en déduire que Martin n'a pas eu affaire à des évêques. Mais le rapprochement avec le « débat d'Héraclien », s'il contribue à éclairer l'authenticité des faits attestés isolément par notre texte, est trop séduisant aussi pour qu'on n'en conclue pas sans imprudence à un

1. Juste rapprochement fait par J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 293-296. Texte de l'« Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi de fide synodi Nicaenae et Ariminensis Arianorum » dans *PLS*, t. 1, c. 345 s. ; cet événement eut lieu sans doute le 13 Janvier 366.

2. En attendant la parution du travail de Michel Meslin sur *L'arianisme occidental*, mise en place des faits dans J. ZEILLER, *ib.*, p. 215 s. Étant donné la situation de Mursa, on ne peut exclure la possibilité que les affrontements dont parle Sulpice aient eu lieu à Sabaria même ; mais le tour officiel pris par l'affaire est plus favorable à une localisation dans l'une des trois « capitales ariennes » de la région danubienne.

colloque entre Martin et l'un des trois évêques¹. En sens contraire, la forte personnalité de Martin, son relatif isolement de propagandiste anti-arien, enfin et surtout le fait qu'il ait été *publiquement* châtié et officiellement expulsé d'une « ville » : tout cela invite à abandonner l'idée d'entretiens privés et de colloques confidentiels avec de simples prêtres.

Sulpice est sur ces derniers points beaucoup plus précis, et ce qu'il dit s'inscrit dans le contexte bien attesté des persécutions ariennes contre les catholiques orthodoxes. On a eu raison de rappeler à ce propos les violences contre les chrétiens demeurés fidèles à leur évêque lors du procès d'Athanase à Alexandrie². Mais à côté de ces faits orientaux, vieux de plus de vingt ans en 397, on peut, plus près de notre texte dans l'espace et dans le temps, rappeler l'homélie du même Athanase selon laquelle, au Concile de Milan, en 355, deux délégués romains ont été envoyés en exil, et le diacre Hilaire battu de verges au préalable³.

1. Bien que « perfidia » désigne avant tout la perversion de la « fides catholica » chez les Juifs et les hérétiques (cf. nombreux ex. dans la *Chronique*), on notera qu'il ne perd pas pour autant sa nuance morale de « perfidie » et de « trahison » ; cf. ainsi *chron.* 2, 43, 1 (sur les manœuvres de Constance à Rimini) : « eisdemque conscriptam ab improbis fidem tradit, uerbis fallentibus inuolutam, quae catholicam disciplinam perfidia latente loqueretur. » La précision technique dont Sulpice est coutumier en matière de vocabulaire ne doit pas détourner d'identifier avec des « episcopi » les « sacerdotes » de notre texte. De plus, son goût non moins prononcé pour la transparence de son récit aux « types » bibliques n'oriente pas moins, ici, vers une telle interprétation : Martin est en butte comme son Maître aux intrigues « perfides » (au double sens) d'un « parti sacerdotal » — déjà en Illyricum, comme plus tard en Gaule —. Cette valeur semble corroborée par l'emploi que Sulpice fait de « summus sacerdos » pour désigner Martin au ch. 26, 5 : cf. comm. *ad loc.*

2. Juste rappel de ces faits à l'occasion des vues rapides de Babut sur la non-historicité de notre texte, dans J. Zeiller, p. 300.

3. ATHAN. *hisl. arian. ad monach.* 33 s., *PG*, t. 25, c. 729 s. Cf. aussi HEFELE LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. 1, 2, Paris, 1907, p. 872.

Les indications que nous donne ce texte se recourent exactement avec les trois témoignages que nous apportent respectivement — en prenant les œuvres dans leur ordre chronologique — le récit du « débat d'Héraclien », la *Chronique* de Sulpice Sévère et le *Commonitorium* de Vincent de Lérins : les évêques risquaient l'exil, les prêtres et les clercs mineurs la flagellation, les laïcs la mort¹. Martin semble avoir eu droit aux deux premiers traitements, alors qu'il n'était même pas diacre. Encore qu'il faille distinguer entre l'interdiction de séjour et l'exil, n'aurions-nous pas dans la solennité avec laquelle les autorités civiles semblent avoir procédé à son égard un indice de plus en faveur de l'hypothèse de Jullian ? Martin exorciste n'a pas été malmené de manière anonyme comme le menu fretin de la cléricature. Tout se passe, au contraire, comme si l'on avait tenu à faire un exemple en prenant des mesures ostentatoires contre un clerc d'Hilaire de Poitiers qui ne pouvait pas se cacher de l'être, même s'il n'avait pas été chargé précisément par ce dernier d'aller jusqu'à Sirmium prendre la défense de l'orthodoxie et clamer le déni de justice dont était victime son ordinaire². Mais la cité où eurent lieu ces sévices demeure mystérieuse. Le châtement « public » n'a pu être exécuté que par un

1. Dans le « débat d'Héraclien », le peuple et le clergé de Sirmium demandent à Germinius de déférer les trois laïcs au consulaire, afin d'obtenir qu'ils soient mis à mort. Sulpice expose avec précision, mais en accord avec la précédente notation, comment la gravité des peines était inversement proportionnelle à la dignité des personnages, *chron.* 2, 35, 2 : « actique in exilium episcopi, saeuitum in clericos, animaduersum in laicos » ; confirmation des deux premières indications par VINCENT. LER. *commonil.* 4, 6 : « disturbati clerici, uerberati leuitae, acti in exilium sacerdotes ».

2. On pourrait aussi penser que, devant l'imminence et la probabilité croissante de son prochain départ en exil, Hilaire a fait tenir à Martin des instructions précises à Sabaria ; qu'ainsi son voyage en Pannonie subit brusquement une « modification » qui n'était pas prévue au départ : le contexte ultérieur n'implique pas, en effet, que

magistrat à faisceaux, qui n'a pas été forcément le consulaire résidant à Sirmium. Ce put être un « corrector » local ; et le fait que les assises judiciaires étaient itinérantes ne facilite pas la tâche d'identification de la ville. A se fier à la rapidité avec laquelle les événements se précipitent dans le récit de Sulpice, on pencherait plutôt et à nouveau pour Sirmium, mais non sans réticences¹.

Quoi qu'il en soit, Sulpice a entrelacé, selon sa coutume, l'emphase romanesque et les précisions techniques dans sa narration. La terminologie militaire dont il use pour montrer Martin aux prises avec l'incrédulité arienne met en valeur le « miles Christi » au combat². Elle s'accompagne d'une allusion hyperbolique à de « nombreux supplices » qui semblent s'être soldés surtout par une flagellation exemplaire. Mais il n'est pas hors de propos d'y sous-entendre aussi des mauvais traitements de la part d'une foule fanatisée, et d'un clergé qui ne dédaignait pas les arguments frappants. Lorsque le peuple et le clergé de Sirmium demandent à leur évêque Germinius de déférer Héraclien et ses deux compagnons devant le consulaire

Martin ait ignoré jusqu'à Milan l'exil d'Hilaire, mais seulement qu'il y apprit le bouleversement profond intervenu dans l'Église des Gaules à la suite de cet événement. La seule difficulté grave de cette interprétation serait qu'elle délierait gravement de l'affaire arienne la rencontre initiale de Satan qui nous paraît y être directement liée.

1. Il est curieux que, des trois grands évêques ariens des régions danubiennes, Sulpice, qui connaît et nomme Valens et Ursace (cf. cit. *sup.*, p. 583, n. 3), ne nomme nulle part, dans sa *Chronique*, Germinius de Sirmium. Croit-il l'avoir fait déjà et pense-t-il aussi à lui, dans ce même passage, sous la périphrase « ceteri quorum nomina edidimus » ?

2. Rapprocher ici « acerrime repugnaret » de *Cic. epist.* 15, 4, 9 (résistance opposée par les Ciliciens à l'attaque romaine) : « acriter et diu repugnantibus » ; de même *Liv.* 10, 2, 13 : « fugientes acris ... quam repugnantes ». Sulpice emploie le même verbe pour montrer la faible résistance opposée d'abord par les orthodoxes d'Occident aux ariens dans *chron.* 2, 44, 5 : « nec ultra nostri repugnare ausi ». Le thème romanesque du (presque) « seul contre tous » rappelle les héros romains antiques (Mucius Scaevola, Coclès, etc.).

qui gouverne la ville, on les tire en effet de leur « résidence surveillée », et le diacre Jovinien et le lecteur Marin ne manquent pas cette occasion de se livrer à des voies de fait sur la personne des prisonniers¹. Mais, cette précision apportée, on ne saurait nier que Sulpice se soit complu à corser son récit de cette emphase dramatique que les pamphlets antiariens avaient mise à la mode. Exaltation des « soldats de Dieu » et de leurs armes spirituelles ; lutte contre « le serpent grondant » du mal ; courage des martyrs tourmentés par « la rage des bourreaux » et du « tyran » Constance : cette triple topique littéraire, qui s'épanche avec grandiloquence dans les pamphlets antiariens de Lucifer de Cagliari, se reflète dans la mise en scène pathétique des combats et des souffrances de Martin². Alors que la flagellation est désignée avec la sèche propriété d'un « supplice de Gavius » chez Cicéron, l'expulsion l'est en des termes qui ne trahissent pas seulement le goût de Sulpice pour le vocabulaire juridique³. Il est en effet curieux de constater que cette alliance de mots coïncide avec celle que la *Vulgate* prête à Dieu annonçant l'« exode » à son peuple. Ainsi, sous les espèces d'une décision de justice, seule capable de mettre un terme à la

1. *Allercatio Heracliani*, *PLS*, t. 1, c. 345 : « tunc perusserunt eum Iovinianus diaconus et Marinus lector. » A ces avanies d'ordre privé, il semble que l'on doive opposer des mesures d'ordre public et pénal : « publice » implique à la fois le caractère officiel de la décision et la publicité de l'exécution.

2. Relire sur ce point le *Moriendum esse pro filio Dei* de Lucifer de Cagliari : cf. p. ex., dans *CSEL*, t. 14, les pages 290, 25 s. (rage du tyran), 312, 27 (« rugiens serpens »), 307, 3 s. (les soldats du Christ), etc.

3. Cp. ici : « publice uirgis caesus est », avec *Cic. Verr.* 2, 5, 62, 161 : « Caedebatur uirgis in medio foro Messanae ... », mais surtout avec Paul, 2 *Cor.* 11, 25 : « ter uirgis caesus sum. » Le verbe « compellere », dans ce contexte, semble aussi une allusion à la contrainte d'une décision de justice impériale. Cp. *chron.* 2, 42, 2 (Hilaire contraint, par décision impériale, de se rendre au Concile de Séleucie) « adesse compellitur » ; de même, un peu plus tard, 2, 45, 1 : « Arriani legatos ui regia compellunt. »

propagande antiarienne de Martin, Sulpice retrouve le grand thème spirituel de l'*Exode*. Il montre un nouvel épisode de la « vocation » de Martin à travers cet événement qui apparaîtrait d'abord comme une défaite. Martin expulsé par décision des autorités impériales est semblable au peuple juif expulsé par Pharaon : c'est le début de son retour vers l'Occident, vers cette terre promise des Gaules où il donnera toute la mesure de son génie spirituel¹.

Telle est du moins son intention lorsqu'il fait route vers l'Italie, ignorant encore, sinon le départ d'Hilaire pour l'exil, du moins le désarroi profond dans lequel ce départ a laissé l'Église des Gaules, désormais à la merci de Saturnin d'Arles et du parti favorable à l'arianisme². Sulpice simplifie ici des faits qu'il connaît bien, pour laisser tout leur relief aux relations de Martin et d'Hilaire. C'est lui, en effet, qui nous apprend, dans un passage de sa *Chronique*, que l'exil d'Hilaire n'a pas été le seul à abattre les Gaules et l'Occident : Rhodanus de Toulouse fut aussi exilé, ainsi que l'évêque de Rome Libère³. On comprend mal les mobiles qui décident alors Martin à s'arrêter à Milan. Sulpice vient en effet de montrer son héroïsme combattif en Illyricum, et son acharnement téméraire à

1. Cp. « exire compulsus » avec VVLG. *exod.* 11, 1 : « dimittet uos et exire compellet » (Yahvé parle à son peuple et lui annonce le changement de l'attitude de Pharaon après la dernière « plaie » qu'il va lui envoyer). Cas typique de filigrane biblique à travers la trame d'un récit historique précis.

2. La succession, dans la fresque dramatique de cette longue période, de trois propositions par « cum » dont les deux premières sont indiscutablement des temporelles-causales de situation, ne laisse guère de chances à l'hypothèse que la troisième doive être entendue en un sens concessif ; la décision de s'arrêter à Milan est prise en fonction de la nouvelle situation, c'est-à-dire par voie de déduction, et non d'opposition : à cause d'elle, et non malgré elle.

3. Cf. *chron.* 2, 39, 7 sur ces trois exils ; sur la tyrannie exercée par Saturninus et les siens dans l'Église des Gaules, cf. *ib.* 2, 40, 4 (cité *sup.*, p. 583, n. 3).

poursuivre sa tâche jusqu'au moment où il est expulsé. On se fût donc attendu à ce que la nouvelle du désarroi des orthodoxes dans les Gaules l'eût incité au contraire à marcher à nouveau à l'ennemi, même si on l'avait averti que sa vie était en danger. Retire-t-il son épingle du jeu ? Ses déboires d'Illyricum ont-ils affaibli son ardeur ? L'acharnement avec lequel l'évêque arien Auxence de Milan va le poursuivre montre qu'il faut se garder d'interpréter trop simplement ce brusque passage à la vie contemplative. Martin a poursuivi à Milan sa mission d'animateur de la résistance à l'arianisme¹. Ce lui fut peut-être plus facile que ce ne l'eût été dans les Gaules, où le parti de Saturnin d'Arles et de Paterne de Périgueux devait faire une chasse serrée aux « hilariens ». Martin n'a quitté Poitiers que sur la volonté expresse d'Hilaire. S'il s'arrête à Milan en suspendant provisoirement l'exécution des engagements qu'il avait pris d'y revenir, c'est qu'il a probablement reçu d'un messenger, qui l'a mis au courant de la situation des Gaules, de nouvelles instructions d'Hilaire lui-même.

Est-ce pour donner le change aux ariens que Martin entreprend de mener à Milan la vie anachorétique ? Ou le fait-il parce qu'Hilaire l'y a autorisé ou le lui a conseillé, en attendant la suite des événements ? Dans son laconisme, la notation n'a rien d'absurde en elle-même, si l'on se rappelle les deux manières dont les occidentaux de la seconde partie du siècle ont pratiqué la retraite ascétique dans leurs grandes cités : soit en se « cloîtrant » dans une chambre, en ville, à la manière des dirigées de Jérôme

1. Les régestes impériales, telles que les a reconstituées O. Seeck (*sup.*, p. 583, n. 1) ne permettent pas d'admettre l'hypothèse de C. Jullian (dans *REA*, t. 12, 1910, p. 274) selon laquelle Martin se serait fixé à Milan au moment où Constance y serait revenu de Sirmium. En revanche, il est juste de rappeler que Milan était la capitale effective de l'Occident, et demeurait par conséquent, même en l'absence du souverain, une position clé de la propagande arienne.

sur l'Aventin ; soit en construisant des ermitages champêtres aux environs immédiats de l'enceinte urbaine, comme en découvrirent aux portes de Trèves, au cours d'une promenade, les fameux héros des « récits chez Ponticianus » rapportés dans les *Confessions*¹. Les modalités de cette installation et le sens d'« ermitage » du mot *monasterium* ne sont plus ici discutables². Mais la date, très précoce dans l'histoire du monachisme occidental, et les origines de cette vocation érémitique chez Martin ne laissent pas de poser deux problèmes difficiles.

Car la scène de Trèves n'a pu se passer avant 367, et l'installation de l'ermitage milanais a probablement lieu une dizaine d'années plus tôt³. Quant à Paula et Eustochium, leurs vocations monastiques sont bien ultérieures : Jérôme lui-même ne quittera l'Italie qu'en 374 pour aller faire son expérience anachorétique au désert

1. La retraite « en chambre », pratiquée à Rome par les dirigés de Jérôme, est conforme aux prescriptions évangéliques sur la prière (*Matth.* 6, 6 : « intra in cubiculum ... clauso ostio »). C'est sans doute d'abord une « forme prémonastique de l'ascèse », née de traditions chrétiennes beaucoup plus anciennes : cf. R. LORENTZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums...*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, p. 7. Sur les ermites de Trèves, étude détaillée du texte d'Avg. *conf.* 8, 6, 14 s. dans P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions...*, p. 181 s.

2. L'interprétation de C. JULIAN, dans *REA*, t. 12, 1910, p. 274, a été confirmée par les travaux de L. Th. A. LORIÉ, *Spiritual terminology*, 1955, p. 45-55 (qui rapproche HIER. *Vita Hilarionis* 26, « mon. ponere ») ; P. GROSJEAN, *Notes d'hagiographie celtique*, 27, dans *AB*, t. 75, 1957, p. 159, n. 2 ; J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium...*, Noviomagi, 1959, p. 114.

3. La chronologie relative des divers événements de ce voyage est à peu près impossible à fixer. Étant donné qu'il faut laisser à Martin le temps de séjourner à Sabaria pour y faire des conversions et de lutter longuement contre les ariens (son expulsion a lieu « ad extremum »), d'autre part celui de faire « retraite » dans l'île de Gallinara (cf. *inf.*), on ne saurait placer avant la fin de 357 au plus tôt son installation à Milan ; mais on pourrait plutôt penser à 358 ou 359.

de Chalcis. En Cisalpine, nous n'avons aucun autre témoignage sur l'ascétisme avant l'allusion au style de vie monastique du presbytérium de Verceil dans la lettre 63 d'Ambroise, et la mention (confirmée ensuite par la *Vie d'Ambroise*) d'un monastère milanais « extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore », dans le huitième livre des *Confessions*¹. Mais on s'accorde à reconnaître l'importance, pour la diffusion première des idées ascétiques en Occident, des exils successifs d'Athanase, exils au cours desquels il fut même accompagné de moines. Si l'on suppose que les ermitages connus à Trèves dix ans environ après les faits rapportés dans notre texte sont sans doute à mettre en relation avec le séjour d'Athanase exilé dans cette capitale de 335 à 337, comment ne pas admettre la

1. AMBR. *epist.* 63, 66 : les clercs de l'Église de Verceil sont soumis à « monasterii continentia et disciplina ecclesiae. Haec enim primus in Occidentis partibus diuersa inter se Eusebius sanctae memoriae coniunxit, ut et in ciuitate positus instituta monachorum teneret et ecclesiam regeret ieiunii sobrietate. » Sur le monastère de Milan, Avg. *conf.* 8, 6, 15, 3, et les commentaires de P. Courcelle et du P. Grosjean, *opp. citt. (sup., p. 592, n. 1 et 2)*, et ceux de R. LORENTZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums...*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, p. 9-10. On ne saurait le confondre avec l'ermitage de Martin, comme le note justement M. Pellegrino dans son éd. de la *Vita Ambrosii*, 49, Roma, 1961, p. 122 et note. Mais il serait séduisant de penser qu'il y a eu continuité, dans l'espace et même dans le temps, entre la cellule de Martin et ce monastère, surtout si l'on se rappelle que, dès les origines de son emploi, le sens de « groupement d'ermitages » du mot « monasterium » a été usuel (cf. J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium...*, p. 110-111). Étant donné que Martin se retire à Gallinara avec un saint prêtre pour compagnon (*inf.*, p. 600), il n'y aurait rien que de naturel à penser que l'exemple de Martin a été très tôt contagieux dans la communauté catholique de Milan : le phénomène milanais aurait ainsi précédé de quelques années, mais dans le même style de « laure », ceux de Ligugé et de Trèves. Bonne mise au point sur ces origines du monachisme italien et leurs aspects martiniens, dans G. PENCO, *La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours* dans *Slud. Anselm.*, t. 46, 1961, p. 67-83.

possibilité d'une diffusion de l'idéal ascétique, dès le milieu du siècle, dans les autres capitales occidentales, et en particulier à Trèves¹? Sans doute Eusèbe de Verceil ne ramènera-t-il d'Orient qu'en 362, à son retour d'exil, le futur traducteur de la *Vie d'Antoine*, Évagre d'Antioche. Mais on a, depuis longtemps, justement observé qu'Eusèbe avait pu entrer en contact avec le monachisme dès 328, lors de sa mission comme légat du pape en Égypte : c'est un cas, parmi d'autres, de ces allées et venues entre l'Orient et l'Occident provoquées par les rebondissements de l'affaire arienne et le développement des pèlerinages à tous les lieux saints². D'autre part, la vie d'Asella, « unius cellulae clausa angustiis », telle que Jérôme nous la décrit dans son épître 24 à Marcella, ressemble beaucoup plus à celle d'une recluse d'Égypte qu'à celle d'une vierge consacrée de type traditionnel. Si l'on tient compte du fait qu'Asella a la cinquantaine en 384, et que ses parents l'ont consacrée à 10 ans (comme on confiait parfois les jeunes enfants aux solitaires du désert), il ressort de ce texte qu'une jeune romaine a pu commencer à mener la vie ascétique

1. Athanase exilé une première fois le 11 juillet 335 a quitté Alexandrie pour Trèves et n'est rentré que le 22 novembre 337, après la mort de Constantin ; second exil, avec séjours à Rome, Milan, Trèves, Sardique, Naïssus, Aquilée, de 339 à 346 : cf. art. *Athanase* de G. BARDY, dans le *DHGE*, t. 4, 1930, c. 1324 s., et le tableau commode des exils d'Athanase par H. I. Marrou dans *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 1, Paris, 1963, p. 305 (dont nous adoptons la chronologie).

2. L'hypothèse sur les contacts d'Eusèbe avec le monachisme égyptien en 328 remonte à Baronius (cf. *DACL*, t. 3, 1, 1913, c. 232, art. *Chanoines*). La chronologie impressionnante des « pérégrinations » connues d'Occident en Orient montre la force de ce courant d'échanges, surtout à partir du milieu du siècle (cf. *DACL*, art. *Pèlerinages*, t. 14, 1, 1939, c. 65 s. et la chronologie). Pour le courant inverse, utile groupement de textes dans G. BARDY, *Pèlerinages à Rome vers la fin du IV^e siècle*, dans *AB*, t. 67, 1949, p. 224-235.

vers 344¹. Il est bien probable que, dès ce moment, le renom d'Antoine (mort centenaire en 356) et celui de l'ascèse monastique avaient commencé de se répandre en Occident, en commençant par l'ancienne et la nouvelle capitales : Rome et Milan².

Si la situation chronologique de l'ermitage martinien de Milan s'avère donc moins paradoxale qu'il ne semblerait d'abord, le problème des premiers contacts de Martin avec l'idéologie ascétique n'en subsiste pas moins. Où et comment se sont-ils produits? A la fois par l'exemple et par la lecture de la *Vie d'Antoine*, comme pour les deux compagnons dont Ponticianus racontera la promenade aux environs de Trèves? Athanase a écrit cette *Vie* dès l'année de la mort d'Antoine, en 356 ; et même si la version latine « classique » de l'œuvre n'est publiée par Évagre d'Antioche que vers 370, on sait que nous possédons encore une traduction plus ancienne, d'un latin assez peu châtié,

1. HIER. *epist.* 24, 2-3. Le problème de la continuité et des mutations entre le style de vie traditionnel des vierges consacrées et celui des moines proprement dit nous paraît l'un des plus essentiels, mais aussi l'un des plus difficiles à résoudre aux origines du monachisme occidental : ainsi, dans le cas d'Asella, il est difficile d'affirmer avec certitude que, dès son enfance, elle a connu l'idéal ascétique de l'Orient puisqu'il fut principalement diffusé par la *Vie d'Antoine*, qui est bien postérieure, surtout sous sa forme latine. A en croire l'*Histoire lausique* (ch. 37 Lucot), Sérapion le Sindonite, arrivant à Rome vers 350, n'y aurait découvert qu'un seul moine ; mais il paraît difficile de tirer partie de ce passage romanesque. R. LORENTZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums...*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, nous semble avoir insisté justement sur l'importance de l'ascèse ancienne de la virginité dans l'Occident chrétien « prémonastique » comme facteur essentiel dans la formation du monachisme occidental (cf. en particulier ses vues d'ensemble p. 27-31, et surtout p. 29).

2. Dans le cas d'Asella, R. Lorentz semble croire (*ib.*, p. 5) à un fait sans aucun rapport avec le monachisme oriental : à la date de 334, « il n'y a aucunement à penser à l'influence de l'Orient et d'Athanase ». Ce jugement nous semble trop peu nuancé. Le renom d'Antoine est dès lors considérable, et les nouvelles vont vite d'Orient en Occident.

qui fut écrite dans le troisième quart du IV^e siècle¹. Il n'y aurait donc aucune impossibilité matérielle à ce que Martin, à Milan, soit entré en contact avec des chrétiens gagnés à l'ascétisme monastique, et qu'il y ait lu la *Vie d'Antoine*. Il serait encore plus vraisemblable qu'il y ait entendu des récits très précis de pèlerins d'Orient, et connu ainsi, indirectement, les traditions orales d'Égypte : celles que devaient fixer plus tard en latin les *Vitae patrum* et les traductions de l'*Histoire lausiaque*. Où cela eut-il lieu ? Quels furent pour Martin les médiateurs exacts de l'ascétisme monastique ? Hilaire a-t-il joué un rôle dans cette nouvelle étape de la « conversion » martinienne ? avant, pendant, après son exil ? Nous inclinerions à répondre positivement à cette dernière et triple question. On a vu, en effet, à quelle hypothèse peut engager l'emploi du terme de « frères » dans les adieux de Martin au presbytère de Poitiers (*supra* 5, 3). On verra la part probable d'Hilaire dans la fondation de Ligugé (*infra* 7, 1). On peut enfin conjecturer des contacts pris en Asie entre Hilaire et les débuts du monachisme en ce pays (cf. *Introduction*, t. 1, p. 157).

On se rappellera, d'autre part, que, selon la biographie écrite par Athanase, Antoine (ch. 69 de la *Vie*) était descendu à Alexandrie pour y tenir un long discours contre l'arianisme. Plus simplement encore, le biographe d'Antoine fut dès l'origine le champion par excellence de la lutte contre les sectateurs d'Arius. Il y a là une liaison ancienne qui invite à une hypothèse. N'est-ce pas dans la mesure où, à la suite d'Hilaire, il prit une part active à ces derniers combats contre l'arianisme en Occident,

1. Texte édité par G. Garitte en 1939, et commodément reproduit, avec un commentaire philologique très minutieux, par H. HOPPENBROUWERS, *La plus ancienne version de la vie de S. Antoine par S. Athanase...*, Noviomagi, 1960 (fasc. 14 de la coll. « Latinitas christianorum primaeva »). Datation : *ib.*, p. IX.

que Martin fut amené à entrer en contact, en Italie ou en Illyricum, mais plus probablement à Milan — capitale impériale et nœud de routes de tout l'Empire, — avec des milieux chrétiens dans lesquels résistance active à l'arianisme et sympathie pour l'ascèse monastique allaient de pair ? Des milieux dans lesquels, quelques décennies plus tôt, Athanase à son passage avait semé des graines spirituelles qui commençaient de lever vigoureusement ?

On s'expliquerait mieux ainsi l'enchaînement des événements, à première lecture assez surprenant, entre cette tentative d'érémisme — quelle qu'en ait été la forme — et la nouvelle persécution dont Martin est la victime, cette fois de la part des ariens de Milan. Le Cappadocien Auxence avait déjà derrière lui une sérieuse carrière d'hérétique lorsqu'il fut appelé par décision impériale à occuper la chaire épiscopale de Milan, laissée vacante par l'éloignement de son titulaire catholique Denys, exilé un peu avant Hilaire, au lendemain du concile de Milan, dès 355¹. Cet oriental avait fait ses preuves à Alexandrie, après la déposition d'Athanase, dans le presbytère de son compatriote l'évêque arien Grégoire de Cappadoce, appelé à se substituer à l'exilé. L'importance quasi stratégique de la mission qui lui était confiée, dans le cadre de l'implantation d'une hiérarchie arienne en Occident, apparaît mieux si l'on considère la position de Milan, capitale impériale, entre l'Illyricum et le sud de

1. Sur le personnage d'Auxence, cf. J. ZEILLER dans le *DHGE*, t. 5, 1931, c. 935-936. Sulpice évoque dans sa *Chronique* sa nomination au siège de Milan, en 2, 39, 6 : « Dionysius, quia non esset assensus, urbe pellitur, statimque eius in locum Auxentius episcopus subrogatur. » M. Pellegrino le caractérise (dans son éd. de la *Vita Ambrosii*, 6, p. 57, note) comme « un aventurier cappadocien, appuyé par l'armée, où les Goths ariens étaient nombreux ». Cette notation suggère que l'hostilité de Martin aux ariens remonte peut-être, plus haut que sa « conversion » et son premier séjour à Poitiers, à l'époque même de ses années de service.

la Gaule, entre Valens, Ursace et Germinius d'une part, Saturnin et Paterne d'autre part. Et l'on comprend mieux ainsi la logique historique et géographique de la décision prise par Martin (ou, nous l'avons aussi supposé, par Hilaire pour Martin). Sulpice suggère d'ailleurs tout cela en exprimant par un groupe de substantifs, d'une abondance et d'une solennité cicéroniennes, le rôle de premier plan que jouait Auxence dans l'arianisme occidental¹. Son acharnement contre Martin, comme celui des Ariens d'Illyricum, ne s'explique que si l'on suppose une participation très active de l'« ermite » à la résistance active des catholiques milanais devant les prétentions de la communauté arienne. La violence des affrontements qui devaient encore marquer la fin de cette rivalité en 386 montre assez qu'en matière d'épreuves de force, le clergé arien de Milan ne le cédait en rien à celui de l'Illyricum². Sulpice distingue trois phases ou, mieux, trois aspects de plus en plus précis de cette action. Malgré les résonances judiciaires possibles du vocabulaire, encore très classique, de cette description, il semble que Sulpice ait voulu insister plutôt ici (à la différence des événements d'Illyricum) sur le caractère tumultueux et désordonné des incidents qui entraînèrent

1. « Auctor et princeps » ne se retrouve en effet que dans *Cic. p. red. in sen.* 24 : « erga duces ipsos et principes atque auctores salutis meae gratus ». La valeur d'« auctor » au sens de fondateur d'une hérésie est courante en latin chrétien, cf. p. ex. *HIER. epist.* 100, 11 (fin) : « quorum (Origenistarum) auctor Origenes », ou *TERT. nat.* 1, 4, 1 : « sectam puniri nomine sui auctoris » ; mais il a ici la valeur de fauteur et soutien de l'hérésie, comme dans *chron.* 2, 42, 5 (déposition à Séleucie d'évêques orientaux ariens) : « reperti ... prauae haeresis auctores ». A ce sens, « princeps » ajoute une nuance d'initiative et de rôle « principal » ; parallèle caractéristique avec l'emploi de *chron.* 2, 36, 7 : « Vrsatius et Valens, principes Arrianorum ». L'ensemble apparaît comme une justification indirecte de l'installation de Martin à Milan.

2. Sur les événements de 386, outre P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, p. 140, et la bibliographie donnée *ib.*, n. 1, groupement des principales références dans E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, trad. fr. par J. R. PALANQUE, t. 2, Paris, 1959, p. 527, note 76.

le départ de Martin : persécution systématique et violente, affronts publics, expulsion de la ville par une sorte de « conduite de Grenoble »¹.

6, 5. Sulpice drapait dans une dignité toute antique la retraite volontaire de Martin dans la solitude d'une île. Il se sert à cette fin de l'expression par laquelle orateurs et historiens classiques désignaient la résolution d'un homme d'État de « céder aux circonstances² ». En dépit de l'incertitude du récit de la persécution arienne à Milan, il convient de se demander, avec Jullian, si Sulpice n'a pas ici déguisé en une libre décision une pure et simple sentence de relégation. Sulpice lui-même ne raconte-t-il pas comment certains priscillianistes furent en 386, à l'issue du procès fait à Trèves aux principaux membres de la secte, relégués

1. Les deux mots « grauissime insectari » sont respectivement susceptibles de nuances judiciaires (en particulier l'adverbe, dont le *TLL* dit : « accedit uerbis quae ad ius dicendum uel ad imperium exercendum pertinent »). En ce sens, l'expression laisse deviner derrière l'attitude d'Auxence les instructions officielles de Constance. La *Chronique* utilise le verbe pour une situation inverse en 2, 47, 3 : « cum ... insectari palam haereticos coepisset » ; mais Sulpice semble en user avec un sens assez général, cp. *ib.* 1, 35, 1 : « quia bonos semper mali insectantur. » Le reste du vocabulaire est noble et classique, cp. « adfectum iniuriis » avec la déclaration d'une héroïne d'Ennius dans *RHET. Her.* 2, 24, 38 : « Iniuria abs te afficior indigna ... » ; et l'usage classique d'« exturbare » pour désigner une mesure officielle d'expulsion, par *Cic. Verr.* 2, 2, 19, 46 et *Mur.* 22, 45 ou *Sest.* 30, 65.

2. « Cedendum tempori » évoque en effet directement l'expression cicéronienne, p. ex. *Cic. Sest.* 30, 64 : « cesseram ... si commoueri omnia uidebantur, tempori », ou *Mil.* 1, 2 : « Quae si opposita Miloni putarem, cederem tempori, iudices. » Le verbe « secessit », dans ce contexte, prend des résonances suétoniennes : celles d'une « retraite » loin des affaires publiques, dans la solitude d'une île en particulier, cf. *SVET. Caes.* 4, 1 : « Rhodum secedere statuit », ou *QVINT. inst.* 3, 1, 17 : « cum in eam insulam secessisset ». Mais le mot a aussi sous la plume de Sulpice des résonances techniquement monastiques : c'est le terme par lequel les deux traductions de la *Vita Antonii* expriment l'« anachorèse », cf. L. Th. A. LORÉ, *Spiritual Terminology*, p. 59-60. — Sur la leçon « tempori ratus », cf. note critique, t. 1, p. 227.

« au delà de la Bretagne, dans la petite île de Sylinancis¹ ». On pourrait faire valoir, en faveur de cette hypothèse, le fait qu'il a été accompagné dans son exil par un prêtre dont Sulpice vante les mérites sans le nommer : peut-être le membre le plus influent du presbytérium de Denys de Milan, devenu par l'exil de son évêque le chef de la communauté catholique milanaise et, comme tel, relégué en même temps que Martin ? Mais on peut penser aussi à une tentative de « réclusion » à deux, analogue à celle de Marcelline, la sœur d'Ambroise, quelques années auparavant. Consacrée vierge en 353, elle continua à habiter avec une autre vierge dans la maison de sa mère, avant de se retirer à la campagne, hors de Rome². On pourrait faire également état de leur vie misérable, du fait que Martin quitte son île peu après qu'ait été rapportée la mesure d'exil prise à l'encontre d'Hilaire, enfin de l'emploi allusif d'une expression classique de couleur politique pour désigner le départ de Martin. Cette expression même n'est pas inconciliable avec le fait que Martin ait en réalité obtempéré à ce que nous appellerions une assignation à séjour.

Qu'elle ait été faite de gré ou de force, cette expérience anachorétique de Martin dans la petite île inhabitée de Gallinara, — située près de la côte ligure face à Albenga, à 50 milles environ au sud-ouest de Gênes³ — est la première

1. Conjecture de C. JULLIAN, dans *REA*, t. 12, 1910, p. 274, n. 6. Priscillianistes relégués dans des îles, *chron.* 2, 51, 4 : « Tiberianus ademptis bonis in Sylinancim insulam datus » ; Jullian cite aussi *AMM.* 22, 3, 6 et 28, 1, 23.

2. PAVL. MED. *Vita Ambrosii* 4 ; AMBR. *uirg.* 3, 7, 37 ; et le commentaire de R. LORENTZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums...*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, p. 6, qui voit là à la fois une continuité avec l'institution occidentale antérieure et la possibilité d'influences orientales récentes.

3. Sozomène, *hist. eccl.* 3, 14, 40, cite cette petite île, mais simplement pour y situer les mêmes faits et noter qu'elle est inhabitée. Varron *rust.* 3, 9, 17 et Columelle 8, 2, 2 sont seuls à l'évoquer, pour noter

tentative d'éremitisme insulaire dont nous ayons connaissance en Occident. Elle se place ainsi, entre 358 et 360, seize années environ avant que Bonose, l'ami de Jérôme, tente, de son plein gré, une expérience analogue dans une île de l'Adriatique. Il s'écoulera bien plus longtemps encore avant que des communautés monastiques ne s'établissent dans des îles de cette Méditerranée occidentale : aux îles de Lérins et d'Hyères. Mais c'est le long de cette même côte, de l'autre côté du même golfe de Gênes, que, soixante ans plus tard, Rutilius Namatianus devait déplorer de manière sarcastique la retraite ascétique d'un ami dans la petite île d'Urgo¹.

C'est bien pour avoir voulu imiter les solitaires d'Égypte jusque dans les étrangetés de leur ascèse alimentaire que Martin a failli périr empoisonné dans l'île de Gallinara. Au premier livre des *Dialogues*, Postumianus rapportera en effet exactement dans les mêmes termes que les anachorètes égyptiens « vivent de racines » ; il racontera aussi qu'au début de son apprentissage végétarien, un anachorète du désert de Syène s'empoisonna gravement

sa faune de poules sauvages (c'est donc bien volontairement que les deux Robinsons du Seigneur se sont faits végétariens ?). Sur cette île, sur des traces d'ermitages dans d'autres îles de la même côte, sur les origines chrétiennes dans cette région, précieux renseignements rassemblés par Dom Penco dans *l'art. cil. (sup., p. 593, n. 1, s. l.)*.

1. Sur Bonose, *HIER. epist.* 3, 4, dont la description romantique (« insulam pelago circumsonante nauifragam, cui asperae cautes et nuda saxa et solitudo terrori est ») permet d'apprécier par contraste l'indifférence de Sulpice aux possibilités littéraires qui lui offrait la retraite insulaire de Martin. Rutilius peint en des termes scandalisés la vocation d'ermite de son jeune ami dans l'île de « Gorgon », *red.* 519 : « Noster enim nuper iuuenis ... impulsus furiis homines terrasque reliquit, et turpem latebram credulus exul agit » (comm. dans I. LANA, *Rutilio Namaziano*, Torino, 1961, p. 150 s. ; et p. 220 éd. Castorina, Firenze, 1967). Les derniers mots montrent que, pour un homme du début du ve siècle, la retraite dans une petite île était encore synonyme d'exil : sur l'« insularis relegatio », cf. PAVL. *rec. sent.* 5, 4, 11 ; et *AMM.* 14, 5, 3 (année 353-354) : « insulae solitudine damnabatur. »

avec des plantes vénéneuses, mais qu'un bouquetin sauvage vint lui enseigner la manière de discerner les plantes comestibles¹. L'histoire de Martin est beaucoup moins fantastique. Mais il est difficile de déterminer si l'imitation des traditions égyptiennes, dans cet épisode, doit être placée au niveau de Martin anachorète, essayant effectivement de « vivre à l'égyptienne » ; ou bien, d'une manière livresque, au niveau de la composition de la *Vita* et d'une pure invention romanesque, destinée à rehausser le prestige de « l'Antoine de l'Occident ». Comme le plus souvent chez Sulpice, il faut dépasser cette alternative. Martin a probablement vécu cette petite aventure avec l'imprudence d'un enthousiaste : il ne s'est pas empoisonné pour le plaisir de revivre une anecdote du désert. Mais Sulpice n'a peut-être pas été sans songer aux récits qu'il ferait raconter par Postumianus, lorsque sa biographie l'amena à retracer cet épisode.

L'anecdote de Gallinara est, dans sa brièveté, moins romanesque, plus précise, mais aussi, chose curieuse, plus pieuse que celle du désert d'Égypte. Sulpice désigne avec précision cette hellébore que les anciens connaissaient bien pour ses vertus médicales, et comme remède populaire contre la folie².

1. *Dial.* 1, 15, 2 : « quos anachoretas uocant ... uiuunt herbarum radicibus » ; et 1, 16, 1 : « cum primum se ad eremum contulisset, herbarum radicibus ... uicturus » : textes exactement parallèles à notre « hic aliquamdiu radicibus uixit herbarum », où l'adverbe laisse entendre que cette expérience malheureuse fut ensuite raisonnablement abandonnée ? L'histoire du bouquetin herboriste, racontée ensuite dans *dial.* 1, 16, est moins extravagante qu'il n'y paraît d'abord : l'ermite a pu observer quelles plantes broutaient les bêtes du désert, et broder ensuite sa légende conformément au folklore ascétique qui montre l'homme revenu à l'état d'innocence et fraternisant avec les bêtes sauvages.

2. Cf. Ilona OPELT, article *Elleborus*, dans *RAC*, t. 4, 1959, c. 1186-1190, qui se contente, à la fin de son travail, de faire allusion à notre texte dans un paragraphe sur « L'hellébore dans la légende martienne », mais sans poser aucun problème ni donner aucune exégèse.

6, 6. Sans s'égarer dans une description grandiloquente, comme il le fera pour l'anachorète égyptien, Sulpice se borne ici à donner une vision dramatique et toute intérieure de la lutte de Martin contre les effets du poison. Il en montre l'attaque foudroyante en des termes fort classiques, puisque la même alliance de mots se lit à deux reprises dans les déclamations du Pseudo-Quintilien, mais aussi dans un récit d'Aulu-Gelle sur l'empoisonnement de Régulus par les Carthaginois¹. Même objectivité médicale dans la peinture de la disparition instantanée de la douleur, quand Martin parvient par la prière à vaincre la violence du poison². Alors que l'anachorète égyptien empoisonné avait simplement supporté ses souffrances jusqu'à la fin de la crise, Martin prend devant cet ennemi inattendu la même attitude de combattant spirituel que devant l'hérésie. La tradition chrétienne, et plus particulièrement monastique, n'a pas été d'ailleurs sans comparer cette

1. Ps. QVINT. *decl.* 13, 6 : « uenenum ineuitabilem pestem occulta fraude grassantem », et 14, 6 : « ex mortiferis (uenenis) mitiora sunt quae statim tota uelocitate grassantur » ; et GELL. 7, 4, 1 : « post autem grassante sensim ueneno ... » Sulpice emploie le même verbe avec une valeur figurée pour montrer la progression sournoise et fatale de la vanité dans une âme, *dial.* 1, 20, 5 : « quod malum ille ubi primum potuit in se sentire grassari ... »

2. Cf. p. ex. CAEL. AVR. *acut.* 3, 5, 50 : « corporis ... fugabitur torpor » ; ou aussi THEOD. PRISC. *eup. faen.* 29 et SER. SAMM. 151. Mais une représentation animiste de la maladie se cache bien sous cet emploi figuré. Elle reprend consistance dans la *Vita Martini*, dans la mesure où Sulpice ne semble établir qu'une différence de degré entre maladie et possession : cp. les emplois de 18, 5 et 19, 1, où sont ainsi « chassées » les « maladies » et la « fièvre ». — Des trois leçons pour « repulit », il faut préférer celle-ci, en rapprochant *dial.* 1, 20, 5 : « quod malum ubi primum potuit in se sentire grassari, ... repelli penitus ... non potuit », comme une leçon correspondant donc à un usage de l'auteur, et moins facile que l'alliance de mots cicéronienne (p. ex. *Catil.* 3, 7, 16 : « his depulsis urbis periculis ») « periculum repulit ». La leçon « repulit », mal appuyée par la tradition ms., n'est pas en cause, car « pello » n'est utilisé par Sulpice que dans la *Chronique*, et jamais avec cette valeur figurée.

dernière à un poison¹. L'éclairage de la scène est donc bien distinct de celui du récit de Postumianus. Comme l'annonçait le titre encore ambigu d'« homme de grandes vertus », décerné par Sulpice au compagnon de solitude de Martin, c'est déjà des vertus thaumaturgiques de l'homme de Dieu qu'il s'agit ici. C'est pourquoi ce premier triomphe de Martin sur la mort fait jeu, en quelque sorte, avec la résurrection du moine de Ligugé qui sera contée au chapitre suivant. L'un et l'autre se trouvent illustrer, et selon l'ordre même des versets évangéliques, les dernières paroles du Christ à ses disciples dans l'Évangile de Marc : « Et voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : par mon Nom ils chasseront les démons, ils parleront en langues, ils prendront des serpents dans leurs mains et, s'ils boivent quelque poison mortel, ils n'en éprouveront aucun mal ; ils imposeront les mains aux malades et ceux-ci seront guéris². » Les lecteurs les plus anciens de la *Vita Martini* avaient déjà fait le rapprochement, puisque Fortunat, dans sa *Vie d'Hilaire*, devait compléter la tradition en montrant la puissance de Martin s'affirmer, dès son débarquement, sur les serpents de l'île³.

1. Cf. p. ex. VINCENT. LER. *common.* 4 ; AVG. *anim.* 4, 11, 16 ; ou encore ISID. *sent.* 3, 13, 11 : « Haeretici enim haustum letiferi suci hominibus persuadendo propinant. » Dans le contexte de l'affaire arienne, l'épisode de Gallinara évoque ainsi certaines résonances ; mais c'est aussi un acte de cette lutte contre toutes les formes d'un Mal qui est une personne et porte un nom : le second panneau de ce « triptyque du voyage » répond bien au premier. On remarque la « métaphore militaire », filée par les mots « uim — grassantis — periculum — repulit — fugatus » ; la prière elle-même est l'arme défensive qui a procuré la dérouté de la douleur.

2. Marc. 16, 17-18. Dans son commentaire *ad loc.*, le P. Lagrange rapproche le texte de Papias (rapporté par Evs. *hist. eccl.* 3, 39, 9) sur Julien Barsabas supportant sans dommage, « par la grâce du Seigneur », de boire un poison violent, et celui des *Acta Iohannis*, 9-10, prêtant le même exploit à l'apôtre.

3. VEN. FORT. *uita Hil.* 10, 35, PL, t. 88, c. 445 A. Les serpents s'en-

6, 7. Le retour d'exil d'Hilaire va précipiter l'affirmation de cette vocation anachorétique. Faut-il considérer que la chronologie est approximative ou que l'incident de Gallinara s'est précisément produit à la fin de la « relégation » de Martin ? Il semble plus prudent de ne pas répondre, tant la distribution des épisodes de ce « voyage » demeure incertaine, entre la fin de 356 et ce printemps de 360 où Hilaire est autorisé à rentrer en Occident. Mais il faut à Sulpice bien de l'optimisme rétrospectif — ou beaucoup d'humour — pour assurer que « le repentir » a décidé Constance à rapporter sa sentence. Sulpice lui-même nous apprend dans sa *Chronique* que, si Constance s'est repenti d'une chose, c'est d'avoir commis la faute de faire venir d'Occident « ce semeur de discorde et ce perturbateur de l'Orient » (*sic*). Hilaire ne fut donc pas rendu à la liberté de la manière que suggère notre texte, mais il reçut en fait « l'ordre de revenir dans les Gaules sans que la sentence d'exil fût rapportée », selon les propres termes de Sulpice¹. Il changeait ainsi de résidence surveillée et se trouvait assigné à séjour dans son propre évêché. C'était un franc succès pour les orthodoxes. Mais le biographe de Martin abandonne l'exactitude de l'historien de la *Chronique* pour auréoler ce retour d'une sorte de conversion de l'empereur et d'une annulation de la sentence d'exil.

furent, et Martin, plantant son bâton, leur assigne une limite qu'ils ne dépassent plus.

1. Cp. ici : « regis paenitentia potestatem indultam fuisse redeundi », avec le récit de SVLP. *chron.* 2, 45, 4 : « quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis redire ad Gallias iubetur, absque exilii indulgentia. » Il est curieux que l'on retrouve, à deux reprises, la même alliance de mots et une alliance analogue dans l'œuvre d'Hilaire de Poitiers. Cf. HIL. *in Matth.* 10, 23 : « Tria in homine ... et corpus et animam et uoluntatem. Nam ut corpori anima data est, ita et potestas utriusque utendi se ut uellet indulta est » ; et c. *Const.* 2 : « indulta ceteris consortibus eorum respiscendi facultate ».

En fait, l'intraitable Constance n'est pas venu à résipiscence aussi humblement qu'un roi biblique devant les objurgations d'un prophète¹.

Fortunat nous montre Hilaire, à son retour en Occident, passant en vue de Gallinara pour rentrer dans sa patrie gauloise. Jullian a remarqué à ce propos que, selon les *Instructions nautiques*, le chenal de Gallinara est encore considéré comme un bon abri contre les vents du large². Si le renseignement de Fortunat est sujet à caution, il suggère en tout cas comment Martin a pu apprendre le retour d'Hilaire : qu'il s'agisse d'une nouvelle colportée par la rumeur publique, ou qu'Hilaire ait expressément envoyé un message à Martin. La hâte avec laquelle Martin s'empresse de venir au devant d'Hilaire est un signe d'affection, mais peut-être aussi d'obéissance, ou d'ardeur à reprendre activement la lutte contre l'arianisme. Martin aurait-il été appelé à Rome pour appuyer Hilaire dans un débat orageux avec Libère, rendu à son siège épiscopal romain dès 358, après avoir consenti à signer un formulaire

1. Le groupe « regis paenitentia » évoque en effet le schéma du roi pécheur obéissant au prophète : première apparition de cette typologie prophétique, sur laquelle, dans la *Vita*, cf. notre *Typologie prophétique*. Cp. en effet, avec le retour du même mot « paenitentia », *chron.* 1, 33, 4 (pénitence de Saül invectivé par Samuel) ; 1, 44, 2 (pénitence d'Achab invectivé par Élie) ; 2, 5, 5 (pénitence de Nabuchodonosor).

2. C. JULLIAN, dans *REA*, t. 12, 1910, p. 275, n. 1. Rutilius Namatianus ne nous est malheureusement ici d'aucun secours, puisque l'on sait que le second et dernier chant de son poème nous laisse en rade devant Luna, sans que l'on sache s'il a continué par voie de terre pour des raisons de date ou des motifs de sécurité. A ne considérer que ces derniers, et surtout le fait qu'Hilaire devait suivre un itinéraire fixé par les autorités civiles (cf. *sup.*, p. 605, n. 1 : « redire iubetur ... »), on est amené à conjecturer que Constance ne souhaitait pas le voir mettre le pied en Cisalpine ou en Ligurie. Il est donc vraisemblable que la manière la plus discrète et la plus expéditive de le renvoyer au fond de son Poitou était de le faire voyager sur un transport officiel d'Ostie à Narbonne, par les routes traditionnelles du cabotage.

de foi arien ? Ou a-t-il voulu entrer en contact direct avec le plus vivant des centres de rayonnement du monachisme naissant en Occident¹ ? De toute manière, ce départ de Martin pour Rome semble bien opposer une objection majeure à l'idée d'une relégation officielle de Martin à Gallinara ; surtout si l'on tient compte du fait que le retour d'Hilaire en Occident s'est fait sur ordre, et non en vertu d'une mesure de clémence, a fortiori d'une mesure d'amnistie générale envers tous les catholiques exilés ou relégués.

3. Martin en Poitou : fondation de Ligugé et double résurrection

7. Le retour de Martin auprès d'Hilaire marque le vrai début de sa carrière monastique et thaumaturgique, après ces rudes années de noviciat au cours desquelles les vicissitudes de sa lutte contre l'arianisme lui ont donné, tour à tour et sous des formes extrêmes, l'expérience de la vie contemplative de l'anachorète et celle de la vie active et dangereuse de l'apôtre. C'est alors que, sous la tutelle d'Hilaire, se place sa fondation d'un ascète, à un emplacement qui ne peut être raisonnablement que celui du futur monastère de Ligugé. C'est aussi le moment où il va opérer ses premières résurrections : celles d'un frère de la communauté de Ligugé, puis d'un jeune esclave suicidé.

Le dessein de Sulpice, en ces deux chapitres, s'éclaire, comme l'a vu justement Babut, par la conclusion du premier

1. Mélanie l'Ancienne va quitter Rome pour l'Égypte un peu plus tard, en 372 : sur l'importance de Rome à ce moment, aux origines du monachisme occidental, cf. R. LORENTZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums...*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, p. 7-8.

récit ; Martin fut bien dès lors un saint puissant en œuvres et un digne successeur des apôtres : *vere apostolicus*¹. Ce dessein explique le choix un peu surprenant des faits et leur présentation en ces deux chapitres. A peu près rien ne nous y est dit de tout ce qu'Hilaire a pu apporter alors à Martin, durant les six années que l'évêque de Poitiers vécut encore après son retour d'exil. Rien non plus de sa vie quotidienne ni de ses relations avec le presbytérium de Poitiers. Rien de sa formation intellectuelle, de ses lectures, de son ordination, — qu'il faut peut-être supposer lorsque Sulpice nous fait assister ensuite à son élévation à l'épiscopat². En revanche, deux petites scènes de genre sont minutieusement ouvrées par l'écrivain : deux épisodes de résurrection dans lesquels s'affirme toute l'autorité d'un homme de Dieu, digne successeur des prophètes et des apôtres, mais aussi des moines thaumaturges de l'Orient, les Antoine et les Hilarion.

7, 1. Ce brusque changement de parti littéraire se marque dès la courte phrase de prologue. Sulpice y esquisse le retour de Martin sans aucune allusion à toute l'activité déployée par Hilaire, dès cette année 360, dans la liquidation de l'arianisme gallo-romain. Non qu'il l'ignore, puisque sa *Chronique* est sur ce point l'une de nos sources

1. Babut est généralement un excellent observateur des faits et des textes, mais un interprète partial dont il convient de rectifier les déductions. Ici, s'il a bien vu l'importance de cette formule, il l'a abusivement restreinte à une signification purement thaumaturgique : cf. son chapitre 6 sur « Saint Martin évêque et missionnaire », et la critique (*inf.*, p. 632 et n. 2) de ses conclusions.

2. Mais il est vrai que l'élection inopinée du préfet d'Émilie-Ligurie à l'évêché de Milan en 374 laisse ouverte a fortiori la possibilité d'une élection analogue pour Martin, déjà exorciste et ascète renommé. Le silence de Sulpice sur d'autres intermédiaires pourrait d'ailleurs procéder d'un désir d'assimilation de Martin à Ambroise qui n'est pas à exclure.

les plus importantes¹. Mais elle ne concerne plus directement Martin, qui va réaliser près de Poitiers une troisième et décisive expérience de vie ascétique. Le détachement de la grande histoire se marque dès ce début par une abstraction résolue en matière de géographie et de chronologie. Ni dates ni lieux précis, mais un enchaînement d'événements personnels : nouvelles phases dans les relations entre Hilaire et Martin. La ville de Poitiers elle-même n'est plus nommée comme elle l'avait été au début du ch. 5, mais selon un usage contemporain dont Ammien Marcellin est un bon témoin². Les deux propositions qui situent Martin face à Hilaire sont elles-mêmes d'une incertitude qui invite à l'interprétation symbolique et spirituelle des faits extérieurs. Martin ne suit pas seulement de près Hilaire sur le chemin de son retour de Rome à Poitiers. Il « se met à sa suite », comme le brigand converti l'avait fait pour Martin, et avec les mêmes résonances évangéliques³. La comparaison des deux chapitres attire l'attention sur l'expressivité presque pléonastique conférée ici à l'expression par le nom complément *uestigiis*. Elle suggère l'étroit attachement d'un disciple fervent. Elle laisse entendre, tout autant que la scène des adieux avant le départ de Martin trois ans et demi plus tôt, une vénération passionnée, que la séparation et l'intransigeance sans défaillance d'Hilaire envers les ariens ont sans doute encore accrue.

L'affection du maître est à la mesure de celle du disciple :

1. *Sulp. chron.* 2, 45, 5-fin.

2. Cf. *AMM.* 15, 11, 11 et 16, 12, 58 et les notes de l'éd. Budé. — Sur les leçons « Pictaous » et « persecutus », cf. notes critiques, t. 1, p. 227.

3. Rapprocher ici : « eum est uestigiis persecutus », de 5, 6 : « latro credit prosecutusque Martinum » ; voisin de notre texte est le récit qu'Ambroise fait de la vocation de Lévi, *in Luc.* 5, 16 : « toto post Dominum uestigio mentis incedit. » Résonances évangéliques : cf. *sup.*, p. 568, n. 3, à *Vita* 5, 6.

accueil du cœur et de l'âme¹. C'est dans la brève notation consacrée à cet « accueil » qu'il faut sous-entendre la formation intellectuelle et spirituelle donnée à nouveau par Hilaire à Martin. Dans la même phrase — en relation significativement temporelle et causale avec l'accueil d'Hilaire —, Sulpice expose la fondation par Martin de son premier ascète en Gaule. La chose n'a donc pas été immédiate, et elle s'est faite avec le consentement, mieux, sous la tutelle et sur les conseils d'Hilaire. Cette fondation, peut-être d'abord érémitique, puis rapidement devenue cénobitique, a très vraisemblablement été installée à l'emplacement de l'actuel monastère de Ligugé, sur la rive gauche du Clain, à 8 km au sud de Poitiers. On sait la difficulté d'acquiescer à ce sujet une certitude, par delà les traditions médiévales : c'est seulement au vi^e siècle que l'existence de Ligugé est attestée par les textes de la *Vie d'Hilaire* de Fortunat et du traité de Grégoire de Tours *Sur les vertus de S. Martin*². Mais s'il est possible que les invasions du v^e siècle aient interrompu la vie de ce premier monastère d'Occident, les fouilles menées depuis quelques années à Ligugé, sans nous donner de certitude absolument explicite, ont néanmoins apporté de nouveaux indices de vraisemblance à cette identification³.

1. Pour l'alliance de mots du groupe verbal, le *TLL* rapproche seulement de notre texte HEGES. 1, 8, 27 : « aduenientes gratissime... hospitio recepit. » — Sur la leçon « exceptus », cf. note critique, t. 1, p. 228.

2. Examen du dossier des témoignages les plus anciens au début du livre de Dom Pierre de MONSABERT, *Le monastère de Ligugé, étude historique*, Abbaye Saint-Martin de Ligugé, 1929 : au vi^e s., cf. GREG. TVR. *De uirtutibus sancti Martini* 4, 30 et VEN. FORT. *Vita sancti Hilarii* 12, 41 ; au vii^e s., cf. prologue du *Liber scintillarum* de Defensor de Ligugé. Sur l'abbaye actuelle (avec de bonnes photographies de l'essentiel des récentes découvertes archéologiques), cf. la plaquette éditée pour le grand public par Dom G. LEMAITRE, Dom G. MARIE, Dom. H. M. ROCHAIS, *L'abbaye de Ligugé*, Ligugé, 1960.

3. Travaux menés à bien et publiés par Dom Jean COQUET : on en

Comme dans le cas de l'établissement de Milan, la critique s'accorde actuellement à donner à ces débuts le caractère d'une tentative proprement anachorétique : Sulpice a d'ailleurs pris soin de le préciser par un *sibi* comme dans le cas de Milan¹. Mais la comparaison des deux phrases n'attire pas moins l'attention sur le verbe choisi cette fois : il est prégnant de toutes les intentions qui ont présidé à cette fondation. C'est en effet le verbe dont use la *Vulgate* dans les versets de l'Écriture où Dieu « établit » son peuple en un endroit qu'il lui a choisi — qu'il s'agisse des « verts pâturages » du Psalmiste, ou, plus clairement, de la Terre Promise. A travers ces harmoniques, c'est le dessein spirituel de la quête de Dieu dans la solitude que Martin poursuit donc d'abord, conformément à l'idéal anachorétique venu d'Orient². Ligugé est l'aboutissement de l'itinéraire intérieur qui est d'abord passé par Milan et Gallinara. Mais on n'oubliera pas les vieilles harmoniques romaines, politiques et militaires, de ce même verbe

trouvera le résumé et la bibliographie de 1954 à 1961 dans son opuscule sur *L'intérêt des fouilles de Ligugé*, Société des amis du vieux Ligugé, 1960 ; Dom Coquet pense pouvoir dater entre 430 et 460 l'inscription « Ariomeres seruos domni Martini ora pro me » ; il croit pouvoir identifier comme un « martyrium » martinien de haute époque un monument à exèdre construit sur des traces d'habitat du iv^e siècle. La quasi-totalité des mémoires de Dom Coquet ont paru dans la *Revue Mabillon* (de 1954 à 1961 inclus).

1. Avec Jullian et Delehaye s'accorde sur ce point J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium...*, Noviomagi, 1959, p. 114 s. Noter ici le relief de *sibi*, amené par les disjonctions entrelacées du groupe verbal (« *sibi monasterium conlocauit* ») et du complément de lieu (« *haud longe ab oppido* »). Ce réfléchi, ainsi souligné, rend peu probable l'hypothèse selon laquelle, dès l'origine, Martin n'aurait pas été seul à Ligugé.

2. Noter le parallélisme strict entre cette fondation (« *sibi monasterium conlocauit* ») et celle de Milan (6, 4 : « *sibi monasterium statuit* »). Il fait ressortir l'expressivité de « *conlocauit* », cf. *VVLG. I reg. 12, 8* : « *Dominus de Aegypto collocauit eos in loco hoc* » ; et *psalm. 22, 2* : « *in loco pascuae ibi me collocauit.* »

collocare: installation de colons ou mise en position de troupes en un lieu donné¹. Ces harmoniques plus anciennes correspondent ici à un double idéal apostolique : « coloniser » spirituellement des campagnes dans lesquelles règne encore le paganisme, lutter en « miles Christi » contre l'erreur et le mal sous toutes leurs formes, mais d'une manière plus concrète, plus sociale en quelque sorte, que ne le faisaient la plupart des solitaires d'Égypte². Tout le programme de l'action ultérieure de Martin est ainsi implicitement donné dans ce premier geste. Mais ce n'est pas non plus sans y attacher une signification spirituelle précise que Sulpice, sans nommer Ligugé, a tenu à marquer son éloignement relatif de la ville de Poitiers. C'était affirmer les liens étroits que la fondation et le fondateur entendaient conserver avec l'évêché de Poitiers. Mais aussi, peut-être, montrer comment Martin, avec l'aide d'Hilaire, avait trouvé là une solution moyenne entre les expériences de Milan et de Gallinara : la première trop proche de la cité et trop mêlée aux agitations mondaines — fussent-elles d'ordre religieux — ; la seconde, au contraire, trop « isolée » et livrée aux fantaisies dangereuses d'une solitude trop absolue. En revanche,

1. Suétone utilise le verbe pour évoquer l'installation, sur des terres, de colonies de vétérans et de « dediticii » : cf. *Aug.* 13, 4 et *Tib.* 9, 3 ; on lit dans une *LEX agr.* 24 (*CIL*, t. 1, 2, 585) : « quo in agro loco III uir ... oppidum coloniamue ex lege plebeie scito constituit deduxitue conlocauitue. » On sait que le verbe peut signifier aussi l'acte de « mettre en position » des troupes au cours d'opérations militaires.

2. Mais il faut peut-être considérer, soit sur Martin soit d'abord sur Hilaire (chez qui elle se serait jointe à l'exemple de la retraite de Basile à Annisi ? Cf. notre *Typologie prophétique*, p. 93), l'influence directe de la première anachorèse d'Antoine, *Vita Antonii* 3, trad. ancienne : « Et primum quidem coepit et ipse manere in locis qui erant extra municipium », ou, trad. d'Évagre, 3 : « Et primo quidem incipiens etiam ipse, in locis paululum a uilla remotioribus manebat. »

la formule de Ligugé, celle d'un retrait sans isolement, réussira si bien que Martin la reprendra à Marmoutier non loin de Tours, et Germain à Auxerre dans sa fondation monastique au delà de l'Yonne.

Ne peut-on conjecturer dans cette fondation une double intervention d'Hilaire ? La structure même de la phrase, on l'a vu, nous y invite expressément. La formule de « solitude relative » qui lie le solitaire à la fois à la campagne et à la ville, et plante un témoignage de christianisme vécu et exigeant au cœur des campagnes à christianiser, n'est pas simplement conforme au style de vie des solitaires du delta du Nil qui formèrent Antoine au début de sa vocation. Elle répond aussi aux préoccupations pastorales de l'évêque de Poitiers, non moins qu'à son sens de la mesure et à son goût de l'action efficace. Dans la mesure où cette installation dans la campagne poitevine évoque la « remotior cellula » de Sulpice en son domaine de Primuliacum, on ne peut s'empêcher de penser aussi qu'Hilaire a pu fournir au projet de Martin son cadre matériel, en l'incitant à s'installer sur un domaine appartenant à sa propre famille : le nom même de Ligugé ne remonte-t-il pas, à travers un mot celtique romanisé, au nom propre d'un domaine gallo-romain¹ ?

Sulpice ne s'embarrasse pas d'un récit détaillé des origines et du développement de l'ascète. Dans sa hâte d'en venir au récit du miracle, mais aussi de styliser ces débuts à la mode d'Égypte, il s'est contredit lui-même. Car il a si bien simplifié les étapes de ce développement

1. La forme la plus ancienne, attestée à travers l'adjectif « Locotigiensis » dans *GREG. Tvr. Mart.* 4, 30, *MGH, SRM*, t. 1, p. 657, 2, semble avoir été « Locotigiacum ». D'Arbois de Jubainville (dans *CRAI*, 1890, p. 262) pensait à un domaine « Lucoteiacum », du nom de famille « Lucoteius » à partir de l'anthroponyme gaulois « Lucotos ». Peut-être faudrait-il penser plutôt à un « Lukotikos » (cf. la base gauloise du nom gallo-romain de Lutèce), d'où le nom gallo-romain « Lucoticus » ou « Lucoticius » et le domaine « Lucoticiacum ».

primitif qu'il nous montre le solitaire avec un seul disciple ; puis, sans transition, une communauté de « frères » autour du corps inanimé de ce premier disciple, décédé en l'absence de Martin. La contradiction ne saurait constituer un argument décisif contre l'authenticité de l'épisode ; elle montre seulement que Sulpice a sauté une étape essentielle : celle de la prolifération progressive des disciples autour de ce nouvel « abba ».

Car c'est bien à l'Égypte et aux méthodes de formation spirituelle des novices par les anciens du désert que Sulpice a voulu faire penser ici, — tout en soulignant doublement l'historicité des faits évoqués, — par la manière dont il désigne ce premier disciple. Tandis que l'indéfini *quidam* souligne que Sulpice connaît réellement l'identité de ce personnage, le titre de catéchumène ne saurait être pris qu'en son sens précis : on ne devient catéchumène que par l'imposition des mains à laquelle procède solennellement l'évêque¹. Là encore, on décèle donc l'intervention d'Hilaire. Dans un souci éducatif et prudentiel tout à la fois, il a suggéré à un catéchumène de Poitiers, en qui il reconnaissait des dispositions particulièrement exigeantes pour la vie parfaite, d'aller poursuivre et parfaire son catéchuménat dans la solitude, sous la direction de celui en qui il avait dès longtemps reconnu les qualités d'un spirituel². Ce catéchumène ne vient d'ailleurs pas recevoir seulement un enseignement, mais aussi et surtout une éducation ascétique. Les *disciplinae* auxquelles il désire se

1. Comme le montrent *Vita* 17, 4 : « catechumenus factus » ; et *dial.* 2, 4, 9 : « cunctos imposita uniuersis manu catechumenos fecit. »

2. Il est difficile de savoir si, dès ce moment, Martin avait été appelé aux ordres majeurs, ou s'il était encore exorciste. De toute manière, cette délégation des fonctions d'instruction catéchétique par Hilaire suppose une confiance exceptionnelle de l'évêque de Poitiers dans les dons spirituels et la solidité doctrinale de Martin. Cela inviterait à pencher plutôt pour la première hypothèse.

former sont sans doute, avec toute l'ampleur sémantique que le pluriel confère à ce mot, si complexe dès les origines du latin chrétien, les « sacras ecclesiae disciplinas » auxquelles fera allusion Brice en évoquant sa propre formation¹. C'est dire qu'elles n'excluent pas un contenu proprement catéchétique. Mais, dans le contexte ascétique et martinien de ce récit, il semble que l'on puisse mettre l'accent sur ce que Cassien allait bientôt appeler « anachoretica disciplina » : le style de vie ascétique².

Sur cette arrivée s'ouvre le premier acte d'un drame qui s'est sans doute déroulé plus tard, à un moment où la lauré de Ligugé devait compter d'autres cellules que celles de Martin et de son premier disciple. Mais tout est sacrifié ici à la rapidité dramatique du récit. En l'absence de Martin, il n'est que de mettre promptement les faits en place. Sulpice peint mieux ainsi la brutalité de la crise : atteinte de paludisme, dans cette vallée sans doute encore marécageuse — et précisément choisie par Martin pour y trouver une retraite sûre ? Le mal a saisi le catéchumène peu après son arrivée : maladie d'adaptation à un climat plus difficile à supporter que celui de l'acropole pictave.

1. SVLP. *dial.* 3, 15, 4 : « se asserens sanctorum, quippe qui a primis annis in monasterio inter sacras ecclesiae disciplinas ipso Martino educante creuisset. » C'est le seul autre exemple de l'emploi du pluriel sous la plume de Sulpice. Faudrait-il en déduire que ce premier disciple aurait été Brice ?

2. On sait que les sens d'éducation, doctrine, règle de vie sont bien attestés pour ce mot chez les écrivains chrétiens, et qu'il est déjà très difficile d'en discerner les sens dans les 319 emplois que Tertullien fait du mot ! Pourtant, le sens de « règle de vie » est déjà net chez Tertullien : cf. R. BRAUN, *Deus christianorum*, Paris, 1962, p. 424. Exemples de ce sens, au pluriel, du mot chez TERT. *adu. Marc.* 2, 17, 3 : « ueni ... ad inspectionem doctrinarum, disciplinarum, praeceptorum... » ; ou *pudic.* 6, 3 : « Operum iuga ..., non disciplinarum ». Sur le développement de cette valeur pratique dans la littérature ascétique, cf. CASSIAN. *conl.* 19, 3, 1-2 : « anachoreticam disciplinam quam me deseruisse miramini ».

Tout cela est cohérent. Mais cette mise en valeur de la datation relative des faits invite à interpréter d'une manière légèrement différente le « saut » de l'étape d'accroissement. Ou bien ce catéchumène n'a pas été le seul à rejoindre Martin dans les débuts de sa retraite, ou bien l'intervention des frères est une « rétrojection » d'un stade plus avancé du développement de l'ascète¹.

7, 2. L'absence de Martin est susceptible d'une double explication : il est en visite « ad limina » auprès d'Hilaire, plutôt qu'en voyage d'évangélisation des campagnes ; il n'a encore de responsabilités pastorales que très limitées, si elles ne le sont pas au catéchumène en question.

La recherche stylistique de dramatisation s'accroît avec le second acte : la mort du catéchumène et le retour de Martin. Le « corps privé de vie » est une périphrase poétique qui a ses lettres de noblesse chez Lucrèce et Virgile². De même, « humanis rebus excederet » (« il était décédé ») est une périphrase oratoire que l'on trouve à époque tardive chez un orateur sacré, chez un historien,

1. La datation est vague, mais semble se référer aux premiers temps de la fondation (« Quo tempore »). En outre, on peut supposer plus facilement une prétérition : le texte ne dit pas que ce disciple de l'anachorète ait été unique, comme le suggère avec moins d'imprécision l'anecdote précédente sur le départ de Martin à Gallinara (« comite quodam presbytero »). On pourrait aussi imaginer l'ermitage à l'exemple de celui que laissent entrevoir à Trèves les récits de Ponticianus, *Avv. conf.* 8, 6, 15 : « casam ubi habitabant quidam serui tui ». En l'occurrence, ce pourrait être la villa gallo-romaine dont les restes ont été identifiés par Dom Coquet, sous l'édifice semi-circulaire auquel il serait tenté de donner le titre de « martyrium » : cf. Dom J. COQUET, *Découvertes archéologiques à l'abbaye de Ligugé*, Abb. S^t-M. de Ligugé, s. d. (1954), p. 49 et pl. II.

2. L'usage temporel du participe « interpositus » est classique dans l'historiographie romaine : cf. p. ex. CAES. *Gall.* 4, 11, 4, ou SVET. *Claud.* 26, 8 ; mais c'est ici le seul emploi du mot chez Sulpice. « Examine corpus » est une périphrase poétique que l'on trouve tour à tour chez LVCR. 6, 705 et VERG. *Aen.* 6, 149 (avec la forme « exanimum »).

et jusque dans l'épigraphie et dans le style de la chancellerie impériale¹. Martin arrive au beau milieu d'une veillée funèbre. Le corps est exposé au centre de la pièce, et les « frères » de la communauté — le sens technique et monastique du mot ne fait pas de doute — sont en prière autour du défunt. Conforme aux traditions antiques, la manifestation bruyante de la douleur de Martin s'exprime dans une alliance de mots redondante qui semble un cliché ancien dans la topique de ce genre de scènes. A l'exemple de la sœur du moine dont Rufin conte l'histoire, et qui était morte avant de se convertir, Martin s'afflige moins ici de la disparition de son disciple que de sa mort sans baptême².

1. SALV. *eccl.* 3, 65 (avec « ex ») ; Ps. AVR. VICT. *epit.* 48, 19 en use pour rapporter la mort de Théodose ; on la retrouve en 326 dans un édit impérial recueilli dans COD. *Theod.* 9, 12, 2 ; en 438 dans une inscription chrétienne (2783 b Diehl). Le texte de la constitution de Constantin désigne avec emphase l'esclave mort sous les coups : « Si quando igitur serui plagarum correctione imminente fatali necessitate rebus humanis excedunt ... » Déjà, il y a une expressivité emphatique dans « languore correptus » ; Sulpice n'emploie ailleurs ce verbe que pour désigner la possession démoniaque, cf. *Vita* 17, 1 : « daemonio correptus » ; et *dial.* 1, 20, 8 : « correptus a daemone ».

2. Références profane et sacrée du cliché : cf. IVL. VAL. *Res gestae Alexandri* 2, 32 : « flens eiulansque iacenti homini circumfunditur (Alexander) » ; VITAE *patr.* 3 (trad. Ps. Rufin), 217 (situation très analogue : un moine pécheur vient de mourir avant de se convertir), *PL*, t. 73, c. 809 B et s. : « Tunc ille flens et eiulans nuntiauit senioribus omnia quae facta fuerant. » — « Frequentare » est propre pour exprimer l'idée de « célébrer en foule » une cérémonie funèbre : cf. p. ex. SEN. *Tro.* 1130 et TAC. *ann.* 3, 48, 1. — Grégoire de Tours s'est encore prosterné devant l'endroit, délimité par un chancel, où l'on disait qu'avait eu lieu le miracle, cf. *MGH, SRM*, t. 1, p. 657 : « Ergo desideratum ago expetens locum, prosternor ad cancellos anguli, in quo dicitur defuncti spiritum reduxisse » ; ce lieu saint était peut-être au centre de l'exèdre retrouvée par les fouilles de Dom Coquet, ou devant la porte de l'église paroissiale actuelle : cf. *sup.*, p. 610, n. 3 et p. 616, n. 1. Dans sa description, Sulpice semble s'être précisément souvenu de la veillée funèbre autour

7, 3. Le troisième acte concentre l'attention sur la technique opératoire de la résurrection par le thaumaturge. C'est d'une véritable visitation spirituelle que Martin reçoit son inspiration en cet instant. La rencontre avec l'alliance de mots *mente concipere*, au sens de « former un projet » où Sulpice vient de l'employer au précédent chapitre (6, 3), ne doit pas induire en erreur. Il s'agit bien ici de recevoir l'Esprit comme un prophète saisi par la « rouah Yahvé » ou un apôtre au jour de la Pentecôte : *concipere* est à comprendre comme un synonyme expressif d'« accipere », dans le sens de plénitude que souligne de son côté l'adjectif *lota*. Plutôt que de l'Écriture, du moins pour ce qui touche précisément au choix de ce verbe, Sulpice ne se serait-il pas souvenu de la transe prophétique de la pythie Phémonoé visitée par Apollon : « haesit et inuito *concepit* pectore numen¹ » ? De telles interférences ne lui sont pas étrangères. Elles donnent à son héros, jusque dans le plus

d'Antoine ramené à demi mort à son village, *Vita Antonii* 8 (nous soulignons) : « ingens ... multitudo ... *triste in medio positi* funeris reddebat officium. » — Sur la leçon « baptismo », cf. note critique, t. 1, p. 228.

1. Dans Lucain, *Pharsale*, 5, 163. Le mot a chez Augustin une valeur toujours chargée de nuances intellectuelles, même dans un texte comme *c. Faust.* 29, 4 : « Christum quem cordibus integris credendo conciperemus » ; au contraire, notre sens est proche de *DRAC. laud. Dei* 1, 227 : « concepta uirtute Dei » ; le sens de « concipere » est celui de « accipere » dans *VVLG.* (ou *VL*) *Ioh.* 20, 22 : « accipite Spiritum Sanctum ». Sulpice a pu se souvenir de *Pharsale*, 5, 163, comme Prudence s'est souvenu d'autres expressions du même passage pour peindre une crise de possession dans *perist.* 1, 100 s. : cf. notre étude *Sibylles et démons : la peinture de la possession démoniaque dans la poésie de Prudence*, dans *Mélanges Bayet*, Bruxelles, 1964, p. 196-213. Mais l'emprunt serait ici plus hardi, puisque le « numen » est la troisième personne de la Trinité chrétienne ; au contraire, il y avait une convenue théologique dans l'assimilation du dieu païen à un démon. On notera qu'aucun des 11 autres emplois du mot dans Sulpice n'a ce sens ni ne se trouve dans un contexte analogue : celui d'une effusion de l'Esprit.

secret de sa vie intérieure d'homme de Dieu, une grandeur à la fois antique et chrétienne. En faisant sortir tous les assistants, Martin conforme son attitude à celle de Jésus expulsant les joueurs de flûte et la foule avant de ressusciter la fille de Jaire¹. Mais, alors que Jésus gardait avec lui les parents de l'enfant et se contentait de la prendre par la main, Martin s'enferme seul avec le mort et se livre à un étrange rite de prosternement sur le corps inanimé.

C'est bien au delà du Nouveau Testament qu'il faut remonter pour trouver le modèle dont s'inspirent ici le soin avec lequel il tire le verrou derrière soi, et l'opération à laquelle il recourt. Tout cela est directement calqué sur les gestes par lesquels le prophète Élisée procède à la résurrection du fils de la Sunamite, dans le récit de ses miracles rapporté au quatrième *Livre des Rois*². Souvenir livresque et arétologie de Sulpice ? Nous ne pouvons plus nous contenter d'une solution aussi simplifiée. D'une part, on sait combien les prophètes thaumaturges Élie et Élisée étaient pour les anachorètes des modèles vénérés. La méditation et l'imitation de leurs vies sont directement venues à Martin avec les traditions ascétiques de l'Orient. D'autre part, le récit minutieux de Sulpice présente trop de différences de détail, croissantes à mesure que se déroule le récit, pour que l'on puisse en faire abusivement crédit à son ingéniosité d'adaptateur et de romancier.

Le « verrouillage des portes » doit être interprété comme

1. *Matth.* 9, 23 s.

2. *4 reg.* 4, 33 s. : « Il entra, ferma la porte sur eux et pria Yahvé. Puis il monta sur le lit, s'étendit sur l'enfant, mit sa bouche contre sa bouche, ses yeux contre ses yeux, ses mains contre ses mains, il se replia sur lui et la chair de l'enfant se réchauffa ... » Cf. notre *Typologie prophétique*, p. 84-95. « Exanimatus », encore poétique en langue classique (Lucrèce, Ovide), est devenu courant en prose impériale (Pline, Apulée, Tertullien). La « turricula » où avait eu lieu le miracle d'Élisée était encore au IV^e siècle un lieu de pèlerinage : cf. *HIER. epist.* 108, 8.

une alliance de mots emphatique. Sans doute, Sulpice emploie avec propriété la même expression *obseratis foribus* à propos de la résidence urbaine du comte Avitianus à Tours ; mais il ne recourt pas moins à ce substantif pompeux quand il s'agit de l'humble cabane d'un anachorète¹.

Alors qu'Élisée avait commencé par prier Yahvé avant de s'étendre sur l'enfant mort, Martin fait l'inverse, ou plutôt il prie sur le corps même. Il y a presque un jeu de mots dans le choix ingénieux du verbe *incumbere* pour exprimer l'« application » de Martin en prières, puisque l'image de ce mot, en deçà du sens figuré qu'il prend ici, rejoint l'attitude de prosternement qui se trouve être concrètement celle de l'orant². La superposition des deux images à travers une même attitude concrète — celle de l'opération thaumaturgique et celle de l'orant prosterné devant son Dieu — contribue à ôter au geste le caractère de rite de « réchauffement » magique qu'il avait encore dans le récit du *Livre des Rois* : thaumaturgie concrète et prière sont ici en coïncidence. La réponse de Dieu à la prière de Martin ne se fait guère attendre : tout juste cet *aliquamdiu* nécessaire à l'épreuve de la foi. Dieu infuse à Martin, par l'intermédiaire de son Esprit, la certitude que le miracle va s'opérer. Mais que Sulpice exprime cette annonce intérieure en termes qui paraissent d'abord étrangement concrets ! Tout se passe, en effet, comme si Martin avait le « sentiment » d'une « présence ». En son

1. « *Obseratis foribus* » se trouve chez SVET. *Tit.* 11, 2 et APVL. *mel.* 9, 5 ; chez Sulpice, cf. *dial.* 3, 4, 2 (au « praetorium » d'Avitianus) : « nullus foribus obseratis pateret ingressus » ; mais en 1, 14, 1 il s'agit du « paruum tugurium » d'un ascète : « tam diu pro foribus expectaret ».

2. Sans doute « *incubare orationi* » est-il entraîné par l'image voisine de ce prosternement ; mais le mot « *incubare* » y est purement figuré ; il est à rapprocher de 26, 3 (portrait spirituel de Martin) : « aut orationi incumberet aut insisteret lectioni » ; en un même sens figuré, l'alliance de mots « *incubare orationibus* » se trouve chez AMBR. *Abr.* 2, 5, 22.

fond premier, l'expression paraît très sensible. Il reste que le vocabulaire employé est susceptible, dès la langue classique, d'acceptions courantes qui le sont beaucoup moins. Et ce sentiment de la présence divine — mais inaccessible aux sens proprement dits — ne correspond-il pas à une expérience souvent décrite par les plus grands mystiques, une Thérèse d'Avila par exemple ? La description de la venue en Martin de la « puissance divine » n'est pas moins conforme aux descriptions d'opérations thaumaturgiques du Nouveau Testament. Luc use de la même expression de « puissance du Seigneur » à propos des guérisons opérées par Jésus en Galilée. Quant à l'intermédiaire de l'Esprit, il est attendu chez un successeur des apôtres, sur qui « la puissance de l'Esprit » est descendue à la Pentecôte¹.

Le rôle de l'opérateur n'en est pas moins souligné avec une vigueur où la recherche du pittoresque n'est peut-être pas seule en cause : l'ancien soldat coopère étroitement avec la puissance de Dieu dans cette lutte contre la mort. L'ordre dans lequel Sulpice énumère les deux partenaires de cette collaboration est lui-même caractéristique. La grâce fait suite à la prière, comme si Dieu ne faisait que répondre à l'initiative de l'homme. Gageons que certains lecteurs gallo-romains du ve siècle ont dû trouver ici un argument de plus pour accuser les moines de pélagianisme ! La fixation du regard de Martin s'exprime peut-être par une réminiscence de Virgile² ; mais elle

1. *Luc.* 5, 17 : « et uirtus Domini erat ad sanandum eos » ; *act.* 1, 8 : « Accipietis uirtutem superuenientis Spiritus Sancti. » On pourrait hésiter d'abord sur la construction de « Domini » ; mais l'alliance biblique fréquente « uirtus Domini », dans les deux Testaments, ne peut que lever ce doute. Elle est à prendre naturellement ici en son acception néo-testamentaire : l'effusion de l'Esprit confère à Martin les pouvoirs thaumaturgiques du Christ.

2. Cf. ici : « in defuncti ora defixus », et VERG. *Aen.* 1, 495 : « dum stupet obtutuque haeret defixus in uno », et 8, 520 : « defixique ora

est d'abord la traduction d'un intense effort, qui évoque pour nous l'attitude d'un magnétiseur. L'« intrépidité » est depuis le second *Livre des Maccabées* une qualité primordiale du combattant de Dieu : qualité prêtée aussi par Rufin à Abraham, et par Léon le Grand à Jésus lui-même¹. Cette attente de sang-froid est celle d'une issue victorieuse. L'alliance de mots qui l'exprime est particulièrement usuelle, dès le latin classique, pour désigner l'attitude de ceux qui « attendent l'issue » d'un combat ou d'une guerre, et il n'est pas jusqu'à l'attitude de Martin, dressé comme un combattant qui fait face à l'ennemi, qui ne complète cet ensemble d'allusions « militantes »². Tant il est vrai que résurrections, guérisons ou exorcismes ne sont pour Martin que les différentes espèces de sa lutte contre le mal, c'est-à-dire contre le Malin.

Le quatrième acte sera celui du dénouement principal : le retour du catéchumène à la vie. La phrase demeure ample, mais elle est de structure plus simple. La parataxe y exprime l'émotion d'une manière plus dépouillée. Sulpice, ordinairement si avare en matière de chronologie, l'est beaucoup moins en matière d'horaire. Deux heures d'attente suggèrent la difficulté de l'entreprise ; elles soulignent peut-être une distance respectueuse prise par rap-

tenebant ». La construction classique est avec *in* + abl. : l'acc. doit souligner ici le mouvement et la valeur médio-passive, plus expressive, de tous les participes.

1. En 2 *Macc.* 11, 23, le grec ἀτάρχους ἔντας est rendu, par « intrepidus perseuerans » ; cf. RUFIN. *Orig. in num.* 12, 3 : « obtulit Abraham intrepidus unigenitum » ; LEO, *serm.* 58, 3 : « Iesus... in opere paternae dispositionis intrepidus ». Le maître de Martin, Hilaire, avait exalté cette intrépidité comme une vertu majeure des apôtres, in *Matth.* 30, 3 : « ad omnem enim se ministerii constantiam intrepida fidei uoluntate firmauerant » ; l'épithète est décernée trois autres fois à Martin dans la *Vita* : 4, 5 ; 13, 4 ; 13, 8.

2. Cp. ici : « expectabat euentum », avec CAES. *Gall.* 7, 49, 3 : « ipse euentum pugnae expectabat » ou SALL. *Catil.* 37, 9 : « belli euentum expectabant. »

port aux résurrections instantanées opérées par Jésus. La peinture du réveil détend l'atmosphère sacrée et pathétique qui enveloppait jusqu'ici le récit. Ce sont, observés avec beaucoup de justesse, les premiers mouvements d'un dormeur qui s'éveille. Il règne sur ce croquis familier une grâce intimiste et tout alexandrine. La recherche du vocabulaire, le crescendo de trois mouvements de plus en plus vifs, la préciosité contournée des constructions et des figures en fin de phrase, justifient nettement cette impression¹. Sulpice rejoint ici le goût contemporain d'un Ausone ou d'un Claudien pour les descriptions « jolies », dont la grâce un peu trop recherchée dégénère souvent en mièvrerie. Cette brusque modulation du ton est d'autant plus sensible qu'elle contraste violemment avec la couleur religieuse et funèbre des trois premiers « actes ».

7, 4. En revanche, elle suggère déjà l'explosion de joie de Martin, qui va amener le second dénouement. Action de grâces bruyante, aussi biblique dans sa manifestation que dans les termes où elle nous est dépeinte². Les « frères » peuvent revenir, pour un dénouement qui est aussi un épilogue. Le mouvement dramatique reprend ici ses droits. Cette rencontre du ressuscité avec ses frères

1. Cf. les emplois de « commoueri » dans SIL. 6, 59 : « penna leui commota uolueris », ou APVL. *met.* 10, 32 (un personnage de mime) : « Venus placide commoueri coepit » ; « laxare » est poétique au sens d'« aperire », il fait donc jeu avec « lumina » pour « oculos » ; le tour « in usum » est aussi un tour poétique bien attesté dans HOR. *carm.* 1, 27, 1 : « natis scyphis in usum laetitiae », ou 3, 3, 51 : « humanos in usus » ; « palpitare » se dit des spasmes d'un viscère ou d'un membre coupé ; on le trouve employé en particulier (donc tout à l'inverse d'ici) pour les convulsions des moribonds, cf. DRAC. *Romul.* 5, 281 : « moriens tremibundos palpitat artus. »

2. Les expressions « magna uoce », « ad Dominum conuerti », « clamare ad Dominum », « gratias agere Deo » sont autant de clichés dans la langue biblique de la prière, en particulier dans l'Ancien Testament. « Clamore conplere » est un cliché romain : cf. RHET. *Her.* 3, 12, 21 ou LVCR. 4, 1017.

laisse transparaître derrière elle la joie d'une autre Résurrection. C'est une amplification oratoire de sermonnaire, et comme la « légende », déjà, au bas de la scène dont le récit se termine. Le thème du « miracle » étant ainsi posé dans l'exclamation initiale, Sulpice enlace habilement autour du thème majeur du retour à la vie (mot trois fois exprimé !), les événements de la résurrection et du baptême.

7, 5. Ils sont ici doublement liés : dans leur matérialité et dans leur signification. Matériellement, d'abord ; car c'est pour faire entrer dans l'Église ce catéchumène mort sans baptême que Martin a obtenu de Dieu sa résurrection. Mais les deux faits sont également liés par la correspondance exacte de leur sens profond. La mort et la résurrection physiques du catéchumène sont immédiatement suivies de sa mort et sa résurrection avec le Christ dans la piscine baptismale de Poitiers¹. Cet ancien catéchumène arraché à la mort a été, auprès de Sulpice Sévère, le premier « témoin » des vertus thaumaturgiques de Martin. Primauté dans le temps (le premier témoin connu du premier miracle connu) et la qualité : il a été, selon le raccourci prégnant de Sulpice, à la fois matière et auteur, objet et sujet, du témoignage. Donc un ami ancien de Martin et de Sulpice. Le détail met en valeur le « catechumenus *quidam* » du début du récit. Les faits et gestes de Martin, comme ceux du Christ dans le « témoignage » des évangélistes, sont ainsi garantis aux yeux de Sulpice, comme dans les perspectives de son apostolat martinien, par l'autorité des témoins plus que par une critique minutieuse, qu'il serait anachronique de demander à un biographe antique. Mais cet appel même à des témoins qualifiés peut être

1. « Consequi » est un terme technique pour « recevoir » le baptême : cf. en particulier sur les inscriptions (*CIL*, 3, 9586 : « gloriosi fontis gratiam consecuta est »), où le verbe est parfois employé seul avec ce sens particulier (cf. *TLL*, 4, 408, 69 s. : peut-être dès 371 ; sûrement sur des inscr. de 407 à 508).

sensible à des esprits romains habitués à fonder la vraisemblance judiciaire sur les « testimonia extrinsecus », non moins que sur une argumentation rationnelle.

7, 6. Est-ce à dire que le lecteur moderne puisse et doit entendre à la lettre le singulier récit que ce témoin privilégié fait de sa « descente aux enfers » ? Ce serait faire abstraction d'un millénaire de traditions antiques sur les voyages infernaux. Elles ont donné naissance, dans l'ordre littéraire, à un genre précis dont notre passage est le reflet en miniature : la *catabasis* ou récit d'un voyage outre-tombe aux « loci inferi ». Les deux plus célèbres sont le récit d'Er le Pamphylien dans la *République* de Platon, et la descente d'Énée aux enfers, qui constitue le sujet essentiel du chant VI de l'*Énéide*¹. Les données pittoresques des traditions orphico-pythagoriciennes sur les jugements et les rétributions d'outre-tombe apparaissent christianisées, dès le second siècle, dans le cadre du genre littéraire de l'apocalypse. C'est en particulier le cas de l'*Apocalypse de Pierre*, dont le succès ne se démentit pas jusqu'au iv^e siècle. Dans son *De uiris illustribus*, de très peu antérieur à la *Vita Martini*, Jérôme éprouve en effet le besoin de rappeler que cet apocryphe doit être écarté du canon des Écritures². Sans doute le récit du moine de Ligugé est-il beaucoup plus discret que les descriptions horribles propres à ce genre de littérature. Mais ce ressuscité raconte son jugement, sa condamnation, son

1. Ce dernier est resté très célèbre auprès des écrivains latins chrétiens, dans la mesure où leur culture virgilienne demeurait profonde : cf. P. COURCELLE, *Les Pères de l'Église et les enfers virgiliens*, dans *AHDL*, 1955 (1956), p. 5-74, qui ne pose nulle part le problème d'une éventuelle influence de la catabase virgilienne sur Sulpice Sévère.

2. Sur les apocalypses apocryphes, et surtout l'apocalypse de Pierre, cf. présentation et bibliographie dans J. QUASTEN, *Introduction aux Pères de l'Église*, trad. fr., t. 1, Paris, 1955, p. 164 s. Contre la canonicité de cette apocalypse, *HIER. uir. ill.* 1.

retour, à la manière du soldat pamphylien de Platon. Et si rien dans le récit ne permet d'apercevoir une localisation qui suggère les images de « descente » et de « remontée », c'est bien sur le même type de représentations naïves de l'outre-tombe que Sulpice a fait fond pour construire un récit conforme aux idées communes du peuple chrétien.

C'est pourquoi la conception de la mort comme « dépouillement » du corps ne saurait être envisagée ici comme un trait de néo-platonisme ou de spiritualité ascétique. L'alliance de mots est ancienne dans le latin chrétien et semble devenue usuelle en ce sens au temps de Sulpice¹. Elle ne fait que traduire sous une image simplifiée le dualisme humain qui est le fondement de l'anthropologie chrétienne antique : le corps n'étant que l'« enveloppe » périssable de l'âme immortelle. Il en est de même pour le jugement particulier de l'âme devant « le tribunal du juge ». Diverses paraboles évangéliques ont été rapidement interprétées en ce sens par la mentalité religieuse antique, depuis longtemps familiarisée, par l'expression littéraire des croyances orphico-pythagoriciennes, avec l'idée d'une rétribution personnelle sanctionnée par un jugement de l'âme dans l'outre-tombe². Ce jugement était devenu un

1. C'est le seul emploi du mot avec cette valeur chez Sulpice. « Exutus at corpore... » apparaît chez ARNOB. *nat.* 1, 53 ; puis on le retrouve chez HIER. *epist.* 1, 3, 4 : « cupio inuisum hoc corpus exuere », et AMBR. *Noë* 29, 113 : « anima uelut sarcinam corporis abicit atque exuit », où la teinte platonisante est plus nette (à travers l'influence de Philon ?). Mais on peut douter qu'il y ait ici plus qu'une périphrase emphatique : un moderne n'engage pas plus ses convictions intimes en parlant de « dépouille mortelle ».

2. Cf. *DThC*, art. *Jugement*, section « Tradition patristique », t. 8, 2, 1925, c. 1765-1804 ; Fr. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, *passim*, mais surtout ch. 1, 3 et 4. Pour la netteté des éléments antiques infiltrés dans la représentation de l'enfer qu'offre l'*Apocalypse de Pierre*, cf. A. DIETERICH, *Nekuya, Beiträge zur Erklärung der neuendeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, 1893, en particulier le ch. 4 : pécheurs et punitions dans l'Hadès.

thème de constante méditation pour les scrupuleux attirés par la perfection ascétique. Leur imagination en était obsédée, comme celle de bien des hommes antiques l'avait été déjà par la perspective des châtiments infernaux¹. Il n'est que de voir, au cours du Carême de 374 ou 376, le cauchemar que fit Jérôme au désert de Chalcis, où il se vit condamné à la flagellation devant le tribunal du souverain Juge, à cause de son affection coupable pour la lecture de Cicéron. Ce fameux « Songe » de Jérôme nous intéresse ici par sa mise en scène de procédure romaine. Il nous montre que les chrétiens se représentaient le jugement particulier à partir de la mise en scène des tribunaux romains : comparution devant une estrade où siège le juge, sentence, exécution de la peine par des anges qui remplacent les licteurs du magistrat romain². C'est probablement au IV^e siècle qu'il convient d'attribuer une inscription romaine, trouvée au cimetière des SS. Marc et Marcellin, où le jugement particulier se trouve représenté d'une manière qui illustre à la fois notre texte et la célèbre lettre de Jérôme à Eustochium. On y voit en effet le défunt Théodoulos comparaître debout au pied d'une haute estrade à claire-voie, sur laquelle un Christ imberbe (« notre maître », dit l'inscription grecque placée au-dessus)

1. C'est là le contenu propre de cette crainte de la mort à laquelle s'attaque Lucrèce, et non l'anéantissement : d'où l'offensive du chant 4 de son poème contre les mythes de l'outre-tombe. Cf. sur ce point P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963, p. 171 s.

2. Cp. ici : « ad tribunal iudicis ductum », avec HIER. *epist.* 22, 30 : « ad tribunal iudicis pertrahor » ; dans la lettre de Jérôme, l'ordre de flagellation est exécuté par des bourreaux invisibles, comme si Jérôme avait craint de recourir à l'imagerie angélique dont avait usé le second livre des *Maccabées* pour peindre le châtimement d'Héliodore. Mais cette « flagellation » est conforme aux usages pénaux de la justice romaine. Sur le Songe de Jérôme, cf. l'abondant dossier, ancien et moderne, réuni par Dom P. ANTIEN, *Autour du Songe de Saint Jérôme*, dans *REL*, t. 41, 1963, p. 350 s., et, pour la comparaison avec notre passage, p. 352, n. 4 et 5.

siège en toge de magistrat. Approchant sa main droite du visage de Théodoulos, ce « juge » y accomplit le geste rituel de l'affranchissement : au contraire du moine de Ligugé, le baptisé Théodoulos est donc « acquitté¹ ».

Les termes dont use Sulpice pour exprimer la peine de cachot à laquelle le moine est condamné ne sont qu'apparemment vagues. Si le verbe *deputare* peut exprimer la destination à un travail — d'ailleurs plus ou moins obligatoire, sinon forcé —, il semble susceptible d'une utilisation technique dans le droit pénal contemporain. Il y apparaît en effet comme un synonyme plus solennel de « damnare » : le *Code Théodosien* s'accorde en cela avec plusieurs autres emplois sans équivoque dans l'œuvre de Sulpice². De même, les « lieux sombres » sont très proches des « lieux ténébreux » par lesquels, un siècle plus tard, Victor de Vita désignera les géôles carthaginoises où le roi Huneric enfermera les catholiques rebelles à l'arianisme³. La comparaison de ces cachots ténébreux et souterrains (qu'on pense au Tullianum de Rome) avec les « enfers » traditionnels s'imposait spontanément. Il est normal que la comparaison ait été retournée par

1. Inscription d'Aurelios Theodoulos : Musée du Latran, n° 4623, trouvée à SS. Marc et Marcellin.

2. Un édit de l'année 400, dans *Cod. Theod.* 2, 14, 1, décide que « perpetuis metallorum suppliciiis deputentur » ; de même chez Sulpice, *chron.* 2, 7, 3 : « accusatores deputari leonibus » ; condamnation de S. Paul, dans *epist.* 2, 10, « gladio deputatus » ; pour une condamnation à l'enfer, cf. *PROSP. in psalm.* 140, 7, « deputare inferno ».

3. *PS. VICT. VIR. pass.* 9 : « tenebrosis destinati sunt locis » ; ce verbe « destinare » est déjà appliqué aux sentences d'outre-tombe dans *Schol. Hor.* 3, 3, 16 : « mortuis destinatum Acherontem » (où l'emploi est inverse : la peine, et non le prévenu, est sujet). Pour l'ancienneté du cachot comme « lieu de ténèbres », cf. *TERT. mart.* 2, 2 : « maiores tenebras habet mundus » (quam carcer). *G. DA PRATO, Observations*, p. 332, rapproche justement Perpétue voyant en songe son frère défunt Dinocrate « exeuntem de loco tenebroso ubi et complures erant ... »

quiconque essayait d'imaginer les châtiments d'outre-tombe à partir de l'image des châtiments terrestres. Comment se représenter en termes modernes la destinée à laquelle se trouvait condamné ce moine mort sans baptême ? L'eschatologie de Sulpice s'avère ici fort indécise. Car si les « lieux sombres » évoquent l'image précise d'un emprisonnement, les « foules » infernales sont plus virgiliennes que chrétiennes, et la « sentence funeste » — dont le contenu nous demeure inconnu — pourrait être celle de Minos aussi bien que celle d'un « Juge » dont Sulpice ne précise d'ailleurs pas autrement l'identité. Si les exécuteurs des hautes œuvres n'étaient des anges, cette outre-tombe ambiguë pourrait être avouée sans difficulté par un lecteur païen tout autant que par un chrétien¹. Est-ce à nouveau intention apologétique au sens étroit, et désir de rendre son récit lisible et acceptable pour les incroyants ? Ou ne faut-il pas accorder plus d'importance aux desseins d'une stylisation purement littéraire ? En ce temps, chercher les résonances virgiliennes dans une évocation des enfers, c'est aussi s'assurer le bénéfice d'une imagerie familière, pleine de grandeur et de poésie tout à la fois².

L'intercession de la prière martinienne en faveur du

1. Les « uulgaribus turbis » sont-elles une allusion à la foule des âmes damnées (« turbis » rappelle la « turba ad ripas effusa » d'*Aen.* 6, 305) par opposition aux rares élus ? On sent une réaction d'aristocrate romain dans le « uulgaribus », cp. *Cic. epist. fam.* 7, 1, 3 : « admiratio uulgi atque turbae » ; *MARR.* 9, 22, 2 : « uulgus crassaque turba » ; et surtout *HOR. carm.* 3, 2, 24 : « Virtus ... coetus uolgaris et udam spernit humum fugiente penna. » Le contexte impose l'idée que cette foule est ici celle des non-baptisés, condamnée à vivre dans les ténèbres d'un enfer indécis qui ressemble au sheol juif. *G. DA PRATO, ib.*, p. 332, croit pouvoir parler de purgatoire. De fait, le texte sur Dinocrate (n. préc.) est l'un des plus anciens textes occidentaux sur lesquels on fonde la croyance à l'existence du purgatoire.

2. P. Courcelle, dans son étude citée *sup.* (p. 625, n. 1), conclut, p. 65, que « les auteurs de Visions chrétiennes, plusieurs hagiographes

condamné donne lieu à une petite « scène de genre » judiciaire. Ce ne sont point les assistants qui interviennent, comme dans le Songe de Jérôme, mais deux anges. Moins qu'aux appariteurs du magistrat, ou aux soldats chargés de faire respecter l'ordre de l'audience, il faut songer ici à l'iconographie contemporaine, qui montre souvent deux anges gardes du corps auprès du Christ trônant en majesté impériale¹. Une fois de plus, Sulpice fait appel à des représentations familières à l'imagination chrétienne du temps. Il rend plus saisissante son esquisse « infernale » par la référence à des souvenirs présents à la mémoire visuelle des lecteurs. Tout se déroule alors selon les usages d'une procédure romaine d'élargissement. Le prisonnier est ramené de la prison au tribunal². Il est restitué à Martin, un peu à la manière dont un esclave fugitif était rendu à son maître venu le réclamer. Enfin, il est rendu à sa vie

grecs et latins et quantité de poètes ont eu recours, pour la représentation de l'au-delà, à l'imagerie virgilienne. L'apocryphe *Vision de saint Paul*, qui date au plus tard du IV^e siècle, a fondé une tradition où la topographie virgilienne des enfers, l'énumération des supplices, le cliché des cent bouches, la description des Champs Élysées, sont aisément reconnaissables. » Auprès de telles stylisations précises, l'enfer martinien est plus terne. Il est sans doute plus conforme à des schémas de l'imagination populaire, qui se contente de projeter sur les jugements d'outre-tombe l'appareil de la justice romaine.

1. Type des anges « gardes du palais céleste », dans l'attitude de « protectores diuini lateris » : cf. RAC, *Engel X*, t. 5, fasc. 34, 1960, c. 302-303 ; thème fréquent en Occident, dès le IV^e siècle, dans le programme de décoration des absides : cf. Christa INM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1960, ch. 2 B : le Christ imperator avec sa militia, p. 28 s.

2. Le mot de « reducere » indique bien que les deux anges assument les fonctions infernales de psychopompe dévolues à Mercure dans les enfers païens ; cp. en effet PETRON. *sat.* 140, 12 : « Mercurius qui animas ducere et reducere solet ». Sur les anges accompagnant l'âme à la mort ou lors du retour à la vie, textes d'Origène et du Pseudo-Philon cités par A. RECHEIS, *Engel, Tod und Seelenreise*, Rom, 1958, p. 78 et n. 16.

antérieure, comme un exilé pouvait l'être lorsqu'était rapportée sa sentence de bannissement¹. La rapidité du récit au style indirect, la triple expression du retour par le même préverbe, l'accumulation des clausules, confèrent à toute cette fin une intensité et une allégresse qui lui donnent un charme particulier : celui d'une anecdote arétalogique remarquablement « enlevée ».

7, 7. Il ne reste à Sulpice qu'à tirer, dans une « légende », la conclusion de ces tableaux dramatiques. Il le fait en un crescendo de titres décernés au thaumaturge, dont ce miracle fut le premier acte éclatant. En choisissant de commencer par une double résurrection la manifestation des pouvoirs de Martin, Sulpice ne commet-il même pas l'irrévérence d'élever le disciple au-dessus d'un Maître qui avait commencé de se révéler par le miracle plus modeste des noces de Cana ? Trois degrés dans cet éloge. Il part du titre de « bienheureux », qui est loin d'avoir la valeur technique prise à l'époque moderne dans la procédure canonique de « béatification ». Ce n'est au IV^e siècle qu'une formule de politesse, parfois réduite aux clichés formels des en-tête de correspondance². Il y a davantage dans le titre de « saint », surtout si l'on considère que Sulpice en fait ici un titre alors conféré à Martin par l'unanimité du peuple chrétien : il indique donc, comme aujourd'hui, la reconnaissance d'une supériorité spirituelle

1. Cp., avec « uitae pristinae restitutum », NEP. *Arist.* 1, 5 : « populi scito in patriam restitutus est » ; et CIC. *Quir.* 8, 18 : « mihi, meis, rei publicae restitutus » ; et *Marcell.* 1, 2 : « mihi meae pristinae uitae consuetudinem ... aperuisti ».

2. Cf. *TLL* ou *DLAC*, s. u. ; par exemple, dans les lettres : « domino uere beatissimo ... Augustino » ; le titre est passé des figures illustres de l'Ancien Testament aux martyrs, puis aux évêques (cf. *sup.*, p. 499 et n. 1) ; ici, l'alliance « beatus uir » reprend une partie de sa saveur biblique : elle sert souvent dans les Psaumes à exprimer le bonheur du juste (ex. 111, 1 : « beatus uir qui timet Dominum »). En revanche, « enituit » a des résonances de gloire profane, cp. Liv. 2, 45, 16 : « Fabium nomen ... enituit ».

incontestée¹. Cette sainteté a trouvé son couronnement dans la puissance thaumaturgique qui a manifesté en Martin le digne successeur des apôtres.

Mais on ne saurait en conclure que le mot d'*apostolicus*, dans la pensée de Sulpice Sévère, « ne se rapportait qu'aux miracles du saint et n'impliquait pas l'idée d'un apostolat », ni non plus que cette idée de l'apostolicité n'aurait été tirée par Sulpice que de la lecture des *Actes* apocryphes². En fait, le miracle de Ligugé est bien un gage visible de la mission de Martin successeur des apôtres, mais le concept et l'expression de *uir apostolicus* sont, respectivement, plus larges que l'idée de thaumaturge et plus anciens que la terminologie de Sulpice. Le même titre, en effet, est appliqué déjà par Tertullien aux successeurs légitimes des apôtres, en tant qu'ils sont des « pères apostoliques », héritiers directs de la mission et des pouvoirs conférés par le Christ à ses apôtres³. Et cette notion de fidélité directe à la tradition apostolique fait du terme une sorte d'épithète de nature des prêtres et, par excellence, de l'évêque de Rome, dans l'usage contemporain de la *Vita Martini*⁴. Cet accent particulier apparaît dans le seul autre emploi du mot sous la plume de Sulpice : l'« autorité apostolique »

1. Le mot n'a pas ici sa simple valeur formulaire. Il exprime la reconnaissance en Martin d'une puissance surnaturelle qui fait de lui un « homme de Dieu », au sens où il est dit d'Élisée, dans *4 reg.* 4, 9 : « quod uir Dei sanctus est iste » (comme ici, l'éloge est placé sur la bouche d'un observateur des miracles du prophète : en l'occurrence la Sunamite).

2. Comme le pense Ed. Ch. Babut au ch. 6 de son ouvrage : phrase de conclusion, p. 236.

3. TERT. *uirg. uel.* 2, 1 : « ecclesias ... quas et ipsi apostoli uel apostolici uiri condiderunt » ; *pudic.* 21, 5 : « exhibe mihi, apostolice, propheticæ exempla. » On sait que Tertullien appelle les *Actes* « instrumenta apostolica ».

4. Chez Gaudence de Brescia, *serm.* 5, 18 : « dicitur a Christo apostolicis quibusque sacerdotibus » ; ou chez l'usurpateur Maxime, *epist. ad Siricium* : « domino uere sancto apostolico uiro Siricio ».

dont Martin fait preuve face à la veulerie courtisane de bien d'autres évêques gallo-romains devant Maxime¹. Si le mot a dans le dessein de Sulpice une valeur apologétique, on ne saurait donc le dissocier de la mission ecclésiale de Martin, pour le réduire à n'être qu'une sorte de synonyme de sa puissance thaumaturgique. Les miracles, aussi bien que la prédication, ne sont que les signes sensibles de la dignité spirituelle de l'évêque de Tours. Leur évocation a pour objet de couper court à toutes les calomnies dirigées contre lui par ceux de ses confrères qui ont contesté sa capacité à assumer la charge de successeur des apôtres. Cette « légende » élogieuse doit donc être interprétée dans le triple contexte des intentions d'ensemble de la *Vita*, des emplois traditionnels et contemporains du mot *apostolicus*, enfin, et plus précisément encore, des chapitres où elle apparaît : entre les deux récits de résurrection du moine de Ligugé et de l'esclave de Lupicin, mais aussi juste avant le récit de l'élévation mouvementée de Martin au siège épiscopal de Tours.

8, 1. La seconde résurrection prend déjà place parmi les tournées missionnaires de Martin à travers les campagnes du Poitou. Elle illustre ainsi un nouvel aspect « apostolique » de la personnalité du futur évêque, et complète la préparation indirecte du chapitre suivant. Car il paraît plus vraisemblable de replacer ce « passage » de Martin parmi ses premières prédications que de situer l'épisode au cours d'un simple aller-retour entre Poitiers et Ligugé. Il est aussi impossible de déterminer le moment et le lieu que d'identifier le propriétaire terrien dont l'esclave va être ressuscité. Le nom de Lupicin est fréquent au

1. *Vita* 20, 1 : « in solo Martino apostolica auctoritas permanebat » (cf. comm. ad loc.).

iv^e siècle, en particulier en Gaule¹. Le titre d'*honoratus* est très général ; il était décerné aux magistrats en exercice ou honoraires. Le chrétien Flavius Lupicinus, qui fut en 359-360 « magister equitum per Gallias » avant d'être consul en 367, se serait-il retiré en Gaule ? Mais la date ne s'y prêterait pas, puisque nous sommes avant l'élévation de Martin à l'épiscopat en 370. S'agirait-il d'un membre de la même famille² ?

Le récit est une réplique abrégée de la scène de Ligugé, comme si Sulpice s'était complu à montrer son talent dans la gageure d'une « retractatio » voisine de la première version. Au lieu du chagrin digne des frères de Ligugé, c'est ici le déploiement d'une déploration antique. Les clichés anciens se mêlent aux souvenirs évangéliques pour peindre cette scène de désolation collective³.

1. Il faut prendre « ager » au sens d'« ager priuatus » où le prend HOR. *epist.* 2, 2, 160 s. PW, s. u., cite trois Lupicinus du iv^e siècle. Le nom n'est pas inconnu de l'épigraphie gallo-romaine : cf. p. ex. en Narbonnaise *CIL*, t. 12, 2121 et 2326. Des 11 homonymes repérés par le recueil de Diehl, 3 sont sur des inscriptions du sud-est de la Gaule (Grenoble, Lyon, Vienne : 3542, 3563, 3473), 1 est à Trèves (3581A). Il serait trop beau de pouvoir identifier notre Lupicinus avec le consul de 367 (AMM. 18, 2, 7) ou avec le « consularis maximae Senoniae », patron de la ville d'Auxerre (80 et 445 Diehl).

2. Sur la nomination de Flavius Lupicinus comme maître de la cavalerie en Gaule, cf. AMM. 18, 2, 7 ; on a vu qu'un autre Lupicinus est « consularis Maximae Senoniae » (vers 383-388). Sur les personnages ayant porté ce nom en Gaule, cf. K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel...*, p. 189, 227 s., qui distingue des deux autres celui de notre texte. Les « honorati uiri » forment une classe spéciale, cf. p. ex. COD. *Theod.* 6, 27, 20 : « honoratis uiris... adgregari ». Positions de la critique la plus ancienne sur l'identification de notre Lupicinus : G. DA PRATO, *Observationes*, p. 333.

3. L'alliance de mots « excipere clamore » se trouve dans les *Verrines* (2, 5, 36, 94) et dans l'*Énéide* (9, 54). Les gémissements de la foule rappellent ceux de la veuve de Naïm ou de la foule présente à la mort de la fille de Jaïre, cf. *Luc.* 7, 13 et 8, 52 : dans ce dernier passage, la *Vulgate* emploie comme ici le verbe « plangere ».

8, 2. Martin s'arrête avec la sollicitude de Jésus prenant en pitié la foule¹. Le défunt est encore plus modeste qu'à Ligugé, et sa destinée plus pathétique. Le diminutif suggère sans doute son jeune âge plutôt que l'humilité de sa condition. Il vient de se donner la mort, — dans un moment de désespoir pour quelque faute commise ou quelque réprimande trop sévère ? Enfin, et surtout, ce suicide est une faute grave qui met en danger son éternité. Trois raisons d'attirer la compassion humaine et la charité de Martin. La périphrase noble par laquelle est exprimée cette pendaison pourrait avoir été partiellement empruntée à la description classique que Lucrèce avait laissée de la peste d'Athènes². La cellule où le petit esclave s'est pendu peut être le réduit où il dormait, à moins qu'il s'agisse du cachot de la villa où l'on enfermait, pour les punir, les esclaves fautifs du domaine³.

Dans la mesure même où il est plus concis, ce récit présente des parallèles plus stricts que le précédent avec les souvenirs évangéliques et ceux du miracle d'Élisée. Exclusion des assistants, comme dans la résurrection de la fille de Jaïre ; prosternement sur le corps, à la manière

1. Avant la seconde multiplication des pains, cf. *VVLG. Marc.* 8, 2 : « misereor super turbam » ; « adstare » est employé dans la *Vulgate* pour désigner l'apparition de Dieu ou de l'un de ses anges qui vient au secours de l'homme : cf. p. ex. *psalm.* 108, 31 ; *act.* 12, 7 et 27, 23. La « sollicitude » de Martin n'est pas l'inquiétude déconseillée par l'Évangile, mais le souci charitable d'autrui, exprimé dans le précepte paulinien de *1 Cor.* 12, 25 : « ut pro inuicem sollicita sint membra » (Martin veut « consoler ceux qui pleurent »).

2. *Lvcr.* 6, 1224 : « extorquebat enim uitam uis morbida membris. » Si Sulpice a bien cherché l'allusion à ce morceau célèbre, il a tiré parti du contraste dramatique entre ce triomphe païen de la mort et les perspectives chrétiennes de résurrection. Ce contrepoint des allusions profanes et sacrées lui est familier.

3. Très anciennement, la « cellula » est la pauvre pièce réservée à l'esclave dans une maison romaine : cf. *TER. Eun.* 310 (Chérea rappelle à son esclave Parménon ses attentions d'enfant) : « cum in cellulam ad te patris penum omnem congerebam clanculum. »

d'Élisée : et Sulpice emploie ici le terme même dont avait usé Cyprien pour raconter le miracle du prophète¹.

8, 3. L'attente ici est moindre, sans doute simplement parce que le récit est lui-même plus hâtif. Sulpice n'a réservé quelque attention qu'au moment, particulièrement pathétique, de la résurrection proprement dite. Tirant parti de formes inchoatives recherchées, il souligne le contraste entre l'animation du visage et le regard encore voilé par la mort, traduisant concrètement, par cette alliance de notations et de vocables contradictoires, tout le paradoxe de cette résurrection². La description minutieuse, en trois phases, de la résurrection du mort, est un élément nouveau, absent du premier récit. Comme le fils de la veuve de Naïm, le petit esclave se dresse sur son séant. La construction est d'une gaucherie expressive, pour tenter de traduire la puissance d'attraction, quasi magnétique, exercée par le regard de Martin. Tout se passe, ici, comme si Sulpice avait inversé et abrégé de manière elliptique la partie de la précédente description où l'on voyait Martin se dresser et fixer le mort de Ligugé³. Le mouvement est délicatement décomposé, dans un effet de ralenti destiné à accroître le pathétique de la scène. L'expression devient pléonastique, et recourt à un vocabulaire de souche poétique qui confère à l'ensemble une certaine préciosité. Il se pourrait que Sulpice se fût souvenu dans ce passage

1. « Excluis omnibus turbis » correspond à *Marc.* 5, 40 : « eiectis omnibus » (même formule, lors de la résurrection de Tabitha par Pierre, dans *Act.* 9, 40). « Superstratus corpori » rappelle *CYPR. epist.* 64, 3 : « Helisaeus super infantem uiduae filium ... se, Deum deprecans, superstrait. »

2. Sur la valeur de « marcentibus », les raisons du choix de cette leçon, les parallèles textuels qui le déterminent, cf. note critique, t. 1, p. 228.

3. Inversion et abréviation de 7, 3 : « erectus et in defuncti ora defixus », à 8, 3 : « in ora illius defunctus erigitur » ; on attendrait « defixus » au lieu de l'adjectif substantivé « defunctus », — que le changement de sujet rend ici nécessaire.

d'une scène de nécromancie pratiquée sur un adolescent, que raconte un convive de Byrrhène dans les *Métamorphoses* d'Apulée¹. Au contraire de la scène évangélique, dans laquelle Jésus prend la main de la jeune fille, c'est ici le mort lui-même qui saisit la main de Martin. Pour se relever, sans doute, et se mettre debout ; mais il faut se rappeler aussi que le geste était — et est encore souvent, dans les pays méditerranéens — un geste de respect précédant l'hommage d'un baise-main, ou l'expression d'une prière². Le récit se clôt par la sortie solennelle du miraculé et de son sauveur. En un vocabulaire très simple, sans aucune notation emphatique, les deux hommes apparaissent à la foule attentive et silencieuse. Sulpice a retrouvé, dans cette conclusion comme dans l'ensemble du récit — mise à part la peinture du retour à la vie —, une simplicité toute évangélique. Elle contraste heureusement avec l'agitation qui préside à la fin du récit de Ligugé, comme avec la volubilité de sa « légende » (ici absente). Elle introduit avec justesse et logique à la consécration ecclésiale de l'homme de Dieu par ce peuple chrétien qui va l'appeler à l'épiscopat.

1. Le mot « conamen », déjà poétique au temps de Stace et Silius, apparaît au temps de Sulpice chez Claudien et Cyprianus Gallus, chez Paulin de Nole aussi. Il ne reparait chez Sulpice que dans *Vita* 12, 4, pour désigner les vains efforts des prêtres « encloués » par Martin. « Enitor » demeure un terme surexpressif dans la prose d'art tardive : cf. p. ex. *Symm. epist.* 4, 18, 5 ; Sulpice ne l'emploie par ailleurs que deux fois dans sa *Chronique*, et avec le sens technique d'« accoucher » : cf. *chron.* 1, 27, 2 et 1, 30, 2. Enfin, « adsurgere », avec ce sens très particulier, pourrait être un souvenir d'*APVL. mel.* 2, 29 : « adsurgit cadauer ac profatur adulescens ... » ; Sulpice a pu se rappeler aussi la célèbre scène de nécromancie chez Erictho, dans la *Pharsale* de Lucain, 6, 754 s.

2. Ainsi, avec la même alliance de mots, dans *VAL. MAX.* 2, 10, 2 : « Scipionis dexteram apprehenderunt », et *Svet. Tib.* 72, 6 : « quod manum sibi osculandi causa adprehendisset ». Le détail suggère, en quelque sorte, que le mort se lève spontanément pour rendre hommage à Martin, dans un geste de déférence familial à l'homme romain.

IV. « EPISCOPVS TVRONENSIS » :
UN PASTEUR MOINE ET THAUMATURGE

(ch. 9 à 11)

9. En quittant Ligugé pour se rendre à Tours, Martin ignore encore l'accomplissement inattendu que la volonté du peuple chrétien va l'appeler à découvrir dans la plénitude du sacerdoce. L'ancien soldat croyait avoir trouvé dans son ascète poitevin le lieu d'élection où il poursuivrait toute sa vie son idéal de « miles Christi ». Mais déjà, la rencontre du mal et de la mort l'arrachait aux tentations d'une solitude exclusivement monastique, fût-elle peuplée de la présence de ses « frères » et de Dieu. Tel pourrait être le sens profond de la guérison du petit esclave de Lupicin, dont on peut d'abord se demander pourquoi elle vient « doubler » assez gratuitement le miracle de Ligugé. Devant cette *turba plangens* en qui s'exprimait, à propos d'un événement particulièrement douloureux, toute la misère des hommes, Martin a retrouvé l'exigence intérieure et la charité compatissante de son Maître. Cette expérience déchirante du « misereor super turbam » apparaît ainsi, à la veille de ce nouveau tournant de sa vie, comme une sorte de préparation providentielle à cette dernière vocation qu'il ne connaît pas encore clairement. Que, le moment venu, Martin se trouve prêt à répondre « adsum », le récit de l'élection va nous en donner une preuve négative : l'élu passe totalement au second plan du récit. Tandis que l'attention du narrateur se porte dramatique-

ment sur la dissension entre le peuple de Tours et les évêques consécrateurs, il n'est plus question de Martin. C'est bien sous-entendre qu'à la différence d'un Ambroise cherchant tous les moyens de se soustraire à la charge qu'on veut lui imposer¹, Martin a accepté sans mot dire cette nouvelle vocation.

Elle n'était d'ailleurs nullement une rupture, contrairement à ce que pourrait laisser penser l'attitude des ascètes égyptiens envers la cléricature, a fortiori envers l'épiscopat : on se souvient de l'aventure du solitaire qui se mutila volontairement une oreille pour couper court à toute tentative de le faire évêque². Mais le disciple d'Hilaire de Poitiers ne pouvait éprouver sur ce point les mêmes réticences que les moines égyptiens. N'avait-il pas trouvé en cet évêque un maître de spiritualité ascétique tout autant que de théologie ? Il n'y avait pas, il ne pouvait y avoir, entre Ligugé et Poitiers, la même antithèse violente qu'entre la Thébaïde et Alexandrie. Du moins à en juger du fond de ce « désert ». Car en écrivant la *Vie d'Antoine*, puis en semant les idées monastiques en Occident à la faveur de ses exils successifs, Athanase avait montré dès longtemps, et de manière exemplaire, qu'un grand pasteur peut être aussi un admirateur et un

1. Martin ne sacrifie ainsi que très légèrement à ce que Babut (*Saint Martin*, p. 198) appelle « la règle traditionnelle du refus préalable » ; cela ressort nettement, si l'on compare avec les stratagèmes prêtés (sans doute un peu littérairement) par Paulin de Milan à Ambroise (cruautés au tribunal, fréquentation ostensible de « publicae mulieres », fuite nocturne... cf. *vita Ambr.* 7 s.). Sulpice, beaucoup plus discret que Paulin, est en la matière d'un laconisme d'autant plus propre à inspirer confiance qu'il aurait eu là un sujet susceptible de riches développements.

2. L'anecdote est prêtée à l'abbé Ammonius par l'auteur de l'*Histoire lausienne*, ch. 11 Lucot : « Mais ils ne cédèrent pas... alors, ayant pris des ciseaux, il se cisaila complètement l'oreille. » Et devant de nouvelles instances, il n'obtient gain de cause qu'en menaçant de s'arracher la langue.

propagandiste de l'idéal monastique. En fait, Martin n'est devenu « l'Antoine de l'Occident » — pour reprendre une thèse chère à Sulpice — que dans la mesure où Hilaire en avait été l'Athanase. Que l'on envisage la « conversion » de Martin en 356, sa lutte contre l'arianisme en Illyricum et en Italie, ou les débuts de sa fondation de Ligugé, cette partie de sa vie avait trouvé son unité et le meilleur de son impulsion spirituelle dans la personne de l'évêque de Poitiers. On ne saurait trop le souligner, si l'on veut s'expliquer la facilité avec laquelle Martin admit son élévation à l'épiscopat. Cette charge suprême était aussi pour lui le moyen de se montrer plus parfaitement encore le disciple d'Hilaire, quatre ans à peine après la mort de ce dernier.

Ce faisant, Martin achevait ses vocations antérieures bien plutôt qu'il n'y renonçait. Tel est le sens du « triptyque tourangeau » que forment les chapitres 9 à 11 de la *Vita*. Son unité est incontestablement à chercher dans la dignité épiscopale revêtue par Martin au ch. 9. Les deux chapitres suivants y sont d'ailleurs étroitement rattachés par la mention explicite de cet épiscopat en tête de chacun d'eux. Chacun pose avec netteté la continuité des vocations martinienues dans cette nouvelle phase de sa vie : le moine fonde Marmoutier et ne renonce pas à sa vocation d'ascète et d'« abba » ; le thaumaturge utilise ses dons au service de sa pastorale, en commençant par « discerner les esprits » afin d'éliminer le culte d'un faux martyr. En même temps, ce dernier chapitre forme une transition vers cet affrontement des puissances du mal par les « uirtutes Martini » qui va occuper toute la seconde partie de la *Vita*. Ces trois chapitres définissent ainsi le style particulier de vie et de spiritualité auquel Martin attachera définitivement son nom en Occident : celui du pasteur moine et thaumaturge, appuyant sur des dons surnaturels exceptionnels le rayonnement de ses fonctions de successeur des apôtres et de chef de communauté.

1. Une élection mouvementée

9, 1. L'intérêt historique et littéraire de ce chapitre est considérable. Il est, en effet, à la fois notre document le plus ancien sur l'évêché de Tours, et l'un des plus anciens sur les modalités pratiques des élections épiscopales en Occident. Mais il est aussi une pièce maîtresse dans le dossier apologétique de la *Vita*, pièce savamment montée par Sulpice contre ceux des évêques qui n'ont cessé d'être hostiles à Martin jusqu'à la fin de sa vie. D'où une coloration affective et dramatique du récit ; elle rend plus touchant encore le panégyrique de Martin sur lequel s'achève la relation de cette épreuve de force spirituelle entre le peuple de Tours et l'épiscopat de la région.

Dès le début, Sulpice s'assure ingénieusement la gravité d'une autorité historiographique alors incontestée, en empruntant l'expression d'une datation relative à une formule clichée de Tite-Live, particulièrement fréquente dans sa troisième décennie¹. Elle lui sert aussi, par son sens, à relier étroitement le récit de l'élection épiscopale à celui de la résurrection de l'esclave de Lupicin. Le souci de préciser la chronologie relative et d'assurer l'enchaînement des récits y compte moins que l'intention de marquer la parenté de ces deux étapes dans l'enrichissement de la spiritualité martinienne : la découverte et l'acceptation de plus en plus totale de l'exigence profonde du sacerdoce, qui est le don de soi au peuple chrétien. C'est au piège de

1. Cf. par exemple Liv. 21, 16, 1. On ne retrouve exactement cette formule chez Sulpice que dans *Vita* 14, 1 : « sub idem fere tempus » ; sinon, on a « per idem tempus fere » dans *chron.* 1, 7, 1 ; et « per idem fere tempus » dans *dial.* 2, 2, 3 et 2, 9, 1.

la charité du thaumaturge envers une malade de Tours que le peuple tourangeau va réussir à prendre Martin.

L'adjectif *Turonicus* apparaît ici pour la première fois en latin, et pour la seule fois dans l'œuvre de Sulpice Sévère¹. Il ne devait pas y avoir longtemps qu'on l'avait appliqué pour la première fois à la communauté chrétienne de Tours, dont la fondation ne devait guère remonter qu'au début du siècle. Avant le nom de Martin, la liste épiscopale de Tours, telle qu'elle nous a été conservée par Grégoire, ne comporte en effet que deux noms : ceux de Gatianus et Litorius ; et la liste d'Angers commence avec un Defensor qui doit être le « Défenseur » héros de notre chapitre². A la mort de Litorius, le peuple chrétien de Tours est venu solliciter Martin de prendre la succession du défunt. Cette initiative populaire est conforme à ce que nous savons de la dramatique élection de l'évêque de Rome Damase quatre ans plus tôt, en 366. Il n'y a pas encore de règles précises pour la procédure à suivre en un tel cas, dans l'Occident de la seconde partie du iv^e siècle, en dépit des canons afférents des Conciles de Nicée et de Sardique. Mais on observe alors que la participation populaire tend à être restreinte à l'intervention des

1. Cette formation est sans doute en relation avec la suffixation celtique en -acosjicos. Cp. chez Sulpice, *dial.* 1, 27, 2, le fameux « Gurdonicus homo ». Sur Tours antique et ses origines chrétiennes, cf. d'abord J. BOUSSART, *Étude sur la ville de Tours du I^{er} au IV^e siècle*, dans *REA*, t. 50, 1948, p. 313-329 (p. 321 sur les cimetières chrétiens), et fasc. 13, *Indre-et-Loire, de la Carte archéologique de la Gaule romaine*, Paris, 1960, p. 1-13 et 67-112. R. RANJARD, *La Touraine archéologique*, Tours, 1949, peut rendre des services.

2. Cf. L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. 2, 2^e éd., Paris, 1910, p. 284 et 302 : l'église de Tours doit dater du début du iv^e siècle, Litorius ayant été ordonné sous Constantin. Quant à Gatien, il aurait été l'un des sept évangélistes des Gaules : cf. É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* t. 1, Paris, 2^e éd., 1964, p. 110 s. Sur Defensor et l'église d'Angers, *Fastes épiscopaux...*, t. 2, p. 356.

notables et de l'épiscopat des provinces voisines¹. Cette tendance est assez justifiée par les désordres scandaleux et parfois sanglants auxquels se portaient les factions rivales, au cours d'élections passablement tumultueuses. Pour ne rien dire des batailles de rues qui opposèrent à Rome les partisans de Damase à ceux d'Ursin, qu'il suffise de rappeler deux récits pittoresques, qui serviront à faire apprécier la modération relative du peuple tourangeau. D'abord l'élection mouvementée de Sylvanus, à Cirta en 305, telle que la rapportent les *Gesta apud Zenophilum*, à travers la déposition hostile du diacre Nundinarius². Mais aussi, s'il était besoin de montrer que des dissensions analogues, sinon aussi violentes, se produiraient encore au v^e siècle et non loin des bords de la Loire, qu'on lise la lettre dans laquelle Sidoine Apollinaire, devenu évêque de Clermont, raconte comment il réussit à faire sur un candidat l'union des chrétiens de Bourges divisés³. En l'occurrence, la situation sera inverse de celle de l'élection de Martin : à Tours, le peuple uni veut imposer aux évêques la consécration d'un moine qui ne leur agréé point ; à Bourges, le peuple sera divisé entre partisans et ennemis

1. Cf. F. L. GANSHOF, *Note sur l'élection des évêques dans l'Empire romain au IV^e siècle et pendant la première moitié du V^e s.*, dans *Mélanges Fernand de Visser*, t. 3, Bruxelles, 1949-50, p. 468-498 ; et J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, t. 3, Paris, s. d. (1958), p. 330-338. En employant « petebatur », Sulpice recourt ici à un terme technique : le peuple chrétien exerçait une sorte de droit coutumier de « petitio », laissant aux clercs le soin de voter, aux évêques le choix définitif ; cf. GANSHOF, p. 471 et 494. Mais le déroulement de l'élection de Martin montre que cette sorte d'équilibre implicite des pouvoirs a nettement été rompu au profit de la volonté populaire — comme dans l'élection d'Ambroise à Milan.

2. Ces *Gesta* sont édités en appendice aux œuvres d'Optat de Milève, au t. 26 du *CSEL* : on y voit l'élu porté en triomphe par la foule, au milieu de l'enthousiasme populaire.

3. SIDON. *epist.* 7, 9 ; sur les lettres de Sidoine concernant des élections épiscopales, cf. GANSHOF, *art. cit.* (*sup.*, n. 1), p. 491 s.

d'un moine « qui ne remplit pas le devoir d'un évêque, mais plutôt d'un abbé, et qui peut intercéder pour les âmes auprès du juge céleste plutôt que pour les corps auprès du juge terrestre¹ ».

Les Tourangeaux n'ont pas obtenu tout de suite gain de cause. Si attentif que soit Martin, dès sa retraite à Ligugé, aux misères des hommes, il lui paraît d'abord impossible de répondre à ce nouvel appel sans trahir sa vocation monastique. Pour mettre en lumière les motifs spirituels d'une telle attitude, Sulpice a délicatement recouru à un verbe qui fait image pour les contemporains. L'année même où Sulpice rédige la *Vita*, un édit impérial conservé dans le *Code Théodosien* recourt en effet au même verbe *erui* pour ordonner de « tirer » de sa cachette un déserteur qui tente de se soustraire à ses obligations militaires². Il est difficile de préciser la valeur du terme de *monasterium* qui désigne ici l'établissement de Martin à Ligugé. A mi-chemin entre « sibi monasterium conlocavit » en 7, 1, et « monasterium sibi statuit » en 10, 3, on ne saurait penser à une évolution du sens³. L'essentiel

1. « Hic qui nominatur non episcopi, sed potius abbatibus complet officium et intercedere magis pro animabus apud caelestem quam pro corporibus apud terrenum iudicem potest. » Autres temps, autres préoccupations, autre conception du rôle de l'évêque ? Mais ce sont les adversaires du moine qui parlent, et non forcément les chrétiens les plus représentatifs de la communauté. D'autre part, Martin déjà, en plus d'une occasion, assumera la défense de ses ouailles face aux autorités civiles : cf. intr. du commentaire du ch. 20 de la *Vita*.

2. Cod. *Theod.* 7, 18, 9, 1 (a. 396) : « desertor qui occultatus fuerit, eruatur » ; cp. déjà Tert. *apol.* 2, 14 : « leges malos erui iubent. » Pour la valeur concrète d'« arracher » à un lieu sacré, cp. un dévot de saint Félix dans PAVL. *NOL. carm.* 18, 320-321 : « una uox erat adfixi foribus : non eruar istinc. » Le mot ne reparait chez Sulpice que dans *chron.* 2, 26, 6, mais avec un tout autre sens, pour désigner la destruction de Jérusalem.

3. Le cas de ce passage n'a pas été examiné par J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium...*, p. 114 s., qui s'efforce de distinguer les sens très voisins d'« ermitage » et « groupement d'ermitages ».

est ailleurs, en l'occurrence : dans l'antithèse entre vocation monastique et fonction épiscopale, entre *episcopatum* et *monasterio*.

Martin ne va céder qu'à la ruse de Rusticius, et lorsqu'il aura reconnu dans sa réussite une sorte de signe de Dieu. Parti pour guérir une malade, il se voit confier la garde de tout un troupeau. Comme toujours, Sulpice ne donne d'autres précisions que celles des noms propres : le laïc Rusticius, l'évêque Defensor. Les témoins et leur qualité lui importent plus que les temps et les lieux. Rusticius, vu son patronyme purement romain, doit être un notable de la cité, l'un des membres influents de cette députation qui est sur le point d'échouer. Il présente sa requête en un geste classique de supplication, d'une noblesse toute livienne, jusqu'en la lettre de son expression¹. Geste rituel de supplication auprès d'un représentant de l'autorité temporelle, il n'est pas sans évoquer aussi celui du père du démoniaque épileptique auprès de Jésus². L'attitude, la supplication pour la guérison d'un proche parent, ont rappelé à Martin d'illustres précédents évangéliques. Pour ces raisons, au moins, il ne peut s'abstenir de se rendre à Tours.

9, 2. Dès lors, le voilà déjà prisonnier de son peuple. Les harmoniques cherchées par Sulpice dans l'emploi d'un vocabulaire à la fois militaire et pénal sont ici complexes. C'est un cortège respectueux qui l'accompagne jusqu'à la cité, mais aussi une sorte d'escorte militaire, comme celle

1. Cp. Liv. 34, 11, 5 : « legati ... flentes ad genua consulis prouoluuntur » ; dans le « Songe » de Jérôme, les assistants demandent au juge la grâce du flagellé dans les mêmes termes, Hier. *epist.* 22, 30, 5 : « ad praesidentis genua prouoluti ».

2. Vvlg. *Matth.* 17, 14 : « accessit ad eum homo genibus prouolutus. »

qui accompagne les prisonniers et les déserteurs¹. D'où une double série d'allusions. Ce nouvel arrachement ressemble à celui du jeune insoumis qui avait tenté de se cacher pour échapper à la *militia*. Une nouvelle fois, les voies de Dieu s'opposent à ses aspirations à la retraite pour le renvoyer vivre sa foi parmi les hommes ; et la venue à Tours apparaît comme l'« antitype » accompli du « type » qu'avait été dans sa jeunesse la scène dramatique de l'enrôlement (ch. 2, 5). Mais ce prisonnier marche aussi vers un nouveau témoignage, qui sera pour lui comme une métamorphose inédite du martyr : vers un nouveau jugement de Dieu sur sa vocation.

Avec l'arrivée à Tours, la couleur du récit change brusquement. L'évocation de la fièvre électorale entraîne curieusement un rappel de souvenirs politiques romains, qui se cristallisent autour de réminiscences cicéroniennes. Pour peindre l'afflux des Tourangeaux de toute la région vers la capitale, Sulpice s'est souvenu de deux discours de Cicéron, dans lesquels l'orateur avait évoqué la concentration populaire qui s'était produite dans la ville de Rome lorsqu'il avait été menacé d'exil². Il reprend

1. Les foules viennent au devant de Martin comme celles de Jérusalem au devant du Christ, ou comme il était de coutume de se placer sur le passage d'un haut personnage. Mais la précision des mesures et le contexte ultérieur, de ton plus nettement coercitif, évoque derrière « dispositis » ce que nous appelons un dispositif de sécurité. Impression aggravée par « sub custodia deducere » ; le groupe complètement désigne proprement la situation de celui qui est « assigné à séjour en résidence surveillée », cf. MACEN, *dig.* 49, 16, 13, 5 : « sub custodia uel in carcere » ; mais le mot a ici le sens plus concret d'escorte policière ou militaire. Pour le thème de « l'évêque malgré lui », prisonnier de son propre peuple, cp. *Vita Ambrosii* 8 : « Deus... fugam illius impediuit. Qui inuentus cum custodiretur a populo... »

2. « Incredibilis multitudo » est une alliance cicéronienne que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le *Pro Sestio* et dans l'*Oratio pro reditu suo cum senatui gratias egit*. Mais comparer surtout notre texte : « incredibilis multitudo non solum ex illo oppido, sed etiam ex uicinis urbibus... conuenerat », avec *Sest.* 11, 26 : « cum incredibilis in Capi-

une vieille locution de droit public romain pour l'appliquer curieusement à l'élection épiscopale, comme si chaque chrétien allait déposer son « suffrage » à l'exemple de la procédure du vote romain¹.

9, 3. Enfin, c'est encore au vocabulaire cicéronien que Sulpice a emprunté l'association des termes paronymes de *uoluntas* et de *sententia*, pour peindre en une ample phrase nominale l'unanimité qui s'est faite dans cette foule sur le nom de Martin². Ces coïncidences sont trop nombreuses pour que l'on n'y voie point une intention précise de transposition littéraire. D'ailleurs, l'évocation de l'afflux d'étrangers à la cité en est un indice extérieur. Car ces étrangers, qui sont peut-être venus pour le spectacle, n'ont, en réalité, rien à faire dans l'élection de l'évêque de Tours. D'une manière générale, cette création d'un climat cicéronien confère à la suite du récit une grandeur antique et une gravité quasi républicaine. Elle insinue à la mémoire des lecteurs lettrés la validité décisive d'une élection où s'est manifestée sans ambages l'unanimité des volontés populaires, comme dans les élections indiscutées des plus grands hommes de la Rome antique. Enfin, le souvenir précis d'une phrase prononcée par Cicéron à son retour d'exil n'est pas choisi

tolium multitudo ex tota Vrbe cunctaque Italia conuenisset, uestem mutandam omnes meque... defendendum putarunt » ; concentration populaire pour défendre un grand homme contre ses ennemis : Sulpice a été amené par ses souvenirs oratoires à un bien singulier parallèle entre l'exil de Cicéron et l'élection de Martin.

1. En fait, si quelqu'un votait, ce devraient être les clercs du presbytère de Tours (cf. *sup.*, p. 643, n. 1). Pour « suffragia ferre », cp. p. ex. *Cic. epist. fam.* 11, 27, 7 : « Ego te suffragium tulisse in illa lege primum non credidi. »

2. *Cic. diu. in Caec.* 4, 16 : « mea fuit semper haec in hac re uoluntas et sententia » ; ou *Marcell.*, 10, 30 : « diuersae uoluntates ciuium fuerunt distractaeque sententiae. » Il y a quelque idéalisation oratoire dans cette accumulation pléonastique de termes exprimant l'unanimité.

arbitrairement. Cicéron y évoquait en effet le rassemblement de tout le peuple en sa faveur, décidé à le défendre contre les ennemis qui s'acharnaient à le faire exiler. Cette transparence inattendue de l'élection de Martin aux scènes tumultueuses qui avaient précédé l'exil de l'orateur est ici double bénéfique, pour le narrateur et pour l'apologiste. Elle auréole la scène du prestige d'un grand drame politique romain, et jette par avance une sorte de discrédit rétrospectif sur tous ceux qui oseront s'opposer à l'expression de la volonté populaire. D'ailleurs, tout n'est peut-être pas littérature dans cette invitation à une lecture « cicéronienne » de l'événement. Car ce sont bien deux conceptions des élections épiscopales qui s'affrontent : l'une entièrement démocratique, l'autre secrètement oligarchique et cléricale.

Pour ne point diminuer la densité et la rapidité du récit, Sulpice expose au style indirect les considérants des deux partis. Le peuple s'en tient à l'essentiel : les mérites de Martin écrasent ceux de tous les autres candidats, fussent-ils présentés par certains évêques. Il se pourrait que notre texte reflêtât même la réalité des acclamations qui saluèrent l'entrée de Martin dans la basilique de Tours, à travers le « macarisme » qui salue d'avance le bonheur d'une église dirigée par semblable pasteur¹. L'opposition est le fait d'une minorité et de quelques évêques. Sulpice est, sur ce point, à la fois précis et habilement discret. Il laisse entendre l'insignifiance de la cabale, le caractère doublement inquiétant de ces

1. Selon la juste remarque de C. JULLIAN, dans *REA*, t. 24, 1922, p. 123, n. 2. On peut penser à « Martinus dignissimus » et à « Martinus felix » : transfert des acclamations impériales par les légions ou le peuple. Cp. le dossier d'acclamations dans les élections épiscopales, les conciles, les synodes, la liturgie, réuni par Th. KLAUSER, art. *Aklamation*, dans *RAC*, t. 1, 1950, c. 226 s. Pour la construction « episcopatus dignissimus » (c. analogique attestée dès Plaute), cp. la dédicace de la *Vita* 1, 1 : « reprehensionis dignissimus ».

menées qui lient certains évêques à quelques puissants laïcs, le ralliement de la majorité des évêques présents au jugement du peuple chrétien sur la personne de Martin. Il se complait à opposer en termes solennels la gravité de la cérémonie à ce qu'il considère comme l'« impiété » de leur attitude. Le juriste recourt aux termes de la langue officielle pour rappeler leur convocation — sans doute par les clercs du presbytérium de Tours? — Il désigne la consécration épiscopale comme s'il s'agissait de l'installation en poste d'un magistrat, par le terme à la fois juridique et canonique de *constituere*¹. Pour exprimer avec emphase la plénitude du sacerdoce qui est le fait de l'épiscopat, il recourt au vieux titre d'*antistes*, par lequel Damase se désignait déjà dans ses vers, et dont l'historien Ammien aussi bien que les empereurs dans leurs édits usent également pour désigner les évêques chrétiens².

L'impiété de ces opposants consiste à s'attarder aux apparences ; ils trouvent l'ascète Martin trop peu représentatif pour faire un bon pasteur : il ne paye pas de mine, il est trop peu soigné dans sa mise et sa coiffure. Ces griefs étaient traditionnellement ceux des mondains et des païens contre les moines. Ils avaient déjà servi contre les philosophes cyniques. Sulpice a pris soin de formuler

1. Le terme sert à traduire le grec *κατιστάσθαι* dans la version latine la plus ancienne (sans doute IV^e siècle) du 4^e canon de Nicée sur les élections épiscopales : cf. GANSHOF, *art. cit. sup.*, p. 468, n. 2. Sulpice l'utilise aussi pour l'élévation de Priscillien à l'épiscopat, dans *chron.* 2, 47, 4 : « Instantius et Saluianus ... Priscillianum ... episcopum in Abilensi oppido constituunt » (Instance et Salvien sont déjà évêques). Pas plus ici que dans les canons de Nicée, le mot ne saurait avoir le sens trop précis de « consacrer », auquel avait pensé Dom H. Leclercq ; il a valeur canonique plus que liturgique : il englobe la « consécration » comme une conséquence ou un moyen d'expression définitive, il ne lui correspond pas strictement.

2. DAMAS. *epigr.* 5 Ihm : « Christi antistes Damasus » ; chez AMM. 15, 7, 6 et 29, 5, 15 ; cf. aussi COD. *Theod.* 16, 2, 11 : « catholicae legis antistites ».

cette objection en empruntant d'abord des adjectifs qui étaient liés à l'exaltation des formes extérieures de l'humilité dans la tradition biblique et chrétienne¹. De ces reproches courants, les ascètes faisaient au contraire des motifs d'exalter leur renoncement à toute vaine apparence. On le voit bien dans une lettre de Paulin de Nole à Sulpice Sévère, postérieure de deux ans seulement à la mort de Martin. On y retrouve les trois griefs des ennemis de Martin, et presque le même vocabulaire, mais retournés à l'éloge de l'ascétisme : « Qu'ils reviennent nous voir dans l'humilité de leurs cilices hérissés, avec de méchantes pèlerines pour tout manteau, une corde pour toute ceinture, ... dans la chaste laideur d'une chevelure coupée ras, inégalement et à moitié tondue, le devant du front découvert par le rasoir... méprisables tout à leur honneur, quand, négligeant leurs agréments physiques naturels au profit de la parure intérieure, ils font même exprès de s'enlaidir, et cherchent ainsi à défigurer pudiquement leurs visages pour achever d'embellir salutairement leurs âmes². » Ce portrait idéal de l'ascète, tracé sur un ton de défi, donne une idée approchée de l'aspect de Martin, quand il entra dans la basilique de Tours : une idée, il faut oser le dire, qui nous aide à excuser quelque peu les réticences de certains de ses futurs confrères. Mais il se pourrait aussi

1. Pour « contemptibilis », cp. VVLG. (ou VL) *Mal.* 2, 9 : « dedi uos contemptibiles et humiles omnibus populis » ; pour « despicabilis », cp. AMBR. *apol. Dau.* 2, 12, 67 : « cum illum, quem despicabilem in hoc mundo iudicabas, uideris esse praelatum. » Pour le développement de l'opposition au monachisme à la fin du IV^e s., cf. vue d'ensemble (rapide) dans L. GOUGAUD, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident*, dans *Revue Mabillon*, t. 34, 1934, p. 145-163.

2. PAVL. NOL. *epist.* 22, 2 (datée de 399) : « Nos adeant et reuisant ... horrentibus ciliciis humiles ... sagulis palliati ... reste succincti ... casta informitate capillum ad cutem caesi et inaequaliter semitonsi et destituta fronte praerasi ... honorabiliter despicabiles, cum ingentiam quoque speciem corporis pro interiore cultu aspernantes etiam studio deformantur, ut fiant pudenter inhonesti uultibus, dum perficiantur salutariter honesti mentibus. » Tout se passe d'ailleurs comme si cet

que leurs réactions aient été d'autant plus violentes que ces ennemis de l'ascétisme et de sa démesure pouvaient être des prélats issus de l'aristocratie gallo-romaine, attentifs à donner à leur mise recherchée ce prestige des « fimbriae » dont Sulpice montre dans ses *Dialogues* certains clercs gaulois si démesurément fiers¹. De ces évêques, quelques années plus tard, Jérôme dénoncerait la mondanité, justifiée à leurs yeux par une interprétation erronée de la recommandation de la première *Épître à Timothée* sur la « distinction » nécessaire au chef de communauté : « Comprenant à leur manière le mot *distingué*, ils se parent de vêtements somptueux et raffinent sur les soins du corps, ils appréhendent des festins cuisinés avec recherche, alors que toute cette parure et toute cette recherche sont plus laides que la malpropreté². » Ainsi, dans cette élection de Martin,

éloge déclamatoire du style de vie ascétique, opposé à celui des mondains (dont nous avons sauté les termes antithétiques), avait été composé à partir de souvenirs de notre passage : on n'oubliera pas que la lettre est adressée à Sulpice, et que Paulin fut l'un des premiers lecteurs de la *Vita*. Thèmes analogues chez Jérôme, dans la description de l'ascète Léa (*epist.* 23, 2) : « inculca uestis, uilis cibus, neglectum caput ».

1. Diatribe hiéronymienne (elle se termine d'ailleurs par : « uerum haec describenda mordacius beato uiro Hieronymo relinquamus ») dans *dial.* 1, 21, 3 s. : « si quis clericus fuerit effectus, dilatatur continuo fimbrias suas, gaudet salutationibus, inflatur occuribus ... » pour le vêtement en particulier, *ib.* 4 : « uestem respuit grossiorem, indumentum molle desiderat. » Ressentiment contre les évêques en particulier : cf. le « finale » sallustéen de la *chron.* 2, 51, 9-10. Sulpice s'est souvenu des critiques du Christ aux Phariséens, *Math.* 23, 5 et 7 : « dilatatur enim phylacteria sua et magnificant fimbrias ... et salutationes in foro ... »

2. HIER. *epist.* 69 à Océanus (vers 400), 8 : « sunt quidam ... tanta stoliditatis ac uecordiae ut ... quasi intelligentes quid sit ornatus comant se uestibus et munditiis corporis et lautioris mensae epulas parent, cum omnis istius modi ornatus et cultus sordibus foedior sit » (nous adoptons la trad. Labourt). La traduction latine « ornatum » du grec *κόσμιον* est dans VVLG. 1 *Tim.* 3, 2 sur les qualités de l'évêque : « prudentem, ornatum, ... hospitalem, doctum ». Il se pourrait que les textes de *dial.* 1 cités *sup.* fussent un écho précis de cette diatribe de Jérôme.

est-on amené à reconnaître un épisode particulier du conflit qui, à travers tout l'Occident, en cette seconde moitié du iv^e siècle, oppose, sur le terrain de la pauvreté évangélique, l'extrémisme ascétique aux compromissions de « l'Église installée ».

9, 4. Ayant simplifié les griefs des opposants en les réduisant, dans leur expression même, aux lieux communs de la polémique anti-ascétique, Sulpice a beau jeu de tirer la leçon de ces jugements contradictoires sur Martin. Son antithèse entre les sages et les fous reprend un thème biblique familier aux livres sapientiaux ; elle fait précisément écho aux jugements, non moins contradictoires, portés sur Martin par les passants amiénois qui avaient assisté à la scène du partage du manteau¹. Une seconde antithèse retourne en éloge, conformément à l'esprit des paradoxes évangéliques, les griefs des opposants : la lecture spirituelle de l'événement est ici conforme à l'esprit des Béatitudes, mais aussi à l'usage que les ascètes en faisaient pour répondre à leurs détracteurs. La démarche de Sulpice est ici exactement parallèle à celle de Paulin de Nole dans la lettre que nous venons de citer². La sagesse spirituelle étant dans le jugement du peuple chrétien, les évêques n'ont pu que s'incliner devant cette

1. Cp. ici : « populo sententiae sanioris », avec 3, 2 : « multi tamen quibus erat mens sanior » ; les autres emplois de « sanus » chez Sulpice sont toujours figurés et qualifient la rectitude des intentions ou de la foi (« sana consilia », « sana fides » ; cp. *BENED. reg.* 64, 1 : « saniore consilio »). Inversement, la « dementia » garde son sens biblique : elle désigne l'égarément de ceux qui ne comprennent pas l'économie divine du monde et la tournent en dérision, faute d'un discernement spirituel suffisamment capable de dépasser les apparences.

2. Même renversement de la hiérarchie des valeurs et des critères de jugement, cf. *PAUL. NOL. epist.* 22, 2 : « huiusmodi hominum uultus et habitus et odor nauseam illis facit, quibus odor mortis est in honorem uitae, quibus dulce quod amarum et turpe quod castum et hostile quod sanctum est. »

unanimité : « uox populi uox Dei » ! Les évêques ne font ainsi que respecter une très ancienne tradition ecclésiale. Celle dont témoigne par exemple Pontien, quand il rappelle comment Cyprien, « encore néophyte, fut choisi par le jugement de Dieu et la faveur du peuple pour les fonctions du sacerdoce et l'ordre de l'épiscopat »¹. De même, trois ans après l'élection de Martin, Ambroise finira par voir « la volonté de Dieu » dans l'expression unanime de la volonté du peuple de Milan. Et il n'est pas impossible que le souvenir de cette élection célèbre ait exercé une certaine influence sur celui que Sulpice donne de l'élection de Martin².

Le Defensor qui menait le parti des opposants était vraisemblablement l'évêque d'Angers ; nous avons vu du moins que c'est là l'opinion traditionnelle³. Évêque d'une cité limitrophe, il se trouvait normalement invité à la consécration du successeur de Litorius. Il est humain,

1. *Vita Cypriani* 5, 1 : « iudicio Dei et plebis fauore ad officium sacerdotii et episcopatus gradum adhuc neophytus electus est » ; *ib.* 2 : « cum in dilectione eius et honore totus populus inspirante Domino prosiliret » ; même conception dans la correspondance de Cyprien : cf. p. ex. 43, 1, 2 ; 44, 3, 2 etc. — « Domino uolente » est très proche de *VVLG. act.* 18, 21 (Paul parle) : « reuertar ad uos Deo uolente. » — La leçon « cogitabat », soutenue par un seul ms., mais qui est *V*, apparaîtrait comme une « lectio difficilior » moins banale que « cogebat ».

2. *Vita Ambrosii* 9 : « cum intellegeret circa se Dei uoluntatem nec se diutius posse resistere » ; M. Pellegrino (n. de son éd. *ad loc.*) pense justement que la remarque ne concerne pas seulement l'unanimité populaire, mais aussi toutes les circonstances de l'événement (les échecs successifs d'Ambroise pour s'y soustraire).

3. De Babut à Griffe ; Tours et Angers sont encore aujourd'hui les capitales de deux départements et de deux diocèses limitrophes, et l'on sait que le canon 4 de Nicée stipulait la présence de tous les évêques de la province (« éparchie ») à l'installation d'un nouvel évêque ; l'ordinaire d'Angers, siège le plus proche de Tours, était donc certainement présent. — La leçon « tum », supportée par *V*, paraît une leçon plus usuelle par rapport à « tunc », à voir la répartition des deux adv. dans l'œuvre de Sulpice (cf. *HYLTÉN, Studien*, p. 137-138).

sinon heureux, qu'il n'ait pas été très enthousiasmé par la perspective de voir siéger dans la cité voisine un pasteur aussi doué et aussi actif. S'il fut, comme le suggèrent les fastes épiscopaux d'Angers, le premier évêque de cette cité, il est encore plus vraisemblable qu'il a pu être choisi parmi les notables, ainsi qu'Hilaire l'avait été lui-même à Poitiers.

9, 5. Pour que les évêques entérinent définitivement la volonté populaire, il faut l'intervention d'un véritable Jugement de Dieu, dont l'expression sera la lecture, fort accommodative, d'un verset de psaume. Deux éléments attirent d'abord l'attention dans cette consultation oraculaire de l'Écriture. Sulpice insiste en effet, successivement, sur le fait que le lecteur s'est trouvé dans l'incapacité de remplir sa fonction liturgique, et sur l'ouverture du psautier au hasard par celui qui a remplacé le lecteur. Le lecteur est alors, en général, un jeune enfant destiné à la cléricature ; sa fonction est de lire les textes sacrés et de chanter les *Psaumes* au cours de l'assemblée liturgique¹. Le lecteur aurait donc été empêché d'accéder à l'ambon par la foule massée dans la basilique. On peut dès lors se demander comment les évêques ont fait pour y entrer. Le lecteur devrait en effet se trouver, avec le presbytérium et le clergé, derrière l'autel. Mais il est vrai que, même dans cette hypothèse, la foule a pu barrer (volontairement ou non?) le chemin du presbytérium à l'ambon. Second indice suspect : celui qui aurait entrepris de remplacer le lecteur aurait ouvert « au hasard » le psautier. Cela n'est guère admissible dans une psalmodie liturgique. Cela se comprend au contraire parfaitement si l'un des assistants demande à Dieu une réponse à la mode antique, en se livrant à un tirage de « sortes biblicae » dans le livre

1. Cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, t. 3, Paris, s. d. (1958), p. 105 s., et *DACL*, art. *Lectorat*, t. 8, 2, 1929, c. 2247 s.

sacré. Cette interprétation paraît confirmée par un passage de la *Vita Aniani* : quand, ainsi que jadis à Milan, un jeune enfant réclamera Aignan pour évêque d'Orléans, on procédera à une contre-épreuve en tirant au sort un verset de psaume qui confirmera le choix de l'enfant¹. Pourquoi Sulpice n'a-t-il pas tout simplement décrit la scène ? Peut-être par scrupule devant un geste qui ne faisait que transposer une pratique païenne considérée avec suspicion par les chrétiens. Mais surtout, il a voulu montrer que ce quidam avait assumé un rôle dévolu au lecteur et s'était en quelque sorte substitué à lui. Or, on sait que, conformément aux traditions antiques qui avaient toujours vu dans les jeunes enfants des « médiums » exceptionnels entre les puissances divines et les hommes, les chrétiens du IV^e siècle, à commencer par Augustin, accordaient une valeur surnaturelle aux erreurs mêmes que le lecteur pouvait commettre dans le choix des textes liturgiques². Qu'elles soient authentiques ou non, les précisions sur l'impossibilité où le lecteur s'est trouvé de venir lire le psautier tendent donc aussi à justifier la substitution de personnes, et à donner à la consultation un caractère liturgique et sacré. La violence du verbe *arripere* est propre à suggérer qu'une brusque inspiration surnaturelle s'est emparée du fidèle³.

1. *Vita Aniani* 2 : « Sed ut uotis omnium fieret satisfactum, aperto psalterio uersum quem primum inuenerunt legentes dixerunt : Beatus quem elegisti et assumpsisti, inhabitabit in tabernaculis tuis » (= *psalm.* 64, 5) ; texte cité par P. COURCELLE, *L'enfant et les sorts bibliques*, dans *VChr*, t. 7, 1953, p. 194-220, dont tout le dossier sur l'usage des « sortes biblicae » est très important pour la bonne compréhension de notre passage.

2. Cf. P. COURCELLE, *ib.*, p. 213-214 ; y joindre Avg. in *psalm.* 138 ; le lecteur d'Hippone s'étant trompé de Psaume, Augustin y voit une décision d'En-Haut et improvise un commentaire fort réussi.

3. Même verbe dans la scène d'Amiens, au moment où une inspiration de charité entraîne Martin à couper son manteau, 3, 2 : « arrepto ... ferro » ; emplois analogues, dans la formule « tempore arrepto »,

Tout s'est donc passé comme si l'on consultait des « sortes biblicae », en prenant soin que l'opération eût un minimum de solennité ; et Sulpice lui-même s'est ingénié à donner à la scène une apparence de contingence. Mais son insistance sur l'empêchement « fortuit » du lecteur, le fait aussi que le lecteur improvisé soit vraisemblablement un clerc (*circumstantibus* peut renvoyer avec vraisemblance au tout proche *ministris*)¹ habitué au maniement matériel et spirituel du psautier : tout cela induit déjà à soupçonner quelque « iudicium Dei per clericos » ou, pour appeler les choses par leur nom, un coup monté. Le texte « providentiellement choisi » ne démentira pas cette impression première.

9, 6. Le verset qui va porter ce coup si décisif à Defensor est celui d'une *Vetus latina* alors en usage dans la liturgie gallo-romaine². Le jeu de mots eût été impossible dans les Psautiers gallican et *iuxta Hebraeos*, où Jérôme substitue « ultor » à « defensor ». Les exégètes de l'école d'Antioche avaient reconnu, dans cet « agresseur du lieu fort », « les Juifs qui prétendent défendre la Loi contre le Christ » ; mais on trouve une coïncidence curieuse entre notre épisode et l'interprétation qu'Origène avait donnée de ce verset dans son *Commentaire sur Matthieu*, opposant au peuple fervent les méchants évêques mondains³. Les

pour l'occasion providentielle « saisie » par Samson, Esther, Judith : cf. *chron.* 1, 28, 6 ; 2, 13, 8 ; 2, 16, 4.

1. « Minister » est l'équivalent latin de l'hellénisme « diaconus », dont il a le sens technique dès le III^e siècle : cf. Chr. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 3, Rome, 1965, p. 79 s.

2. *Psalm.* 8, 3 ; le texte lu est celui du Psautier romain et de la quasi-totalité des psautiers latins anciens : cf. Dom R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Cité du Vatican, 1953, p. 14.

3. Les Antiochiens, comme Diodore de Tarse, mais aussi Évagre du Pont, identifient le « défenseur » avec les Juifs ; ORIG. *in Malth.* tom. 16, 25, à propos de la citation du même verset par Jésus aux prêtres, se rapproche de l'exégèse implicite de notre lecteur improvisé.

mêmes causes produisant les mêmes effets, on ne s'étonnera pas que l'application littérale du thème biblique des amis et des ennemis de Yahvé à une conjoncture de conflit ait abouti ici à cette exégèse aussi éclatante que facile. Elle eût été possible même avec les versions hiéronymiennes ultérieures, mais sans avoir pour le populaire l'attrait de ce bon mot de sacristie. Pour le juger sans injustice, il convient de rappeler l'importance magique et religieuse que les anciens accordaient aux noms propres, selon les traditions bibliques aussi bien qu'antiques¹. Sans doute faut-il tenir également compte, dans cette assistance bigarrée où les paysans celtiques sont venus se mêler aux citadins gallo-romains, de l'importance des ordalies, des prédictions et des inspirés dans la religion des Celtes².

9, 7. Dans une large période de conclusion, Sulpice tire la leçon de la déroute du parti anti-martinien, qu'il vient, dans le sillage du verset, d'exprimer en une antithèse de ton biblique. C'est une sorte de victoire du Nouvel Israël tourangeau sur ce Philistin angevin, dont témoigne la brusque jubilation de l'assistance³. Pour la seconde fois, la volonté de Dieu vient de s'exprimer, confirmant par la voix du psalmiste la volonté du peuple chrétien.

1. Sur cette vertu du nom propre, à travers la double tradition antique et judéo-chrétienne, cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville*, Paris, 1959, t. 1, p. 44.

2. Sur les ordalies dans les traditions celtiques insulaires, cf. E. WINDISCH, *Irische Texte*, t. 3, Leipzig, 1897, p. 183-229 ; pour les fonctions prophétiques et la divination, J. DE VRIES, *La religion des Celtes*, trad. fr., Paris, 1963, p. 224 et 239, et les textes obscurs étudiés par J. MOREAU, *Eubages et uates gaulois*, dans le *BSAF*, 1958 ; cf. en particulier *AMM.* 15, 9, 8 et la note *ad loc.* (éd. Budé).

3. La « clameur populaire » est un cliché vétéro-testamentaire (cf. p. ex. 2 *Esd.* 5, 1) ; elle donne lieu ici à un double hexasyllabe souligné par l'allitération des formes passives antithétiques : on dirait deux versets d'une hymne médiévale. La déroute des ennemis d'Israël est un thème familier à l'Ancien Testament, au sens propre ou au sens figuré ; mais la notion de « pars aduersa » est traditionnelle dans l'historiographie romaine (Salluste, Tite-Live).

Mais Sulpice opère avec élégance une variation complète de vocabulaire dans cette seconde mouture de la même idée. Il a cherché la solennité d'une expression plus générale, aux résonances à la fois bibliques et antiques. Il est notable que les trois emplois du mot *nutus* dans la *Vita* se présentent avec la même alliance de mots et dans le même ordre, alors que, dans les autres œuvres, on trouve toujours « Dei nutu » ou « nutu Dei »¹. Faut-il y voir une stylisation théiste à des fins à la fois littéraires et apologétiques ? La notion de « témoignage » achève de dégager l'idée d'un Jugement de Dieu prononcé à travers cette lecture de la Parole, comme si Dieu lui-même était venu déposer à charge contre la perversité des « œuvres » de Defensor. Ce dernier terme est un biblisme assez direct, qui exprime ici la conduite de Defensor à l'égard de Martin². Dans cette symphonie de thèmes scripturaires, le récit s'achève par une sorte de doxologie de Martin victorieux de ses adversaires. Elle découle directement de l'application accommodatrice, à Martin, de la citation que le Christ lui-même avait faite de la première partie de ce verset de psaume³. Dans ce texte de Matthieu (21, 16), Jésus répondit ainsi à l'indignation des prêtres et des scribes devant les enfants qui l'acclamaient ; mais il avait

1. « Diuino nutu » se retrouve en 14, 7 et 20, 3 : la « volonté divine » a contraint des païens à laisser détruire leur temple, et Maxime à accepter l'empire. L'expression est à mi-chemin des locutions païenne « deorum nutu » (cf. Cic. *Catil.* 3, 9, 21) et chrétienne « Domini nutu » (cf. VVLG. 2 *reg.* 17, 14).

2. Rapprocher ici : « testimonium operis sui ... audiret » de VVLG. (ou VL) 1 *Tim.* 5, 10 : « (Vidua) in operibus bonis testimonium habens » ; mais ce témoignage est ici à charge, comme dans *sap.* 10, 7 : « in testimonium nequitiae » ou 17, 10 : « dat testimonium condemnata. »

3. VVLG. *psalm.* 8, 3 : « Ex ore infantium et lactentium, perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et ultorem » dans VVLG. mais « et defensorem » dans la VL alors utilisée en Gaule, leçon connue aussi de divers autres psautiers anciens, d'Ambroise et

eu la délicatesse de laisser à ses interlocuteurs le soin de retrouver et de s'appliquer à eux-mêmes le seconde partie du verset ! L'apologiste de Martin n'est pas tenu à de tels ménagements. En des termes qui rappellent le thème johannique de la glorification du Père en la personne du Fils, il commence par montrer en Martin l'accomplissement de la « gloire du Seigneur » (troisième et dernière allusion à la manifestation de la volonté de Dieu). Puis il paraphrase l'exégèse implicite que la clameur populaire avait donnée du verset, en insistant complaisamment sur la déroute de Defensor, et son identification avec l'« ennemi » qui lui est coordonné dans le verset de psaume. On se rappelle que le diable apparu sur la route de Milan avait été désigné justement par ce surnom classique. Or, toute une tradition exégétique, particulièrement représentée en Occident par les adeptes et les amis de l'ascétisme, voyait dans « l'ennemi et le défenseur » de ce verset du *Psaume* 8 le diable, « ennemi du bien et défenseur du mal », selon l'expression de Paulin de Nole¹. On voit donc quelle suggestion perfide Sulpice décoche au parti ascétique en cette fin de son récit : de Defensor à Satan, il n'y a que l'épaisseur d'un coordonnant, qui n'est en fin de compte qu'un signe d'identité. Le verdict des *Psaumes* identifie avec Satan non seulement Defensor, mais, à travers lui, les ennemis de Martin et, plus largement, de la spiritualité ascétique. Entre le texte de Matthieu et l'usage tendancieux qu'en

d'Avg. in *psalm.* 102, 14 qui la discute et lui préfère « uindicatorem » : cf. P. SABATIER, *Bibl. sacr.*, t. 2, p. 19, note ad loc.) ; *Matth.* 21, 16 : « Iesus autem dixit eis : utique numquam legistis quia ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem ? »

1. Justement encore dans une épître à Sévère ; PAVL. NOL. *epist.* 23, 27, s. f. : « de quorum ore perfecit laudem sibi, ut destrueret inimicum boni et defensorem mali » ; mais cf. aussi HIER. *tract. in psalm.* 106, 2 ; AMBR. in *psalm.* 37, 25. Même interprétation en Orient chez Cyrille de Jérusalem et Théodoret, et déjà au début du iv^e s. chez Eusèbe de Césarée. Nous remercions M^{lle} M. J. Rondeau, qui a bien voulu nous exposer tout le dossier exégétique de ce verset.

fait cette conclusion du récit de l'élection, il y a toute la distance qui sépare la délicatesse du Christ de l'agressivité vindicative de Sulpice Sévère.

Ou plutôt, probablement, des clercs tourangeaux gagnés à Martin. Car Sulpice n'a fait, dans ce dernier coup de griffe à Defensor, que tirer les conséquences logiques du stratagème qui emporta la décision de l'épiscopat. A considérer la place que tenaient les *Psaumes* dans la liturgie et la formation religieuse des chrétiens, mais plus encore des clercs, on ne peut s'empêcher de penser qu'à Tours, le *Psaume* 8 avait dû, bien avant l'élection de Martin, fournir matière à des plaisanteries cléricales traditionnelles sur le compte de l'évêque d'Angers. Dans cette perspective, la prétendue lecture oraculaire du verset n'aurait et n'a peut-être trompé personne. Elle a pu remporter, auprès d'un public chrétien habitué à la psalmodie, le succès d'une plaisanterie éculée, mais renouvelée par l'audace irrévérencieuse de cet à-propos. La Gaule chrétienne aurait-elle déjà été ce pays où l'on dit que le ridicule tue? Il se pourrait, en fin de compte, que Sulpice ait tiré en un sens dramatique, pour les besoins de son dessein apologétique, un incident où la malice gauloise s'est déguisée en consultation orientée de « *sortes biblicae* ». Il conférait ainsi une solennité redoutable à ce qui n'avait été, avant la décision épiscopale, que ce que nous appellerions, avant le vote d'une assemblée délibérante, un simple « mouvement de séance ». Il complétait ainsi, en recourant finalement aux catégories exégétiques traditionnelles, le travail de stylisation pour lequel il avait d'abord enrôlé Cicéron. Et l'élection de Martin en recevait une double grandeur, dans l'ordre des souvenirs profanes comme dans celui des allusions sacrées. Nouvelle et décisive victoire de Martin sur une métamorphose nouvelle de l'« *inimicus* », tel est le dernier mot de ce chapitre.

Quand s'est produite cette scène haute en couleur? Il ne faut pas le demander à Sulpice, mais à Grégoire de

Tours, qui s'appuie avec beaucoup de précision sur les fastes de son évêché : mort en 397, « sous le consulat de Césaire et d'Atticus » et dans sa quatre-vingt-unième année, Martin demeura évêque de Tours un peu plus de 26 ans. C'est pourquoi la date la plus vraisemblable de son élection est le dimanche 4 juillet 370¹.

2. Martin fondateur et abbé de Marmoutier

10. Ce chapitre nous offre la plus ancienne description de la vie monastique dans la Gaule gallo-romaine. Il pose, par là même, le difficile problème de l'observance des moines de Marmoutier, et du modèle dont s'était inspiré Martin pour organiser leur vie. Serait-il trop ambitieux de parler d'une règle en forme? On sait que, près d'un demi-siècle plus tard, nous sommes réduits à deviner quelles pouvaient être celles de Lérins et de Saint-Victor de Marseille. Manifestement, les ascètes de Marmoutier ont imité les grandes traditions de l'Égypte et cherché à tenir la gageure de retrouver une Thébàide au doux pays de Loire. Fidélité et adaptation : le problème se pose ici aussi bien au niveau de la réalité monastique vécue sur le coteau angevin que dans l'ordre littéraire de la description stylisée par Sulpice.

10, 1. Un prologue rattache d'abord étroitement la dignité de l'évêque à l'indéfectible constance du moine dans sa vocation première. La qualité et la grandeur de son

1. On trouvera commodément réunis tous les textes de Grégoire de Tours qui permettent d'arriver à cette date, avec leur interprétation, chez H. DELEHAYE, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, dans *AB*, t. 38, 1920, p. 27 s., dont les conclusions solidement établies périssent toutes les vues antérieures sur ce sujet. Ce jour deviendra la « Saint-Martin d'été » : il sera choisi par Perpet pour la translation solennelle des reliques du saint dans sa nouvelle basilique (*ib.*, p. 126).

épiscopat sont plus affirmées que démontrées¹. Sulpice retrouve ici les ornières d'un lieu commun auquel il a recouru ailleurs à plusieurs reprises : le « locus humilitatis propriae ». A cette clausule de style, il confère la solennité d'un vocabulaire recherché². La constance de sa profession monastique se marque dans ses dispositions intérieures aussi bien que dans sa mise. Non seulement cette constance est une qualité proprement monastique et doit être rapprochée de toutes les harmoniques des divers emplois des mots de la famille de *constantia* dans la *Vita*. Mais cette immuabilité correspond à ce qui était déjà un caractère de l'« homme divin » dans les traditions de la biographie païenne, héritières des conceptions, que nous dirions « fixistes », de la psychologie aristotélicienne. Elles contrastent curieusement avec la conception plus authentiquement chrétienne d'un développement de la vie intérieure, et d'un dialogue indéfiniment ouvert entre la liberté de l'homme et la grâce de Dieu. Au contraire, la vocation ascétique de Martin est proposée par Sulpice comme une sorte de donnée immédiate de sa personnalité,

1. On ne saurait pour autant, comme Babut ne s'en est pas privé, user périlleusement de l'argument *a silentio* pour en conclure à la médiocrité de Martin évêque et à l'échec de son action pastorale à Tours et alentour.

2. « Sumere » au sens de « assumer les fonctions » est ancien dans le vocabulaire romain du droit public ; cf. p. ex. Tac. *ann.* 1, 1, 1 : « dictaturae ad tempus sumebantur. » Pour le topos des capacités de l'écrivain, cp. QVINT. *inst.* 6, 5, 1 : « his pro nostra facultate tractatis » ou AVG. *ciu.* 9, 17 : « ut competenter pro nostra facultate dicamus ». « Euoluere » au sens de raconter est originaire de la langue poétique (Ennius, Virgile, Silius, Stace) ; Sulpice l'utilise couramment en ce sens, même dans une langue parlée, p. ex. *dial.* 1, 21, 6 : « illa ... euolue quae coeperas », ou 1, 26, 8 : « istam ... sermonis historiam Gallus euoluat », sans ignorer pour autant le sens premier, comme dans *ib.* 3, 17, 3 : « illi ... sermonis nostri ... uolumen euolue ». Mais le mot a toujours chez lui une valeur expressive dans son emploi figuré et dérivé.

au point qu'il la projette en arrière sur ses plus tendres années d'enfance.

S'il est amené à insister à nouveau, et d'une façon indiscrette, sur cette quasi-immuabilité de la personnalité spirituelle de Martin, c'est sans doute que son acceptation de l'épiscopat l'avait, en quelque sorte, placé entre deux feux. D'une part, Defensor et ses partisans, ou, plus généralement, les chrétiens hostiles à l'ascétisme, avaient beau jeu de dénoncer la contradiction qu'il y avait apparemment dans le retour de cet anachorète vers les villes et les fonctions séculières. Mais, d'autre part, les extrémistes du parti ascétique ne durent pas désarmer devant cette manière de transiger avec le monde, et cette sorte de désertion du désert. C'est pourquoi ce retour définitif de Martin au service des hommes oblige Sulpice à reprendre ici avec insistance cette bataille sur deux fronts qui caractérise toute son apologie¹.

10, 2. Par contraste avec la suffisance et le faste qu'il dénonce chez les clercs séculiers, il souligne donc dans une anaphore, chez Martin, l'humilité des sentiments et de la tenue. Simultanément, il revient à la dignité des doublets cicéroniens pour énumérer les qualités de l'évêque. Car l'« autorité » et le « prestige » sont par excellence les qualités idéales de l'homme public romain, comme le montrent d'innombrables emplois jumelés de ces deux mots dans les discours de Cicéron et encore chez Pline le Jeune². L'emprunt est d'un intérêt qui dépasse la seule

1. Sur cette dualité de l'apologie de Martin, et sur ses conséquences dans l'ordre de la stylisation de la chronologie, cf. notre *Vérité et fiction*, spécialement p. 208-222. — Sinon « constantissime », on trouve « constantius perseuerare » chez Liv. 22, 38, 13. Sulpice a déjà employé ce superlatif en 5, 5 : « constantissime profitetur ».

2. Ce bref portrait à petites touches juxtaposées rappelle la technique de Salluste. Pour les deux qualités de l'homme public, citons seulement Cic. *Verr.* 2, 1, 48, 126 : « ne suam auctoritatem despiceret, gratiam contemneret », et 51, 136 : « apud quem ... non cuiusquam

personne de Martin ; il montre en effet de manière tangible comment, en cette fin du iv^e siècle, les chrétiens attendaient de l'évêque qu'il fût aussi le successeur des responsables politiques d'antan : un dignitaire respecté, susceptible de jouer un rôle social considérable et de se faire entendre d'égal à égal par les autorités politiques ; ce que montrera mieux encore l'entrevue de Martin avec l'empereur Maxime. C'est d'ailleurs en termes presque administratifs que Sulpice désigne aussitôt les fonctions épiscopales de Martin¹.

Mais il compense aussitôt cette concession aux exigences mondaines de la fonction en revenant au vocabulaire ascétique traditionnel. Il semble que Sulpice reprenne ici les termes mêmes de la critique adressée à l'épiscopat de Martin par les plus extrémistes des ascètes. Car la notion de « désertion » est liée à l'imagerie monastique de la « militia », et l'image se retrouve, pour dénoncer un moine infidèle à ses vœux, sous la plume d'Augustin². Il en est de même de tout le vocabulaire de cette phrase : le *propositum* et la *uirtus* sont comme le principe intérieur et la traduction concrète de la vocation monastique ;

auctoritas, non gratia ualeret » ; chez Tacite, cf. *dial.* 36, 4 ; chez Pline, *epist.* 2, 9, 5 ou 9, 6, 3. Il est notable que le *TLL* saute ensuite de Pline à Sulpice : il s'agit donc bien ici d'une allusion « antique » à des fins de stylisation, et non de l'usage d'une alliance de mots demeurée courante. Étude précise de ce couple, et de ses nuances sémantiques dans la langue politique de Cicéron, par J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin...*, p. 307 s.

1. « Implere magisterii dignitatem » se trouvera sous la plume de la chancellerie de Théodoric, dans *CASSIOD.* *uar.* 3, 12, 2 ; dès longtemps, « implere » faisait jeu avec « uicem », « partes », « officium », « munus » ; « sacerdotium implere » se trouve sous la plume du pape Célestin I^{er} († 432) écrivant aux évêques de la Viennoise et de la Narbonnaise (*Epist. pontif.* 369, 4) : c'est donc une locution ancienne de la langue canonique, et d'abord administrative.

2. *Avg. in psalm.* 99, 12 : « dum non perseuerauerit implere quod uouit, fit desertor tam sancti propositi et reus uoti non redditi. »

ils correspondent précisément aux notions de *πρόθεσις* et *ἄσκησις* dans les œuvres grecques qui ont servi d'expression au monachisme primitif, en particulier la *Vie d'Antoine*¹.

10, 3. Pour trouver régulièrement le recueillement nécessaire à la poursuite de sa « profession », Martin avait d'abord songé à s'isoler dans une cellule attenante à son église cathédrale. Ne faisait-il qu'adapter ainsi à sa situation personnelle la réclusion des ascètes urbains dans une « cellule », dont nous avons d'autres exemples en Occident au iv^e siècle ? Il avait pu voir ce style de vie à Milan lors de ses premières expériences ascétiques². Mais il se pourrait aussi qu'il se soit inspiré d'exemples orientaux de réclusion près d'une église : nous aurions là l'exemple le plus ancien en Occident de ce type de vie ascétique, celui de certains des « apotactites » qu'Éthérie vit à Jérusalem³. Sulpice s'attarde d'autant plus volontiers sur la fuite de Martin loin des visiteurs importuns qu'elle présente un double intérêt apologétique. Elle coupe court aux calomnies de ses adversaires, en décrivant une nouvelle « anachorèse », de Tours à Marmoutier. Elle assimile Martin à Antoine et

1. Pour « propositum » et « uirtus » dans la langue la plus ancienne du monachisme latin, cf. L. TH. A. LORÉ, *Spiritual Terminology*, p. 80 s. et 75 s.

2. De ce style d'« anachorétisme urbain » qui s'apparente à la réclusion, nous avons l'exemple à Rome dans le régime de vie conseillé par Jérôme à ses dirigées ; cf. *HIER. epist.* 22, 17 : Eustochium doit sortir le moins possible, et vénérer les martyrs « dans sa chambre » — et non par des visites aux basiliques ou aux catacombes —. De même, les priscillianistes, vers le même temps que Martin, pratiquaient les retraites « in cubiculis », que leur interdit précisément le Concile de Saragosse en 380. Il ne serait donc pas étonnant que Martin eût connu un tel style de retraite dans la communauté milanaise, avant 361.

3. Les « monazontes » ou « apotactites », « vivaient ensemble autour de l'église ou bien dans des maisons particulières », précise A. LAMBERT, dans l'art. *Apotactites* du *DACL*, t. 1, 2, 1907, c. 2610 s.

Hilarion, contraints eux aussi par l'importunité des visiteurs à changer plusieurs fois de résidence, même au cœur du désert.

C'est pourquoi Sulpice prend soin de noter, avec une précision qui ne lui est pas coutumière, la distance entre la ville épiscopale et ce nouvel ermitage¹. Et comme pour mieux marquer encore la continuité du dessein anachorétique de Martin, il reprend, pour cette fondation, la même formule que pour la première expérience érémitique de Milan — presque identique à celle qu'il a employée entre temps pour Ligugé —². Pas plus qu'Hilarion, Martin ne restera longtemps seul dans cette solitude provisoire.

1. Deux mille pas font 2,958 km ; or il y a trois kilomètres environ de Tours à Marmoutier : cf. P. DELALANDE, *Histoire de Marmoutier* ..., Tours, s. d. (1901), s. p., qui résume le travail resté classique de Dom MARTÈNE, *Histoire de la royale abbaye de Marmoutier*, publiée en 1874 par C. Chevallier dans les *Mémoires archéologiques de Touraine*.

2. « Monasterium sibi statuit », comme en 6, 4 : « sibi monasterium statuit », et tout proche de 7, 1 : « sibi ... monasterium conlocavit ». J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium...*, Noviomagi, 1959, p. 116, veut ramener l'emploi de « monasterium », dans ce début du récit, à la valeur de « groupement d'ermitages » qu'il a sans doute en 11, 1. Les parallèles que nous venons de rappeler, insistant sur la continuité opiniâtre des expériences anachorétiques personnelles à Martin, nous paraissent interdire une telle réduction. En fait, Sulpice joue sur les deux sens possibles de « monasterium », sur ses valeurs individuelle et collective qui sont aussi normales que celles d'« ermitage » en français. Cf. le témoignage de Littré : « ermitage ... 1° Habitation d'un ermite. 2° Il se dit quelquefois, par abus, pour couvent d'ermites » (et de citer, à l'appui de ce second sens, un exemple tiré du *Dictionnaire de l'Académie*). Mais en fait, dans notre passage qui concerne le tout début de Marmoutier, il s'agit bien d'une anachorèse solitaire de Martin : il faut y comprendre *monasterium* = ermitage, au sens premier, même s'il est vrai que Marmoutier devient rapidement un monastère-séminaire. Il est probable que Martin a dû être rapidement rejoint à Tours par une partie de ses moines de Ligugé. Nous avons déjà terminé le commentaire de ce ch. 10 sur Marmoutier quand nous avons pu prendre connaissance des pages fouillées de Willy SCHATZ, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen*

10, 4. Avant d'en décrire la croissance et le style de vie, Sulpice procède à la composition de lieu. Il nous donne l'esquisse d'un paysage de Loire transfiguré par l'imagination d'un enthousiaste de l'ascétisme. Il s'efforce donc de projeter sur ce paysage le souvenir livresque des paysages âpres et terribles du désert d'Égypte, tels qu'il a pu en prendre connaissance à travers les biographies d'Athanase et de Jérôme, mais aussi par les traditions orales des pèlerins d'Orient. C'est ici la première fois, dans les lettres latines, que la topique du paysage ascétique oriental se trouve projetée sur une solitude monastique d'Occident¹. Dans cette esquisse d'un paysage essentiellement conçu comme un « état de l'âme » en quête de Dieu au désert, Sulpice ne retient que les données proprement ascétiques et « purgatives » : solitude retirée, monts et rocs, accès difficile. Il passe sous silence ce que l'on pourrait appeler la donnée « illuminative » et paradisiaque des paysages

abendländischen Mönchtums, Diss. de Freiburg i. Br., 1957, dans sa seconde partie, 2^e ch., Le monachisme prébenédicтин dans son développement : Martin de Tours et Séverin dans le Norique. On aura toujours profit à s'y reporter (un exemplaire de ce travail, malheureusement demeuré dactylographié, se trouve à la Bibliothèque de l'Université de Fribourg en Brisgau — cote U.Ma.5453/1 — que nous remercions de nous l'avoir communiquée en prêt à l'Univ. de Paris). W. Schatz montre, avec un grand luxe de parallèles puisés dans la plus ancienne littérature monastique sur les Pères du désert, le caractère encore orientalisant et très primitif du style de vie ascétique de Martin et de ses moines (p. 327-397). Marmoutier, dit-il avec justesse, présente encore dans l'ensemble « l'apparence d'une lauré », même s'il faut y admettre certainement une évolution vers la vie cénobitique.

1. Sur les problèmes que pose cette transposition de thèmes descriptifs, cf. le mémoire de DES de M^{lle} D. CORRÈS, *La topique du paysage ascétique dans la littérature monastique primitive*, Paris, 1963 (déposé à l'Institut d'Études Latines de la Sorbonne). C'est un paragraphe qui manque au chapitre sur « le paysage idéal » de l'excellent ouvrage de E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. fr. de la 1^{re} éd., Paris, 1956.

anachorétiques : la source, les arbres de la palmeraie, le petit carré de légumes ancêtre de l'« hortulus deliciarum » de la Reichenau. De ce paradis retrouvé au « désert », il faudra attendre les siècles suivants pour trouver dans la littérature monastique d'Occident un équivalent transposé dans les paysages tempérés de nos climats : ainsi à Lérins, dans les solitudes montagnardes des Pères du Jura, ou dans la petite « vega » luxuriante d'un Valérius du Bierzo¹.

Ayant choisi le thème ascétique, Sulpice n'emprunte pourtant pas aux seules traditions judéo-chrétiennes du désert des éléments qui seraient trop violemment inadaptés à la réalité du paysage de Marmoutier. Il recourt aussi à des souvenirs proprement latins, pour styliser le thème de la solitude dans un climat littéraire susceptible de toucher tous les lecteurs lettrés. Ce n'est donc pas la Thébaïde qu'évoquent les premières qualifications du site, mais plutôt les retraites où les Romains aimaient traditionnellement se livrer à toutes les joies paisibles de l'« otium » et des travaux intellectuels, de Cicéron et Horace à Tacite et Pline le Jeune². Alliée à cette qualification dans le cadre de la même phrase, la « solitude du désert »,

1. La topique du paysage ascétique oppose à l'immensité inhospitalière du désert, dernier refuge de Satan, le paradis terrestre de l'ermitage oasis, jardin et lieu de délices : le moine y vit déjà d'une vie céleste, nourri comme les oiseaux du ciel, respecté des animaux sauvages, dominant la matière et semblable aux anges avec les anges. Ce décor, reçu de la tradition égyptienne comme une nouvelle métamorphose du paysage alexandrin stylisé, s'occidentalise dans le cadre des ermitages occidentaux : montagnes sauvages et boisées, petites îles, déserts tempérés. Cf. le ch. 4 du mémoire cité *sup.*

2. Sur ces origines lointaines de ce que l'on pourrait appeler la mystique du « secessus », cf. CIC. *epist. fam.* 7, 20, 2 : « remoto, salubri, amoeno loco », ou *Verr.* 2, 5, 31, 80 : « amoeno sane et ab arbitris remoto loco » ; le poète raillé par l'*Art poétique* d'Horace, 298 : « secreta petit loca », comme le poète Maternus, dans TAC. *dial.* 12, 1, vantera : « nemora ... et luci et secretum ipsum ».

avec l'hellénisme *eremus*, pose en antithèse une note proprement érémitique. A travers son usage spécialisé dans le vocabulaire du monachisme primitif, les deux mots sont transparents aux souvenirs bibliques : déserts de l'*Exode* et solitudes désolées du Moyen Orient¹.

Comment et pourquoi le modeste coteau de Loire devient-il aussitôt une montagne élevée, aux escarpements romantiques ? Il faut ici partir du développement du symbolisme religieux de la montagne, à travers trois étapes successives. Dans l'Ancien Testament, la « montagne sainte » est le lieu privilégié où Yahvé se manifeste. C'est là aussi que le Christ se révèle dans sa gloire, et qu'il se retire pour prier ou pour affronter Satan². A son exemple, les solitaires d'Égypte ont souvent gagné les monts du désert, l'exemple le plus illustre étant celui d'Antoine dans la haute Thébaïde. Désormais, point d'anachorète sans un âpre paysage de monts désertiques : la montagne est la donnée fondamentale et indispensable de tout paysage ascétique. C'est en un vocabulaire très classique et relativement sobre qu'elle est ici présentée. Faute d'être exact, le « mont élevé » a l'excuse d'être un biblisme familier aux prophètes de l'Ancien Testament, qui reparait comme une notation clichée dans quelques scènes majeures du Nouveau. La déformation de la réalité est donc ici moins visuelle que symbolique, et plus spirituelle que pittoresque³.

1. Sur l'emploi sensiblement équivalent d'« (h)eremus » et de « solitudo » dans la latinité monastique ancienne, cf. L. TH. A. LORRÉ, *Spiritual Terminology*, p. 52-58 ; cf. en particulier HIER. *epist.* 22, 7 : « in eremo constitutus et in illa uasta solitudine » ; même alliance qu'ici dans AVG. *in psalm.* 72, 5 : « sed restat eremi solitudo. »

2. Utile regrouper des textes essentiels des deux Testaments dans le *Vocabulaire biblique* publié par J. J. VON ALLMEN, Paris, 2^e éd., s. d. (1956), p. 207, art. Noms géographiques. 6. Les montagnes.

3. P. ex. *Is.* 30, 25 : « et erunt super omnem montem excelsum. » Mais cf. aussi *ib.* 40, 9 et 57, 7 ; *Ier.* 3, 6 ; *Ezech.* 17, 22 et 40, 2. L'expression « in montem excelsum » reparait à la fois dans les tentations du Christ par Satan (*Matth.* 4, 8) et dans la scène de la

En revanche, l'escarpement des falaises crayeuses du val de Loire est justement noté, même s'il est vrai que l'isolement de ce détail authentique est propre à égarer quiconque chercherait à se faire ici une idée des paysages tourangeaux. Pour l'exprimer, Sulpice a pu se souvenir de Quintilien, ou, déjà, de la description du Palatin par Virgile¹.

Car c'est bien un paysage de l'*Énéide* qui sert à peindre le méandre de la Loire autour de Marmoutier. La vision de ce « camp retranché » de Dieu entre la montagne et la boucle du fleuve a pu s'inspirer largement, dans sa stylisation générale, de la description fameuse du site imprenable de Besançon que César avait donnée dans ses *Commentaires*². Mais c'est aux vallées et aux golfes des paysages virgiliens que Sulpice a emprunté la valeur pittoresque de l'adjectif *reductus*. Plus précisément encore, c'est le paysage romantique du débarquement d'Énée en Afrique qu'il paraît avoir eu en tête en traçant ici les contours du

Transfiguration (*Math.* 17, 1) : donc, pour désigner tour à tour le Mont de la Quarantaine et le Thabor. Malgré leur modestie, ces montagnes sont sans commune mesure avec le coteau septentrional de la vallée tourangelle.

1. Les « rupes » font partie des descriptions prophétiques du désert, cf. *VVLG. Jer.* 4, 29 : « ingressi sunt ardua et ascenderunt rupes », ou *Iob* 39, 28 : l'aigle habite « in ... inaccessis rupibus ». « Praecisa rupes » est chez *QVINT. inst.* 12, 9, 2, mais l'adjectif apparaît déjà, pour qualifier « saxa », dans la description de *VERG. Aen.* 8, 233, que son romantisme rapproche de la nôtre : « acuta silex praecisis undique saxis » ; même recherche discrète de notations âpres, tourmentées, plus dramatiques que pittoresques. Voir aussi la description « topique » de la solitude ascétique par *HIER. epist.* 22, 7, 4 (souvenirs du désert de Chalcis ?) : « aspera montium, rupium praerupta ».

2. *CAES. Gall.* 1, 38 : « flumen Dubis, ut circino circumductum, paene totum oppidum cingit ; reliquum spatium ... mons continet magna altitudine, ita ut radices montis ex utraque parte ripae fluminis contingant. » L'examen du site de Marmoutier, sur la carte d'état-major, laisse penser que la Loire devait alors longer de beaucoup plus près la falaise nord en amont et en aval, et décrire un arc de cercle autour du site, après s'être heurtée à une légère butte en amont.

méandre. Paysage qu'on a justement dit « grave, monumental, héroïque », et encore « sauvage, annonçant les dangers à venir » : par cette qualité de symbolisme et d'intériorité, les paysages virgiliens se trouvaient naturellement prêts à être utilisés, voire ici remployés, dans une vision chrétienne de l'univers sensible¹. De même qu'au chapitre précédent Cicéron avait empreint de grandeur antique le récit de l'élection de Martin, c'est la noblesse grave d'un paysage virgilien qui se compose ici avec les souvenirs bibliques et monastiques pour donner au cadre de Marmoutier la dignité intérieure d'une nouvelle « cité de Dieu² ». Le thème topographique de la difficulté d'accès (qui devait alors être réelle) permet à Sulpice de retrouver à travers une image évangélique l'expression chrétienne du thème spirituel des deux voies : « étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la vie, et il en est peu qui le trouvent³. »

1. *VERG. Aen.* 1, 159 s. (nous soulignons les mots également utilisés dans notre description) : « est in *secessu* longo locus ... / inque sinus scindit sese unda *reductos* / hinc atque hinc uastae rupes geminique minantur / in caelum scopuli ... » Nous nous référons à l'excellente appréciation des paysages virgiliens par V. POESCHL, *Die Dichtkunst Vergils, Bild und Symbol in der Aeneis*, Innsbruck, 1950, p. 23 s., et le ch. 3, *Symbolik des Gefühlslaufes als Grundprägung der verg. Dichtkunst*, p. 228 s. J. FÜRTNER, *Sulpicius Severus als Nachahmer des Vergil*, dans *Blätter für das Bayerische Gymnasialschulwesen*, t. 77, 1881, p. 97-107, a rapproché aussi *georg.* 4, 420 : « inque sinus reductos » (p. 103).

2. En appliquant ce mot à Marmoutier, nous songeons moins à l'œuvre augustinienne qu'à la Théopolis fondée au cœur des Alpes françaises par l'ancien préfet du prétoire des Gaules, Dardanus, ami de Jérôme et d'Augustin, vers 411-413, peut-être à des fins de retraite ascétique : cf. H. I. MARROU, *Un lieu dit « Cité de Dieu »*, dans *Augustinus magister*, t. 1, Paris, 1954, p. 101-110.

3. Dans ce verset célèbre, la *Vulgate* (comme la *Vetus latina*) de *Math.* 7, 14, donne comme ici l'alliance de mots « arcta uia » ; la stylisation biblique du paysage ne fait pas de doute ici : ce sentier est bien la « porte étroite » qui mène à la vie ascétique. Pour se rendre à Marmoutier, alors quasi « isolé » entre la falaise nord et la boucle du

Transition toute naturelle pour entrer dans l'ascétère et le regarder vivre. En décrivant l'habitat des solitaires, Sulpice donne aussi une idée de son développement et de son style. Tout a commencé par un ermitage de Martin. Alors que les solitaires d'Égypte se faisaient parfois des cellules voûtées — sans doute en torchis, dans le style des huttes soudanaises? ou même en pierres?¹ —, Martin se construit une « cellule » en bois, probablement à la mode de ce qu'il avait vu faire par les paysans des campagnes gallo-romaines : c'est à ce genre de cabanes que reviendra saint Bernard lorsqu'il se retirera dans la solitude de Citeaux.

10, 5. Les novices, qui ne manquent pas d'affluer aussitôt autour de l'« abba », comme naguère à Ligugé, suivent l'exemple de Martin. Mais beaucoup, aussi, se livrent au troglodytisme dans la falaise crayeuse : ils poursuivent ainsi des traditions locales d'habitat — qui ne sont pas encore disparues aujourd'hui chez les vignerons de Vouvray. Ils peuvent, du même coup, se

fleuve, Martin devait emprunter la voie romaine qui sortait de la cité, en direction du plateau nord et d'Orléans, en franchissant la Loire par l'actuel « pont de fils », puis, dès le bas de la montée, obliquer le long du coteau vers l'ouest, à la hauteur de l'église St-Symphorien actuelle, et suivre sensiblement l'actuel tracé des rues de l'Ermitage et St-Gatien, pour aboutir à l'actuel portail ouest du domaine de Marmoutier, juste au pied de la falaise : telle était d'abord, dans la réalité topographique, l'unique « voie étroite » entre fleuve et coteau.

1. PALLAD. *hist. laus.* 8, éd. Lucot p. 72 : « δὲ ὀβόλου κελλίων » (d'où en latin, *Par. Heracl.* 2, *PL*, t. 74, c. 259 C : « fecitque sibi duarum uolumina cellularum »); cf. aussi CASSIAN. *inst.* 5, 37 : « construendae cellae », aussi peu clair. Antoine avait demeuré tout à tour dans un tombeau, un fort abandonné, une caverne de la Haute Thébaïde. Mais Hilarion, en Palestine, s'était construit une petite cabane, que Jérôme déclarait avoir visitée, *Vita Hilarionis* 9 : « aestus et pluuias breui tuguriunculo declinavit quod iunco et carice texerat. Exstructa deinceps breui cellula ... sepulcrum potius quam domum crederes. » Autre réf. monastiques à « cella » : cf. *TLL*, s. u.

donner la satisfaction d'imiter aussi d'autres moines orientaux, ou ceux qu'évoquent au début du ve siècle les *Consultations de Zacchée et d'Apollonius*¹. Mais il n'est pas moins curieux de constater que, dans ces formes matérielles de l'habitat comme dans son recrutement et dans son objet — la formation religieuse personnelle par un maître —, ce premier monachisme gaulois n'est pas sans affinités avec ce qu'un Pomponius Mela, plusieurs siècles auparavant, nous atteste des traditions druidiques : « (Les druides) donnent un enseignement approfondi à la haute noblesse de ce peuple, secrètement et pendant de longues années, soit dans une grotte soit dans des solitudes cachées². » Ce texte singulier n'offre peut-être que des coïncidences fortuites avec le monachisme martinien. Il donne pourtant à penser sur l'engouement de la noblesse pour laisser partir ses fils auprès de l'homme de Dieu. Pourquoi, dans l'ordre des mobiles les plus secrets, d'antiques traditions celtiques n'auraient-elles pas eu au moins autant de poids, dans de grandes familles encore partiellement christianisées, dont certains membres pouvaient encore assumer des sacerdoces gaulois (comme en témoigne Ausone à propos du Bajocasse Paterna devenu

1. *Consult. Zacch.* 3, 3 (chapitre « quae instituta monachorum ») : « cauatis in habitaculum saxi subterraneis specubus a sole et imbribus temperantes. » Le texte des *Consultationes* qui vient d'être cité pourrait être l'œuvre d'un clerc africain écrivant vers 412 : cf. P. Courcelle, dans *RHR*, t. 196, 1954, p. 192. Les troglodytes de Marmoutier peuvent même revivre plus facilement la première expérience d'Antoine dans son hypogée, creusé dans la montagne qui domine la vallée du Nil ... Enfin nous devons à R. LORENTZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, p. 14 et n. 20, le judicieux rapprochement avec RUFIN. *hist. mon.* 13, sur les moines de l'abbé Pithyrion vivant en troglodytes dans des « speluncae difficilis ascensus », à pic au-dessus du Nil.

2. POMPONIUS MELA 3, 2, 18, *FHRCelt.*, p. 45, 14 Zwicker : « Docent multa nobilissimos gentis, clam et diu, aut in specu aut in abditis saltibus. »

rhéteur à Bordeaux), que les traditions de la « matière d'Égypte » et le style de vie de l'ascétisme monastique ?

Quand on sait le goût de la tradition judéo-chrétienne et antique, mais aussi de Sulpice en particulier, pour la symbolique des nombres, il est difficile de penser que le chiffre de 80 moines soit ici une donnée contingente¹. La tradition arithmologique chrétienne ne semble pas avoir accordé une importance particulière à ce chiffre, mais on trouve à quatre reprises dans l'Ancien Testament des groupes de 80 hommes, en particulier les « 80 prêtres du Seigneur » qui résistèrent au roi Ozias en compagnie du prêtre Azarias². En outre, on sait que l'octonaire avait une grande importance comme chiffre de l'éternité (7+1), et que, dans les communautés d'Égypte, il existait, à en croire la lettre de Jérôme à Eustochium, un groupement des moines par « décuries »³. On entrevoit donc

1. Malgré ou peut-être à cause du « fere » dont Sulpice accompagne ici ce nombre : c'est chez lui un tic qu'on retrouve près de bien d'autres chiffres. Sur le goût des nombres symboliques dans les âges successifs de Martin adolescent, cf. *Vérité et fiction*, p. 222 s.

2. « Octoginta uiri » venus de Sichem dans *Ier.* 41, 5 ; rassemblés par Jéhu dans 4 *reg.* 10, 24 ; et les 80 prêtres groupés autour d'Azarias dans 2 *par.* 26, 17 (VVLG., car 30 dans VL). Aucune référence pour le Nouveau Testament ; mais on sait l'importance de l'Ancien pour la spiritualité monastique ancienne — et pour l'auteur de la *Chronique* en particulier —.

3. Symbolique de l'ogdoade, chiffre de l'éternité et du baptême (d'où les baptistères octogonaux) : cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, p. 355-387. Cf. encore ISID. *Liber numerorum* 9 (De octonario numero), 49 : « in ordine creationis mundi ... post septimum reperitur octauus ad demonstrandam utique futurae resurrectionis beatitudinem. » Sur les « décuries » monastiques, cf. p. ex. HIER. *epist.* 22, 35, s. p. : « Diuisi sunt per decurias atque centurias, ita ut nouem hominibus decimus praesit ... » ; ce texte fait ressortir une imitation partielle possible du système égyptien à Marmoutier. Le texte de la *praef. Hieronymi*, 2, dans *Pachomiana latina*, p. 5 Boon, engagerait aussi vers des unités cénobitiques de 40 : « una domus plus minusus XL fratres habet. » On pourrait donc penser ici à 80 = 2 × 40.

un regroupement en 8 décuries des premiers moines de Ligugé, qui pourrait avoir été justifié par un modèle oriental et un symbolisme religieux.

C'est ici le seul passage où Martin reçoit le nom de « maître », qui avait été l'un des titres les plus couramment donnés au Christ. Le mot fait jeu avec le verbe *instituere*, que Sulpice a déjà utilisé à propos de la formation du catéchumène de Ligugé. Il doit donc être senti dans la tradition du vocabulaire monastique ancien : celle qui devait donner un jour son titre à l'énigmatique *Regula magistri*. Il est à replacer dans le cadre de toutes les métaphores scolaires qui se sont développées dans le monachisme avec l'institution de la direction spirituelle des novices par leur « abba »¹.

10, 6. Pauvreté personnelle totale et mise en commun de tous les biens sont corrélatives. Elles répondent à un retour intransigeant au style de vie de la communauté chrétienne primitive à Jérusalem. Elles s'expriment ici en termes juridiques précis, dans l'interdiction explicite de ce qu'un

1. Ainsi « schola » qui deviendra le terme technique pour désigner chez Cassien l'institution cénobitique : « schola » a d'abord évoqué « l'idée d'école d'entraînement provisoire », remarque justement Chr. MOHRMANN, *La langue de Saint Benoît* (publié d'abord dans *Sancti Benedicti regula monachorum*, Maredsous, 1955, et maintenant accessible dans ses *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, Rome, 1961, p. 340) — l'évolution vers un sens plus général étant ultérieure. La métaphore scolaire est largement filée par Cassien dans *conl.* 19, 11, 1 (cité *ib.*). Sur « institutum », cf. LORÉ, *Spiritual Terminology*, p. 81 s. L'autorité exercée par Martin sur sa communauté est encore de type charismatique ; il la détient en tant qu'« homme de l'Esprit » (cf. *Vita* 7, 3 et commentaire). Corrélativement, il ne semble avoir existé encore aucune règle ; mais sans doute déjà un rite minimum de profession (cf. l'incident raconté dans *dial.* 2, 11, 1, sur le « miles... monachum professus »). Sur ces questions, excellentes analyses et rapprochements suggestifs dans W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte...*, Freiburg i.Br., 1957, p. 367 s. et 376 s.

Romain appelait le « *ius commercii* »¹. En cela, — et Sulpice le souligne en visant certainement quelqu'un —, le style de vie de Marmoutier diffère notablement de celui des moines égyptiens, occupés à tresser leurs corbeilles de sparte pour vivre de leur travail selon les préceptes évangéliques et l'exemple de Paul lui-même. Cette comparaison pourrait viser, dans le dessein de Sulpice, les excès des clercs et des moines qui se livraient au commerce à proprement parler². Mais elle laisse entier le problème des moyens de subsistance matérielle de la communauté de Marmoutier, quand on constate que ces premiers moines ne se livraient à aucune activité manuelle, contrairement aux Règles de Pakhôme, de Basile et d'Augustin. Étant donné le contexte où sont désignés expressément les copistes, on ne saurait en effet douter que Sulpice entend par *ars* tout métier manuel³. D'ailleurs, Sulpice confirme cette notation négative, en indiquant expressément que tous les adultes du monastère se livraient à la vie contem-

1. Sur la précision de cette « mise en indivis » des biens, cp. VLP. *dig.* 37, 6, 1, *praef.* : « ut sua quoque bona in medium conferant qui appetant paterna ». Cette mise en commun est une règle originelle du cénobitisme, cf. HIER. *epist.* 22, 34 : « de eo quod laborauerint in medium partes conferunt ». On retrouve naturellement cette disposition dans la *Règle* augustinienne qui se réfère à *acl.* 4, 32. Le « *ius commercii* » est justement défini par les juristes comme « emendi uendendique ius » ; on sait que le Concile d'Elvire avait déjà dû légiférer sévèrement contre les clercs qui se livraient au commerce. Mais on rapprochera surtout le reproche amer fait aux clercs de son temps par SVLP. *chron.* 1, 23, 5 : « auro incubant, emunt uenduntque, quaestui per omnia student. »

2. Sur l'organisation économique des communautés primitives, cf. P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pachômien pendant le IV^e siècle et la première partie du V^e*, Paris, 1898 (réimpr. Frankfurt, 1961), p. 294-298. Le témoignage des *Vies* est sur ce point concordant avec la *Règle* traduite par Jérôme.

3. Il est notable que le mot a toujours chez lui une valeur péjorative ; en particulier, il sert à désigner l'ingéniosité maléfique du diable (cf. *Vita* 22, 1 : « mille nocendi artibus ») ou les « artes magicæ ».

plative la plus intégrale. Seuls les moineillons étaient affectés à des travaux de copie ; ils ne concernaient vraisemblablement que les livres saints (et peut-être quelques ouvrages patristiques, comme les œuvres d'Hilaire ?). Était-ce là l'activité « économique » propre à assurer l'entretien de la communauté ? En principe, la chose ne serait pas impossible, car Jérôme recommandera après 407 à Rusticus de copier des livres pour « se nourrir du travail de sa main et rassasier en même temps son âme de cette lecture¹ ». Mais comment penser que cette main-d'œuvre composée de mineurs ait été capable de « produire » — et d'écouler ! — une quantité de manuscrits suffisante pour entretenir plus de 80 personnes, même soumises au régime ascétique le plus strict ? La solution des problèmes économiques de l'ascète de Marmoutier n'est pas à chercher du côté de son « *scriptorium* »².

Mais, à le considérer en lui-même, cet ancêtre des grands « *scriptoria* » médiévaux de la vallée de la Loire est du plus haut intérêt. Il n'y a rien en effet, dans la *Règle de Pakhôme*, qui concerne la copie des manuscrits, et il faut attendre le *v^e* siècle pour voir cette activité réglée par la législation monastique. Pourtant, l'importance primordiale que

1. HIER. *epist.* 125 ad Rusticum, 11 : « scribantur libri ut et manus operetur cibum et animus lectione saturetur. » Que les moines se soient livrés très tôt à la copie des mss, on le voit par une lettre de Jérôme en 375, où il demande à un moine latin de Jérusalem de se procurer certaines œuvres pour les lui copier (*epist.* 5, 2) ; Jérôme lui-même formait des enfants à ce travail : cf. *inf.*, p. 678, n. 2.

2. Mais plutôt du côté des revenus des familles riches dont certains moines étaient issus (cf. *Vita* 10, 8), et aussi de l'Église de Tours ; cf. en effet *dial.* 3, 14, 6 (réponse de Martin à des frères qui lui demandaient de réserver au monastère une part d'un don important, consacré tout entier par lui à racheter des captifs) : « nos... ecclesia et pascet et uestiat, dum nihil nostris usibus quaesisset uideamur. » On reconnaît là l'idéal de « vie angélique » sans travail de l'anachorétisme le plus ancien : textes et analyses dans W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte...*, Freiburg i.Br., 1957, p. 353, 340 s., 356 s.

Pakhôme accordait à l'acquisition, à la récitation, voire aussi à la lecture des Écritures, laisse logiquement supposer qu'une telle activité n'était pas étrangère à la communauté de Tabennèse¹. Le besoin en est certainement devenu plus impérieux encore lorsque le monachisme s'est répandu dans les pays de vieille civilisation écrite, et surtout lorsque son recrutement est passé des paysans analphabètes du delta du Nil à la noblesse gallo-romaine (précisément désignée à la fin de notre chapitre). Quelques années à peine après l'élévation de Martin à l'épiscopat, une confidence épistolaire de Jérôme, alors moine au désert de Chalcis en Syrie, laisse entrevoir ce que pouvait être — mutatis mutandis — le « scriptorium » primitif de Marmoutier. Jérôme sollicite de son ami Florentin, moine à Jérusalem, des copies d'œuvres diverses de Réticius, Tertullien et Hilaire ; il s'engage à user de réciprocité et ajoute : « Ne crois pas m'être à charge par tes ordres : j'ai des élèves qui s'adonnent à l'art du copiste². » On peut donc conjecturer qu'à Marmoutier aussi, la direction spirituelle des jeunes oblats allait de pair avec leur instruction ; leur apprentissage de l'écriture était mis au service de la communauté : on leur faisait calligraphier des copies d'ouvrages destinés à la bibliothèque commune. Dans le contexte immédiatement antérieur de la même lettre,

1. P. LADEUZE, *op. cit.* (sup., p. 676, n. 2), p. 289-292 : si la mémorisation de l'Écriture, et des psaumes en particulier, est de règle, les moines peuvent emprunter des livres, et tous doivent apprendre à lire, mais il n'y a pas trace d'« ars antiquaria » sous une forme quelconque, que l'on considère les passages afférents à la formation spirituelle, ou ceux qui concernent les travaux des moines.

2. HIER. *epist.* 5, 2 : « Nec putes mihi graue esse si iubeas : habeo alumnos qui antiquariae arti seruiant » ; sur Jérôme et la copie des mss, cf. EV. ARNS, *La technique du livre d'après Saint Jérôme*, Paris, 1953, p. 64 s. L'usage de la « lectio diuina » a entraîné rapidement la nécessité d'une multiplication des copies des textes sacrés : cf. D. GORCE, *La lectio diuina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore*, Paris, 1925 ; sur Pakhôme, p. 64 s.

Jérôme venait d'affirmer : « grâce à Dieu, notre bibliothèque sacrée est riche de nombreux ouvrages¹ », et il était dans le désert syrien. Comment penser qu'il en ait été autrement au cœur de la Gaule, à deux milles du centre de la ville de Tours ?

10, 7. Marmoutier ne peut encore être appelé un monastère, du moins au sens courant que nous donnons aujourd'hui au mot. C'est un groupement d'ermitages, où chacun passe dans la solitude de la lecture et de la prière le plus clair de son temps. La rareté des sorties est une recommandation familière au monachisme ancien : on la retrouve exactement, sous la même forme de précepte, dans la lettre de Jérôme à Eustochium et, bien avant, dans l'*Ehortation aux moines* du Pseudo-Athanase². Cette lettre de Jérôme, écrite en 384, donne un commentaire intéressant aux dispositions de la vie communautaire à Marmoutier, dans la description qu'y fait Jérôme des usages des monastères d'Égypte. On y retrouve en effet, mais avec beaucoup plus de détails et de pittoresque, la rencontre des cénobites pour la prière commune et le « chapitre » (dont il n'est pas question ici), et la description

1. Il ne faut naturellement pas se méprendre sur le terme de « bibliotheca sacra » ; Jérôme veut dire qu'il dispose de nombreux livres de la Bible. Sans doute faut-il apprécier le témoignage de Jérôme, aussi, en tenant compte de sa personnalité : il est alors l'un des plus grands dévoreurs de livres. Mais les demandes qu'il présente à son correspondant supposent une intense circulation de livres chez les anachorètes et les cénobites latins de Syrie et de Palestine.

2. « Rarus cuiquam extra cellulam egressus » consonne avec HIER. *epist.* 22, 17, 1 : « rarus sit egressus in publicum, martyres tibi quaerantur in cubiculo tuo », et avec Ps. ATHAN. *exhortatio ad monachos*, PL, t. 18, c. 75 D : « necessarius e domo et rarus egressus, quem aut religionis ratio extulerit ... » Sulpice peut s'être souvenu de TAC. *ann.* 13, 45, 6 : « rarus in publicum egressus », comme l'a noté J. FÜRTNER, *op. cit.* (sup., p. 671, n. 1), p. 98.

du repas communautaire, pris par « décuries »¹. Quant au *locus orationis*, dont l'imprécision semble exclure un édifice important, on retrouve la même expression dans la traduction latine de la *Règle* de Basile².

En matière de nourriture et de vêtement, Sulpice se fait bien plus précis. C'est le seul texte où il soit question d'un horaire. Dès longtemps, le jeûne avait été réglementé dans les communautés chrétiennes. Il était donc naturel que cette réglementation horaire fût encore plus précise à l'intérieur du monachisme, où les méthodes matérielles de l'ascèse tenaient une place considérable. La lettre à Eustochium, encore ici, nous permet de formuler une hypothèse : on ne devait connaître à Marmoutier que le repas unique pris par les moines après l'office commun, qui avait lieu après trois heures de l'après-midi³. Fondé sur un passage célèbre de la première

1. Cp. « ad locum orationis conueniebant » avec HIER. *epist.* 22, 35 : « Post horam nonam in commune concurrunt, psalmi resonant, scripturae ex more recitantur ... » ; « cibum una omnes ... accipiebant » avec *ib.* : « unaquaque decuria cum suo parente pergunt ad mensas ... » Pour l'heure, G. DA PRATO, *Observationes*, p. 337, rapproche justement *Vita Antonii* 65 : « Hora circiter nona cum ante cibum orare coepisset », et PRVD. *perist.* 6, 55 : « nondum nona diem resignat hora ... »

2. Au ch. 107 : « adesse cum ceteris ad orationis locum ». Notre attention a été attirée sur ce texte par W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte...*, Freiburg i.Br., 1957, p. 331, qui rapproche aussi l'« oratorium » déjà mieux caractérisé de la *Vita Seuerini* 39, 1, ou de la *Règle* bénédictine, 52. Les *Dialogues* de Sulpice 2, 2, 2, semblent d'ailleurs impliquer la présence au moins de certains moines de Marmoutier aux offices célébrés par Martin dans sa cathédrale de Tours. Sur le modèle oriental, la prière commune se limitait sans doute encore aux futures heures de Matines et Vêpres : cf. W. SCHATZ, *ib.*, p. 333-336.

3. Jérôme recommande à Eustochium les « cotidiana ieiunia », et décrit précisément l'unique repas que les cénobites prenaient après l'office et le chapitre de trois heures (cf. n. préc. pour cette précision). L'indication de Sulpice pourrait faire allusion à ce jeûne monastique poursuivi jusqu'au soir — et tout au long de l'année, cf. Jérôme, même lettre, 35, s. f. : « ieiunium totius anni aequale est, excepta

Épître à Timothée, le précepte monastique réservant le vin aux malades correspond au chapitre 45 de la *Règle de Pakhôme*¹.

10, 8. Le cilice en poil de chameau était le vêtement de pénitent de Jean Baptiste. L'alliance de mots *camelorum saetis* n'est pas dans la *Vulgate*, qui ne connaît que « pilis » ; mais elle se trouve appliquée à Jean dans le poème évangélique de Juvencus. Hilaire avait développé la signification spirituelle de cet « habit de prophète » : il ne faut donc pas s'étonner de le voir adopté dans la laure fondée par son disciple Martin². L'usage de ce costume ascétique est-il une fantaisie orientalisante de Sulpice ? C'est mal poser le problème. Car c'est aux premiers compagnons de Martin qu'il faut attribuer cette sorte de snobisme ascétique. En fait, il est vrai-

quadragesima... » Cette heure du repas monastique reparait d'ailleurs à propos de la pêche miraculeuse du diacre Caton, le jour de Pâques, à Marmoutier, dans *dial.* 3, 10, 1 : « paulo ante horam refectiois ». Ce témoignage est aussi recoupé par celui de PAVL. NOL. *epist.* 23, 8 sur les « uespertini post ieiunia cibi », dont le frère Victor avait apporté la coutume de Marmoutier chez Paulin, comme le suppose justement en fonction du contexte W. SCHATZ, *op. cit.*, p. 379 s., qui pousse minutieusement le parallèle entre cet usage de Marmoutier et les usages égyptiens.

1. Cp. *Regula Pacomii* (trad. de Jérôme), 45 : « Vinum et liquamen absque loco aegrotantium nullus contingat » ; origine dernière du précepte dans I *Tim.* 5, 23 : « sed modico uino utere propter stomachum tuum. »

2. HIL. in *Matth.* 2, 2 : « pilis camelorum uestis adtexta », comme dans VVLG. *Marc.* 1, 6 : « et erat Ioannes uestitus pilis cameli » ; concordance entre « camelorum saetis » ici et IUVENC. 1, 323 : « Texta camelorum fuerant uelamina saetis. » Signification de cet habit dans HIL. *ib.* : « peregrinum prophetae istius praedicationis habitum designat : cum exuuiis immundarum pecudum, quibus pares existimamus, Christi praedicator induitur ; fitque sanctificatum habitu prophetae quiddam in nobis uel inutile fuerat ante uel sordidum. » Il est curieux que toute référence à ce cilice exotique ait disparu des *inst.* de Cassien.

semblable que, dans les milieux gagnés au monachisme, le plus bel « objet de piété » que pouvait rapporter un pèlerin des lieux saints et d'Égypte devait être précisément une tunique en poil de chameau. Et la qualité sociale de beaucoup de ces premières recrues ne devait pas mettre hors de leur portée semblable acquisition, — sans compter qu'un objet aussi léger pouvait bien voyager aussi facilement qu'un livre. Il est à présumer que des pèlerins d'Orient comme Postumianus en avaient rapporté à Primuliacum, car Sulpice n'avait pas trouvé de plus beau cadeau à envoyer à son ami Paulin, qui le remercie en 400 par ces mots : « Vous nous avez envoyé des palliums tissés en poil de chameau pour nous stimuler utilement, dans nos prosternements devant la face du Très-Haut, par la piqûre de leur rude toison à la componction devant l'horreur de nos péchés, et à la contrition intérieure et spirituelle par l'irritation extérieure de cet habit¹. » On sait au reste que les *Règles* vont réagir rapidement contre ces singularités vestimentaires : celle d'Augustin conseille aux moines « de ne pas chercher à plaire par ses vêtements, mais par ses mœurs ».

1. PAVL. NOL. *epist.* 29, 1 : « pallia camelorum pilis texta misistis quae nos in conspectu altissimi stratos utilibus stimulis admonerent, dum asperitate setarum compungimur, et peccatorum nostrorum horrore compungi, atque intus spiritu conteri, dum extrinsecus terunt habitu. » Jeux de mots intraduisibles sur les emplois successivement concrets et figurés des verbes « compungere » et « conterere ». Paulin profite de cet envoi pour se lancer dans une méditation subtile sur la signification spirituelle du poil de chameau, et enchaîne sur le chameau de la parabole (*Matth.* 19, 24) qui passe plus facilement par le chas d'une aiguille, etc. Il demeure curieux que Paulin, plus à même, en Italie méridionale, d'accueillir des pèlerins à leur retour d'Orient, ait reçu de Gaule cet uniforme monastique de l'Égypte. De toute manière le texte semble inviter à supposer que le pallium en poil de chameau était l'« habit » des ascètes de Primuliacum, fidèles en cela aux usages de Marmoutier.

L'observation acerbe contre les *molliores habitus* est amenée à la fois par la logique de l'antithèse, par l'évocation tacite de Jean-Baptiste, et par le souci, toujours ardent chez Sulpice, de dénoncer le luxe vestimentaire des clercs gallo-romains contemporains¹. L'antithèse entre l'« habit religieux » et le vêtement séculier est ancienne dans la littérature monastique, mais la périphrase péjorative par laquelle Sulpice désigne ici ce dernier pourrait être le souvenir d'une alliance de mots comparable chez Stace².

Les remarques finales sur le recrutement primitif de la communauté dépassent largement en intérêt notre connaissance de celle-ci. Elles confirment en effet, pour les débuts mêmes du monachisme en Gaule, ce que les « conversions » de Sulpice, de Paulin de Nole, du préfet Dardanus ou d'Eucher nous laissent entrevoir pour le demi-siècle qui suit : le rôle joué dans la diffusion de l'idéal ascétique par l'élite de la société gallo-romaine. Le besoin de vivre dans leurs plus dures exigences les préceptes évangéliques sur le renoncement et la pauvreté, mais aussi de répondre ainsi à l'appel de la vie parfaite, a été fortement ressenti par beaucoup de « jeunes hommes riches » de la Gaule. Les réticences de la haute société devant cette épidémie d'anachorétisme n'en ont été que plus vives. Ce n'est pas un facteur négligeable des inimitiés suscitées par la personne de Martin. Avant d'être des vertus chrétiennes, l'humilité et la patience, présentées ici comme les qualités essentielles du moine, se trouvent déjà associées dans

1. *Matth.* 11, 8 : « Quid existis uidere ? Hominem mollibus uestitum ? Qui mollibus uestiuntur in domibus regum sunt. » Pour la satire des clercs, cf. *dial.* 1, 21, 4 : (celui qui devient clerc) « uestem respuit grossiorem, indumentum molle desiderat » — où l'on remarque le même usage de « mollis », mot rare chez Sulpice, qui ne l'emploie que trois fois.

2. « Saecularis habitus » est usuellement opposé à la « uestis religiosa » : cf. *Par. Heracl.* 6, *PL*, t. 74, c. 272 D, ou *GREG. epist.* 8, 8, in. L'alliance « mollis habitus » est dans *STAT. Ach.* 1, 142.

l'*Ecclésiastique*¹. Dans notre passage, elles esquissent en négatif un portrait peu favorable du mondain : orgueilleux et impérieux.

Au grief d'abandon de poste, qui devait demeurer au temps de Sévère et de Paulin la plus grave objection à l'anachorétisme, Sulpice donne une réponse aussi ingénieuse que juste : il montre comment Marmoutier est devenu une sorte de séminaire de futurs évêques, comme devait l'être un jour, à son tour, la communauté de Lérins. L'exemple par excellence devait être celui de Brice, qui succéderait à Martin sur la chaire épiscopale de Tours, Ainsi, loin de se couper définitivement du monde comme les moines d'Égypte, les disciples de Martin imitèrent le style de vie équilibré de leur maître : partagé entre la vie contemplative et la vie active, selon un genre « mixte » de vie spirituelle que le pape Grégoire le Grand, ancien moine lui aussi, analyserait un jour longuement au cours de ses *Moralia*. Dans cette alternance de tournées pastorales et apostoliques, et de retraites à Marmoutier, Martin retrouvait en un style chrétien le goût équilibré de la tradition romaine pour une existence harmonieusement partagée entre l'accomplissement des devoirs sociaux et un retrait personnel temporaire, mais indispensable. Cette alternance nouvelle de l'« otium » contemplatif et des « negotia » apostoliques devait marquer profondément le monachisme occidental.

10, 9. Sans doute Sulpice est-il emporté par l'excès de son enthousiasme apologétique, lorsqu'il nous montre toute la Gaule s'arrachant les disciples de Martin pour en faire des chefs de communautés. L'hyperbole l'entraîne

1. *Eccli.* 2, 4 : « sustine et in humilitate tua patientiam habe. » Elles ont déjà été associées comme des vertus exemplaires dont Martin avait fait preuve dès le temps de son service militaire : cf. *Vita* 2, 8. Ce rappel montre donc la stricte fidélité des disciples à leur maître.

même à nommer près des cités épiscopales toutes les paroisses : *ecclesiae* désigne bien ici les églises des « uici », comme Giselinus l'avait déjà vu en se référant — peut-être avec quelque anachronisme — à Grégoire de Tours. Le même emploi technique que Sulpice fait de ce mot, dans ses *Épîtres*, en liaison avec le terme moins équivoque de « dioecesis », ne laisse pas de doute sur ce point¹.

Il reste bien des obscurités dans la description que Sulpice Sévère nous a faite de la fondation primitive de Marmoutier. Sans doute ses dernières remarques sur l'importance du recrutement des premiers moines dans la haute société gallo-romaine permet-elle de conjecturer avec vraisemblance la structure économique de cette fondation. Si l'on rapproche ce renseignement de la règle de communauté des biens soulignée d'abord par Sulpice, on peut penser que le monastère a vécu sur les revenus des « dotations » de ses membres les plus riches, et sans effectuer le moindre travail manuel. Du moins les menus travaux de la vie commune étaient-ils accomplis à tour de rôle par ces ermites ? On peut poser le problème sans qu'aucun indice permette de le résoudre. La communauté avait une sorte de cellierier avant la lettre, car Martin avait un diacre du nom de Caton « à qui revenait la gestion du monastère », comme le raconte Sulpice dans ses *Dialogues* à propos d'un épisode de pêche miraculeuse dans

1. Dans son édition de la *Vita*, p. 370, Giselinus se réfère aux diverses paroisses du diocèse de Tours, dont Grégoire nous donne la liste au dixième livre de l'*Historia Francorum*. Ce sens paraît confirmé par des emplois précis du mot chez Sulpice, comme équivalent de « dioecesis » au sens de paroisse, cf. *epist.* 1, 10 : « cum ad dioecesim quamdam... sicut episcopis visitare ecclesias suas moris est », et *epist.* 3, 6 : « causa extitit qua Condacensem dioecesim uisitaret... hanc uirtutum suarum consummationem existimans si pacem ecclesiae redditam reliquisset. » Et l'intéressant passage sur Jérôme à Bethléem dans *dial.* 1, 8, 2 : « ecclesiam loci illius Hieronymus presbyter regit : nam paroechia est episcopi qui Hierosolymam tenet. » Nous dirions aujourd'hui : c'est une paroisse du diocèse de Jérusalem.

la Loire¹. Il semble bien que, pour les gros travaux du moins, la communauté ait loué des journaliers, comme ce paysan engagé pour porter du bois de chauffage au monastère, qui périt d'un coup de corne de l'un de ses bœufs². Mais nous sommes loin des travaux de sparterie minutieusement répartis entre les moines d'Égypte par la *Règle de Pakhôme*... Cette communauté jouissant d'un parfait « otium », et entretenue par les revenus des membres les plus fortunés, fait plutôt penser aux projets qu'Augustin voulait faire subventionner par son riche ami et protecteur Romanien, ou même à sa tentative de Thagaste³.

Du moins par sa structure économique, et par l'importance que semble y avoir eue la constitution d'une bibliothèque. Car l'idéal de prière solitaire et communautaire, nourrie par la lecture et la méditation de l'Écriture, et l'organisation même de la journée ne sont pas sans analogies avec le style de vie spirituelle communautaire minutieusement réglé par Pakhôme depuis un demi-siècle. Le problème n'est pas ici celui de l'inspiration première, qui paraît assez claire, mais bien celui des intermédiaires possibles en 370 ou 371, et du développement ultérieur de l'organisation. Car il est vraisemblable que Sulpice n'a connu Marmoutier qu'à la fin de la vie de Martin, et que ce qu'il nous décrit est ce qu'il a vu : la communauté accrue et fortement organisée après un quart de siècle d'existence. La courbe régulière qu'il nous trace de

1. *Dial.* 3, 10, 2 : « Tum Cato diaconus, ad quem monasterii administratio pertinebat, doctus ipse piscari... » Le contexte montre que la nourriture des moines était achetée à l'extérieur, au moins en partie. Car Sulpice remarque, après avoir constaté l'insuccès de la pêche de Caton : « neque alios piscatores, qui uendere solebant, quicquam agere quiuisset. »

2. *Vita* 21, 3 et commentaire *ad loc.*

3. Sur ces premiers essais augustiniens, qu'il ne faut pas se hâter de qualifier encore précisément de « monastiques », cf. G. FOLLIER, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain*, dans *Studia Anselmiana*, t. 46, 1961, p. 26-44.

la croissance des fondations martinienues est-elle réelle ou idéale? On observe en effet que Martin, peut-être d'abord solitaire à Milan, emmène un compagnon à Gallinara, dirige plusieurs frères à Ligugé, et apparaît ici à la tête de ce que nous avons cru pouvoir considérer comme huit décuries de moines. Il semblerait donc que — sous l'influence d'Hilaire revenu d'Orient et informé de l'idéal d'Eustathe et de Basile? — Martin ne soit passé qu'en Gaule de la formule anachorétique pure à la formule cénobitique tempérée par le voisinage d'une cité épiscopale. Mais croire que Martin a purement et simplement copié, à Ligugé puis à Marmoutier, un style de vie monastique en quelque sorte « préfabriqué » serait aussi dangereux que de revenir, en matière de recherche des sources littéraires, aux errements surannés de l'*Einzelquelle*. Surtout en 370-371, et avec un tempérament aussi peu intellectuel que celui de Martin. Il faut faire chez lui la part des expériences personnelles et des influences les plus diverses. Marmoutier n'est pas une colonie égyptienne en terre gauloise, mais d'abord une expérience qui s'est progressivement définie, quelque chose comme un Taizé du monachisme gaulois naissant.

Pour essayer d'en restituer le climat, il faut s'efforcer de ne pas le voir exclusivement avec les yeux de Sulpice Sévère en 397. Ce n'est guère facile. Pour cela, il faut opérer sur la description de l'institution la purification qui nous a été plus facile dans l'ordre du paysage. Car le paysage de Loire est toujours là — même si sa couverture végétale a notablement changé —, et il est plus aisé d'en déceler la double stylisation, virgilienne et biblique, sous la plume de Sulpice. Mais nous n'avons plus pour la communauté d'autre terme de comparaison. Cependant, deux indices permettent peut-être d'entrevoir comment et dans quelle direction Sulpice a gauchi la réalité. D'abord, l'admiration de Sulpice pour Jérôme, qui éclate avec enthousiasme en plusieurs endroits des *Dialogues*. On a vu combien

la lettre 22 à Eustochium, cette charte de la vie ascétique, expressément citée dans l'un de ces passages des *Dialogues*, permet d'éclairer les détails donnés par Sulpice sur Marmoutier¹. Il y a donc lieu de penser que la connaissance beaucoup plus précise du monachisme oriental, et l'enthousiasme qu'il suscitait en Occident en cette fin du iv^e siècle, ont infléchi la description rétrospective des débuts de cette communauté par Sulpice². Un indice interne répond dans le texte à cette hypothèse : la structure syntaxique de cette description. Ses courtes phrases denses, toutes à l'imparfait, juxtaposées sans liaison, font songer aux chapitres, transposés en récit, d'une sorte de *Règle*. C'est dans cette présentation qu'il faut sans doute voir la stylisation de la première génération monastique par la seconde. Nous avons là une sorte de vision rétrospective du Marmoutier de 371 à travers le développement ultérieur du monachisme martinien, mais aussi, sans doute, à travers celui de la « laure » de Primuliacum, telle qu'on la voit vivre dans les préfaces des *Dialogues* et au détour de leurs chapitres.

Ce parallèle implicite entre hier et aujourd'hui interdit de ne reconnaître à tous ces imparfaits qu'une valeur d'évocation poétique. Il convient de les charger d'une

pointe de nostalgie vers cette pureté des origines qui a toujours tourmenté l'homme antique, et spécialement celui de la fin de l'Antiquité¹. Nostalgie agressive, et prête à se retourner en invective sallustéenne contre la corruption des contemporains. L'incise dirigée, au cœur de la description, contre les moines commerçants (« ut plerisque monachis moris est ») indique assez que, pour Sulpice, l'occasion était trop belle de montrer dans les vertus du Marmoutier primitif une sorte de « négatif » des vices du clergé contemporain. Il suffit de relire ses diatribes les plus violentes : contre les « ministri ecclesiarum » et les évêques dans la *Chronique*, contre les moines devenus clercs et enorgueillis de leur dignité nouvelle, dans les *Dialogues*². Point par point, on y relève des griefs qui s'opposent à la vie parfaite menée à Marmoutier sous la direction de Martin : modestie de l'habitat, du vêtement, de la nourriture et de la boisson, dénuement, solitude, vie contemplative. Tout était là-bas l'envers de la richesse, de l'orgueil et de la mondanité. Ainsi, les exigences de l'apologétique ne sont pas moindres dans la stylisation de ce chapitre, qui pouvait d'abord apparaître comme une pure contemplation de l'idéal ascétique réalisé à Marmoutier selon le cœur de Sulpice. La fondation de Marmoutier

1. Éloge de la sainteté et de la science de Jérôme par Postumianus, dans *dial.* 1, 7, 3, avec citation expresse de la lettre 22 à Eustochium en 1, 9, 2. Nouvel éloge de son activité intellectuelle infatigable, en 1, 9, 5. Mais il est évident que l'admiration personnelle de Sulpice s'adresse surtout à ce qu'il faut appeler, chez le moine de Bethléem, son anticléricalisme; cp. *dial.* 1, 9, 4 : « oderunt eum clerici, quia uitam eorum insectatur et crimina », et 1, 21, 5, après une satire des clercs mondains : « uerum haec describenda mordacius beato uiro Hieronymo relinquamus. »

2. L'influence générale exercée par les traditions orientales sur la conception et l'expression de l'ascétisme monastique chez Sulpice a été heureusement mise en lumière par Dom J. GRIBOMONT, *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère*, dans *Studia Anselmiana*, t. 46, 1961, p. 135-149.

1. Cette passion de revenir aux sources animera toute l'œuvre d'Isidore de Séville, dans l'ordre religieux comme dans l'ordre profane, mais elle remonte bien avant lui : cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville...*, Paris, 1959, p. 29, 40 s., 820 et 871. Ce souci apparaît en particulier dans sa recherche de la pureté des origines monastiques : cf. notre article sur *La vocation monastique selon saint Isidore de Séville*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 357 s.

2. Contre les diverses formes de cupidité des « ministri ecclesiarum », à propos des Léuites juifs et de leur pauvreté, *chron.* 1, 23, 5-6. Final sallustéen de *chron.* 2, 51, 9-10, sur les querelles haineuses des évêques entre eux. Enfin *dial.* 1, 21, 3 s. : « Si quis clericus fuerit effectus... » (il s'agit de fustiger l'attitude déplaisante prise par certains moines devenus clercs).

demeure à ses yeux une leçon que Martin a donnée, en tant qu'évêque, à toute la fraction « mondannée » du clergé et de l'épiscopat gallo-romains. C'est là que se sont formées des générations nouvelles de clercs qui rendent à l'Église des Gaules un visage plus évangélique. À ce titre, la fondation originale de cet évêque-« abba » est bien l'un des actes les plus importants de son épiscopat comme tel. Marmoutier n'est pas le lieu d'évasion et de démission que ses adversaires voudraient y voir. Tel est le sens de ce panneau central du triptyque *episcopal* de la *Vita*.

3. Le faux martyr démasqué

11. Soucieux de mettre en valeur la foi du pasteur tout autant que ses mœurs, Sulpice choisit de clore cette présentation de Martin évêque par un étrange fait divers qui marqua sans doute le début de son épiscopat. En le montrant attentif à lutter avec lucidité contre un abus caractérisé de la dévotion aux martyrs, il répond, d'une manière indirecte mais pertinente, à ceux qui accusaient Martin d'ignorance et d'inculture. Car devant cette dévotion populaire suspecte, Martin va donner la preuve de son esprit critique, mais aussi de ses qualités de pasteur : prudence, ténacité, volonté vigilante de purifier la foi de ses ouailles. En même temps, l'épisode mettra en valeur l'utilisation pastorale de ses étonnantes vertus de thaumaturge. En ce sens, le chapitre fait heureusement transition vers les récits des luttes surnaturelles de l'homme de Dieu contre les différentes formes du mal.

Sulpice a choisi cet épisode singulier parce qu'il correspondait aussi à sa curiosité personnelle pour les martyrs, leurs *Actes*, leur culte et leurs reliques. En un temps où se dessine en Aquitaine une violente réaction contre les excès de ce culte, réaction dont portera témoignage, à

peine quelques années après la rédaction de la *Vita*, la polémique de Jérôme contre Vigilance, Sulpice n'est pas mécontent de montrer que la lucidité de Martin envers le faux martyr de Tours a fait de lui un précurseur en ce domaine¹. Dans cet esprit, l'épisode est d'autant plus exemplaire que Martin lui-même avait une réelle dévotion pour les martyrs. N'évoque-t-il pas l'image classique des martyrs mis à mort hors les murs des villes, un jour où il est amené à imposer les mains à une foule dans la campagne beauceronne²? Il est bien possible que Sulpice ait fortement accentué l'aspect de martyr de ces épisodes pour répondre aux exigences intérieures de sa propre spiritualité. On ne saurait oublier, pour autant, qu'un goût de l'affrontement et du témoignage chrétien le plus périlleux apparaît en bien des épisodes de la vie de Martin : à commencer par son enrôlement, son congé, ses missions en Illyricum.

À la différence de l'Espagne et de l'Italie, la Gaule n'a pas été riche en martyrs ; du moins, peu ont-ils eu la chance d'avoir été célébrés avec autant d'éclat que les martyrs de Lyon l'avaient été par la lettre fameuse que nous a conservée Eusèbe. La dernière persécution, la plus terrible, et celle dont, pour ces deux raisons, les diverses églises avaient conservé les souvenirs les plus précis, avait été plus courte et moins violente en Gaule, par la bénignité de

1. Sur le développement et les outrances du culte des martyrs en Gaule, outre le livre classique d'H. Delehaye (cité *inf.*, p. 693, n. 2), données et orientation bibliographique dans notre art. *France*, 1, Antiquité chrétienne, du *DSpi*, t. 5, 1963, c. 793 et 797 (= *Histoire spirituelle de la France*, t. 1, Paris, 1964, p. 20 s. et 26 s.).

2. *Dial.* 2, 4, 9 : « Nec cunctatus, in medio ut erant campo, cunctos inposita uniuersis manu catechumenos fecit, cum quidem ad nos conuersus diceret non inrationabiliter in campo catechumenos fieri, ubi solerent martyres consecrari. » Mais les traditions sur l'apport de reliques des martyrs d'Agaune à Tours par Martin sont trop tardives pour être dignes de foi : cf. notre article *Martin martyr*, dans *AB*, t. 81, 1963, p. 55, n. 2.

Constance Chlore. Lorsque Grégoire de Tours entreprendra de célébrer la gloire des martyrs, il ne pourra guère citer dans tout l'Ouest de la Gaule que Donatien et Rogatien de Nantes¹. On serait d'ailleurs bien en peine d'en trouver davantage, pour une raison encore plus simple : c'est, comme nous l'ont montré sur des exemples précis les listes épiscopales de Tours et d'Angers, que la plupart des communautés chrétiennes de la Lyonnaise sont postérieures à la paix de l'Église, ou tout au plus contemporaines de celle-ci. Point de chrétiens, point de martyrs... Cela ne faisait pas l'affaire des communautés de la seconde moitié du iv^e siècle, préoccupées de fonder leur dignité sur des origines glorieuses, à l'exemple de tant de villes d'Italie ou d'Afrique vers lesquelles les tombeaux de martyrs illustres allaient bientôt attirer les foules et la renommée. Ce faux martyr a-t-il concurrencé ou précédé le culte de saint Symphorien à Tours? L'origine de son culte pose en tout cas un problème assez singulier.

11, 1. En ouvrant son récit, Sulpice le rattache étroitement aux vertus thaumaturgiques de Martin, et à son épiscopat. Il poursuit ainsi une double fin : amarrer solidement cette transition entre les débuts de l'évêque et les exploits du thaumaturge, souligner que ces dons spirituels sont étroitement mis au service de son action pastorale. Les verbes sont discrètement expressifs et donnent à cette

1. Mise en place des principaux faits dans É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, 1964², p. 131 s. Sur les martyrs de Nantes, cf. GREG. TVR. *Liber in gloria martyrum* 59 : « Apud urbem uero Namneticam duo sunt martyres pro Christi nomine iugulati, quorum unus Rogatianus, alter Donatus est uocitatus. » Il leur associe un « confesseur » qui fut sans doute le troisième évêque de Nantes. Quant à saint Nazaire, au ch. suivant il évoque seulement ses reliques.

attaque une légère emphase¹. Elle se confirme dans le pléonasma par lequel est situé le pseudo-martyrium incriminé. On peut supposer que ce petit sanctuaire se trouvait sur le coteau, le long de la route de Tours à Angers. Avec un esprit fort critique, Sulpice reconstitue la genèse de ce faux culte d'une manière assez précise pour nous permettre d'entrevoir avec vraisemblance comment les choses se sont passées. D'abord une tradition funéraire, et certainement une tombe, ou des tombes, au bord d'une voie antique : les aveux du défunt « évoqué » ensuite par Martin en sont un témoignage indirect, quoi que l'on puisse penser de l'évocation en elle-même. L'imagination des premières chrétientés de cette région, nourrie des traditions orales sur la dernière persécution, fonctionne comme celle des visiteurs du cimetière de Massa Candida en Afrique — ou, plus nettement encore, comme celle du poète Prudence visitant les catacombes : tout tombeau, individuel ou collectif, est interprété comme un témoignage réel des martyres de jadis². De même,

1. Sur la valeur technique de « uirtus », cf. t. I, p. 87. « Agere » a ici une valeur forte correspondant à celle de « perficere », cp. Ps. SALL. *rep.* 2, 13, 5 : « praeclara facinora egisti »; SEN. *ad Marc.* 21, 7 : « agunt opus suum fata »; HIER. *epist.* 145, 1 : « agat opera prophetarum », plus proche encore de notre emploi ; valeur d'« action » thaumaturgique, cp. aussi PAVL. NOL. *carm.* 19, 309 : « ut iam de tumulis agerent pia dona beati / martyres. » Nombreux exemples analogues d'« adgredi » au sens d'aborder un sujet, dans Ammien, Jérôme, Augustin : cf. TLL, s. u. ; en particulier LACT. *inst.* 7, 1, 23 : « adgrediar nunc quod superest », semble inviter à voir ici une articulation importante du récit : transition vers la série des luttes de Martin.

2. Prudence reflète avec sa virtuosité romanesque les traditions populaires africaines sur le martyre collectif des chrétiens du « Domaine blanc » (Massa candida) dans son hymne de *perist.* 13, 76-88 ; sur cette légende, brodée sans doute sur l'existence d'un important cimetière chrétien, cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933, p. 384. Sur la confusion naïve de Prudence interprétant sans doute un numéro d'ordre d'une tombe comme l'indication précise du nombre des martyrs enfermés dans ce tombeau :

l'imagination médiévale, nourrie de légendes épiques, devait un jour faire des Aliscans d'Arles le monument des braves tombés dans la bataille d'« Aliscans ». Plus près de notre texte, ce fut le mécanisme psychologique par lequel peuvent s'expliquer beaucoup d'« inventions » de corps saints : ainsi celle des martyrs d'Agaune.

11, 2. Dans une troisième phase, le clergé entérine la dévotion populaire sans y regarder de trop près, et consacre un autel — ce qu'on appelle aussi une « mensa », — soit sur le tombeau, soit à l'emplacement de l'exécution, comme ce fut le cas pour Cyprien à Carthage¹. Ou plus exactement, car le texte de Sulpice demande à être considéré de très près, cet autel « passait pour » avoir été établi par les prédécesseurs de Martin, donc par Lidoire ou Gatien lui-même. Tout en ayant l'air de s'en tenir objectivement aux affirmations des préjugés populaires, Sulpice glisse ici une critique à l'adresse des prédécesseurs de Martin, ceux dont, précisément, certains clercs n'avaient sans doute guère été favorables à son élection.

La défiance de Martin envers cette dévotion consacrée est d'autant plus curieuse que l'imitation des martyrs jouait, dès l'origine, un grand rôle dans la spiritualité ascétique. N'ayant pas réussi à se faire arrêter à Alexandrie au cours des audiences de chrétiens devant les tribunaux

cf. *perist.* 11, 7-17. Ici, « consepultis » ferait penser à un enterrement collectif (cp. *CYPR. epist.* 67, 6) et donc à un phénomène légendaire comparable à celui de Massa Candida. Mais on observera là contre les textes d'Ambroise, *Abr.* 1, 8, 74 : « ut moriantur in Christo et consepeliantur in Domino » (où le contexte interdit absolument de songer à un enterrement collectif), et surtout de Sulpice lui-même dans *dial.* 3, 18, 1 : « litus... ubi sit consepultus noster ille Pomponius. »

1. Dédicace de la « mensa » d'Hippolyte : cf. *PRVD. perist.* 11, 169 s. Sur la « mensa Cypriani », cf. *DACL*, art. *Carthage*, t. 2, 2, 1910, c. 2266. Dossier littéraire et archéologique sur les autels consacrés au-dessus des reliques des martyrs, dans *RAC*, t. 1, 1950, *Altar* 3, 5, c. 343 s.

impériaux, on sait qu'Antoine aurait alors, aux dires d'Athanase, inventé en quelque sorte le thème de l'ascèse comme martyr quotidien¹. Or, Martin se livre ici à une véritable enquête de Bollandiste avant la lettre. Il commence par mettre méthodiquement en doute les origines de ce culte². Il se livre à une enquête minutieuse à l'intérieur de son propre presbyterium, en commençant naturellement par les clercs les plus âgés, susceptibles d'avoir gardé en mémoire des traditions disparues. Les *presbyteri* dont il est question ici sont bien, par opposition aux simples « clercs », ceux qui ont reçu le sacerdoce ; mais, auprès de l'évêque, il pouvait s'agir, au moins en partie, de conseillers directs — des vicaires généraux dirions-nous — comme celui qui accompagnera Martin à la cour de Maxime³. Le nom et la date évoquent moins précisément les « coordonnées hagiographiques » de la critique moderne que l'inscription des martyrs sur le calendrier de l'église

1. *Vita Antonii* 46 : « Et amore quidem iam martyr erat... flagrans cupiditate martyrii... ut contristaretur quia uolenti pati pro Dei nomine martyrium non dabatur... » et *ib.* 47 : « quotidianum fidei ac conscientiae martyrium merebatur, acrioribus se ieiuniis uigiliisque conficiens, uestimento cilicino intrinsecus... nunquam corpus lauans... » ; cf. le texte cité *sup.* (p. 691, n. 2) pour Martin lui-même.

2. Le vocabulaire prend une précision juridique, cp. l'emploi de « adhibere fidem » avec *PLAVT. Rud.* 1043 : « (arbiter) si adhibebit fidem... » Autres emplois chez Sulpice : *Vita* 1, 9 et 23, 3. Langue technique des juristes : cf. p. ex. *PAPIN. dig.* 17, 1, 7, ou *VLP. dig.* 48, 18, 1, pr.

3. C'est le sens ancien des « presbytres » qui composent le « synedrion » épiscopal (dès le premier siècle : cf. emplois chez Ignace d'Antioche) ; cf. aussi le canon 15 de Nicée. Hilaire exilé demeure en relation avec son diocèse et (*Ad Constantium* 2) « ecclesiae adhuc per presbyteros meos communionem distribuens » ; cf. *DACL*, art. *Chapitre des cathédrales*, t. 3, 1, 1913, c. 503. Sur les « prêtres » à cette époque, cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, s. d. (1955), p. 100 s., et sur le presbyterium épiscopal, p. 370 s. — Sur « tempus », cf. note critique, t. 1, p. 228.

locale, en vue de leur commémoration au cours de la liturgie eucharistique : telle, par exemple, la *Depositio martyrum* célèbre conservée dans le Calendrier de 354. Martin demande qu'on lui présente les indications attestant l'inscription de ce martyr sur le calendrier de l'Église de Tours.

Avec un art consommé du suspens, Sulpice expose longuement les débats intérieurs de Martin. Ce n'est pas seulement, ni d'abord, par artifice dramatique de narrateur. Mais cette abolition d'une dévotion locale avait dû attirer à Martin des inimitiés encore plus violentes que son élection brusquée. On ne procède jamais sans difficulté à une purification de la foi, surtout dans une société encore très proche de ses attaches néolithiques, et comme telle superstitieusement attachée au culte des morts. C'est pourquoi Sulpice analyse ce débat sans se hâter. Les traditions orales s'avèrent, à l'enquête, aussi vagues que contradictoires. Tout se passe comme si, pour peindre la perplexité de Martin, Sulpice lui prêtait ici les scrupules d'un historien antique devant les divergences entre les traditions sur lesquelles il travaille¹. Ce faisant, il fonde indirectement la véracité des chapitres suivants, en montrant que ce raisonneur n'a rien d'un illuminé ; tout au contraire. Le mot de *tradidisset* est ici le plus important : Martin s'efforce d'éclaircir sur un point douteux les traditions de son Église. Il se réfère implicitement aux critères de la foi qu'allait préciser dans une formule célèbre, un demi-siècle plus tard, le *Commonitorium* de Vincent de Lérins : « quod semper, quod ubique, quod ab omnibus ». Or, la tradition est ici étroitement locale, son origine est oubliée, et les bribes de traditions orales ne sont même pas homogènes.

1. Cp. ici «: nihil certi constans sibi maiorum memoria tradidisset » avec Lrv. 10, 37, 13 : « huius anni parum constans memoria est. »

11, 3. Alors se manifeste la prudence d'un pasteur avisé. Il ne peut donner ouvertement à cette dévotion la sanction de sa présence. Cela implique à la fois qu'on l'en a sollicité et que son prédécesseur ne devait pas s'en faire faute. Cette abstention, replacée dans le contexte judéo-chrétien, suppose déjà qu'il s'agit d'un lieu impur et d'un culte qui est sans rapport avec celui du vrai Dieu¹. On voit reparaître le juriste dans la manière dont Sulpice exprime le respect provisoire de Martin pour cette dévotion incertaine ; c'est presque en termes canoniques qu'il pèse la réserve judicieuse de son héros². Mais il marque en même temps, avec non moins de force et de précision quasi technique, l'affirmation de son autorité épiscopale. Il coupe court, ainsi, à des accusations de démagogie que son élection et son attention aux humbles n'avaient pas manqué de susciter. A présent que Martin est dépositaire de l'autorité apostolique, il la fera respecter aussi strictement du peuple que des grands. Cette autorité est un point fondamental dans la défense de Martin par Sulpice : elle apparaît dès la peinture du nouvel évêque, elle sera soulignée à nouveau dans l'un des derniers chapitres, lors du récit de la visite de Sulpice à Tours. Mais entre temps, elle s'affirme

1. Voir les emplois bibliques concrets de « se abstinere », par exemple dans VVLG. act. ; ainsi 15, 20 : « a contaminatione simulatorum », ou 21, 25 : « ab idolis, immolato et sanguine », très proche de 15, 29.

2. Cf. la définition de « derogare » dans Festus : « proprie est cum quid ex lege uetere quominus fiat sancitur lege noua » ; l'emploi chrétien avec « religio » est ancien, cf. ARNON. nat. 1, 57 : « neque enim caelo deus aliquis lapsus... nostris rebus et religionibus derogauit », ou LACT. inst. 1, 22, 7 : « (libri) religionibus derogabant ». Il s'agit donc de l'abrogation officielle, de la suppression en bonne et due forme, d'une disposition légale ou religieuse en vigueur. De même, « auctoritatem accommodare » paraît aussi être une locution juridique, comme l'a bien vu le TLL, qui rapproche de notre texte VLP. dig. 26, 8, 1, pr. : « pupillo auctoritatem accommodare », et ajoute : « saepius apud iurisconsultos ».

contre les égarements de la dévotion populaire aussi bien que contre les prétentions impériales de Maxime¹. Il se pourrait que, pour en exprimer ici l'intransigeance devant la superstition, Sulpice se soit souvenu d'une formule de Tertullien dans son traité sur l'idolâtrie². Cette volonté d'une religion éclairée s'exprime dans un mot plus grave que celui de préjugé : celui de superstition, qui reviendra dans la conclusion du chapitre. Ce mot est particulièrement violent sous la plume de Sulpice. Non seulement il lui sert souvent à désigner, dans sa *Chronique*, toutes les formes de paganisme oriental auxquelles se heurte successivement le yahvisme au long de l'Histoire sainte, mais à l'intérieur de l'œuvre martinienne, Sulpice l'affecte à la qualification du paganisme gallo-romain local dans la région de la Loire, à Levroux comme à Amboise³. Il n'est pas ici jusqu'à l'emploi du verbe *conualesco* qui ne contribue à évoquer des résonances paganisantes : c'est lui dont usera encore le traducteur du *Livre de la Sagesse*, pour retracer justement comment le culte de certains morts divinisés a engendré l'idolâtrie⁴.

1. Cp. avec 10, 2 : « plenus auctoritis et gratiae », et 25, 3 : « auctoritate illius oppressus sum » ; « apostolica auctoritas » affirmée face à Maxime en 20, 1 s., comme ici face au peuple.

2. TERT. *idol.* 17, 3 : « Cedamus itaque succedere alicui posse ut in quoquo honore solo honoris nomine incedat neque sacrificet neque sacrificiis auctoritatem suam accomodet » ; Tertullien et Sulpice peuvent avoir respectivement emprunté cette locution commode à leur connaissance de la langue juridique, mais il y a analogie entre les contextes des deux emplois : le magistrat chrétien refuse de pactiser avec les sacrifices comme l'évêque avec la foule superstitieuse.

3. Pour l'Histoire sainte, *chron.* 1, 41, 6 ; 1, 43, 6 ; 1, 52, 3 ; 2, 7, 4 ; 2, 8, 3 ; 2, 21, 4. Pour le paganisme gallo-romain : *Vita* 14, 3 (Levroux) et *dial.* 3, 8, 4 (Amboise).

4. *Sap.* 14, 16 : « conualescente iniqua consuetudine, hic error (idololatriae) tanquam lex custoditus est » ; cp. aussi l'emploi d'AMBR. *hex.* 3, 6, 27 : « ne error hominum conualescat. » A noter aussi un seul

L'intervention de Martin au sanctuaire prend déjà l'allure de commando spirituel qui caractérisera ses expéditions contre les sanctuaires ruraux du paganisme gallo-romain. La décision soigneusement pesée par le pasteur, l'ancien militaire se retrouve dans la rapidité de l'exécution. L'énoncé de Sulpice suit cette allure martiale. Il en tire des effets dramatiques. La phrase s'abrège, jusqu'à prendre un aspect haché et presque haletant dans le début du dialogue entre Martin et l'ombre. Puis le style indirect, prenant appui sur un tricolon d'aveux, retrouve un peu d'ampleur oratoire dans ses parallélismes antithétiques, pour aboutir à la phrase longue, mais alerte, qui retrace en trois coordonnées la suppression du sanctuaire et du culte.

Il est notable que l'expédition n'est pas composée du presbytérium tourangeau, auprès duquel le début du chapitre nous a montré Martin en train de mener son enquête préalable. Les réticences auxquelles il n'a pas manqué de se heurter alors, et que sous-entend le récit à travers les perplexités initiales de Martin, ont dû l'inciter à ne pas faire appel à des éléments locaux. La troupe d'intervention est donc composée de moines, comme ce sera le cas dans les attaques contre les sanctuaires païens. En même temps, la stylisation évangélique atténuée un peu cette impression trop militaire : elle évoque directement l'attitude du Christ prenant avec lui quelques disciples choisis pour assister à certaines scènes privilégiées¹. Cet appel aux « frères » est naturel : ils sont des

autre emploi du mot chez Sulpice, mais positif, pour désigner le développement du christianisme dans les campagnes païennes : *Vita* 13, 9, s. f.

1. Cp. ici : « paucis secum adhibitis fratribus », avec VVLG. *Marc.* 5, 40 (résurrection de la fille de Jaïre) : « assumit patrem ... puellae et qui secum erant », ou 14, 33 (l'agonie à Gethsémani) : « assumit Petrum et iacobum et Ioannem secum » (même verbe « assumere » dans VL pour ces deux versets).

«orants» spécialisés, les compagnons les plus fidèles de leur « abba », les voisins de ce pseudo-martyrium ; enfin, ils ne peuvent ignorer les exploits de leurs frères orientaux contre les derniers bastions du paganisme dans les campagnes¹.

11, 4. L'évêque se rend à l'intérieur de l'édifice, jusqu'à la table d'autel, édifée au-dessus du tombeau selon les usages des martyria et des basiliques funéraires. Comme pour ressusciter les morts, il pratique une sorte de rite de contact à la manière antique. Mais à la différence des expressions de la dévotion populaire aux tombes des martyrs, il ne vient pas toucher de sa main la tombe, l'embrasser ou la baiser respectueusement, il se dresse en orant pour solliciter de Dieu une sorte de grâce particulière de discernement des esprits à l'égard de ce martyr suspect². La question prend le tour d'un interrogatoire d'identité spirituelle. Mais au sens quasi juridique d'une qualification, il convient de joindre, sous le terme de « mérites », moins le sens moral usuel qu'une valeur particulière aux emplois du mot dans la littérature ascétique et martyrologique. Il s'agit alors des dons spirituels particuliers du thaumaturge, et spécialement de toutes les grâces temporelles et spirituelles dont le martyr se fait le médiateur pour tous ceux qui visitent son tombeau. C'est, par exemple, en ce

1. Sur les destructions opérées en Orient par les moines, surtout après les mesures de Gratien contre les sanctuaires païens, cf. *inf.*, p. 739 s.

2. Sur les gestes et attitudes de dévotion aux tombeaux des martyrs, outre les caricatures cinglantes de Vigilance, évoquées par HIER. c. *Vigil.*, renseignements précieux dans PRVD. *perist.*, en particulier 11, 189 s. (dévotions des Romains au tombeau d'Hippolyte) et 9, 99 s. (Prudence lui-même au tombeau de Cassien d'Imola). Il se pourrait que « adstare » ait ici une valeur menaçante comme dans *epist.* 3, 16 (le diable au chevet de Martin) ou de défi intrépide comme dans *Vita* 4, 5 (« ante aciem inermis adstabo »), à moins qu'il n'amorce le thème du jugement du faux martyr par l'évêque, comme dans *chron.* 2, 51, 2 (« si accusator postremis... iudiciis adstitisset »).

sens que Paulin de Nole célèbre les « mérites » du puissant saint Félix¹.

C'est à une scène de nécromancie d'un type unique que Sulpice nous fait assister. Pratiquée chez les Juifs ou les Romains à des fins divinatoires, la nécromancie était également réprouvée par les uns et les autres. Mais il s'agit ici de la comparution d'un damné qui vient d'outre-tombe, sur l'ordre implicite de Dieu, faire l'aveu de ses fautes passées et de sa damnation. Et cette « évocation » est opérée par un évêque au tombeau même du pseudo-martyr. L'étrangeté de l'opération exige que, sans jugement de valeur préalable, on éclaire d'abord les aspects littéraires de sa mise en scène. Moins qu'une scène de nécromancie, il s'agit ici d'une apparition d'un être de l'au-delà. A l'intérieur du dossier martinien, elle prend donc rang dans une série très diverse, où les travestis polythéistes de Satan se retrouvent auprès des « sacre conversazioni » avec les saintes Agnès, Thècle et Marie, sans omettre les apparitions d'anges dans la tradition des deux Testaments².

Martin se tourne vers la gauche — comme le Christ du Jugement dernier de Michel-Ange, qui suit en cela le

1. PAVL. NOL. *carm.* 18, 157 s. : « ex ossibus (Felicis) emicuit lux / quae medicis opibus meriti dare signa potentis ... non parci » ; le mot semble ici à cheval sur cette valeur de puissance liée au culte des martyrs, et sur le sens moralisant des « mérites » acquis par l'ascèse (pour lequel cf. Th. LORÉ, *Spiritual Terminology*, p. 76 et 89). Mais l'avancement dans l'ascèse conditionne les dons de puissance préternaturelle, comme le montre p. ex. VITAE *patr.* 3, 25 : « non esse se huius meriti ut daemonibus imperaret. »

2. Satan déguisé en dieux antiques : *Vita* 22, 1. Entretien avec des saintes : *dial.* 2, 13, 5 (nouvelle preuve de la vénération de Martin pour les martyrs : les deux premières sont des martyres de Rome et de Séleucie, célèbres dans toute la chrétienté contemporaine de Martin ; cf. comm. à *ep.* 2, 9). Apparitions d'anges à Levroux (*Vita* 14, 5), après une chute dans un escalier (19, 4), etc. Mais surtout 21, 1 : « constat autem angelos ab eo plerumque uisos. »

discours apocalyptique de Matthieu : le faux martyr est à sa place, s'il est vrai qu'« Il placera les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche¹ ». La gauche était d'ailleurs, dans les civilisations classiques aussi, regardée le plus souvent comme le côté de mauvais augure ; d'autre part, à considérer le geste comme tel, il convient de rappeler que, pour prier devant leurs dieux, les Romains aussi bien que les Celtes se tournaient au contraire à droite². Le verbe *adsistere* est traditionnel, de l'Antiquité païenne à la *Vulgate*, pour désigner la brusque présence d'une apparition surnaturelle. L'apparition tragique de l'ombre sanglante de Rémus à Romulus, dans les *Fastes* d'Ovide, montre le parti que la poésie classique savait déjà tirer de ces évocations des âmes des morts³. Celle du faux martyr

1. *Math.* 25, 33 : « statuet oues a dextris suis, haedos a sinistris » ; sur ce sens défavorable de la gauche chez les Juifs, cf. déjà *eccl.* 10, 2 : « cor sapientis in dextera eius, et cor stulti in sinistra illius. »

2. Cf. le dernier ch. (La signification augurale de la droite et de la gauche) du curieux livre de J. CUILLANDRE, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques, en concordance avec la doctrine pythagoricienne et la tradition celtique*, Paris, 1944 ; pour les Celtes, p. 347, et texte de Posidonius, *hist.* 23, fgm. 15 (p. 14, 3 dans ZWICKER, *FHRCelt*) ; les Romains aussi se tournaient comme les Celtes vers la droite pour vénérer leurs dieux : cf. le comm. Ernout Robin à Lucrèce 5, 1199.

3. Cp. p. ex. VOPISC. *Aurelian.* 24, 3 (apparition d'Apollonius de Tyane à Aurélien), LACT. *mort. pers.* 46, 3 (d'un ange à Licinius), VVLG. *act.* 12, 7 (d'un ange à Pierre), SVLP. *sev. chron.* 1, 25, 2 (d'un ange à Gédéon), etc. Mais déjà Ov. *fast.* 5, 457 : « Vmbra cruenta Remi uisa est adsistere lecto. » — Non seulement la leçon « prope » est ici soutenue par la meilleure tradition, mais son emploi est exactement parallèle à celui de l'*epist.* 3, 11 : « uidit prope adsistere », où la leçon « prope » a pour elle les mss *VBE*. « Propter » n'a que deux emplois dans Sulpice comme adverbe (ce texte d'*epist.* 3, 16, où la leçon authentique reste douteuse ; et *dial.* 1, 18, 4) contre 13 comme préposition ; alors que « prope » est 7 fois employé adverbialement en d'autres passages qu'ici (mais au comparatif « propius ») contre 7 emplois prépositionnels (dont 1 de « propius »). Seule une statistique générale relative des emplois adverbiaux et prépositionnels de ces deux mots au IV^e siècle permettrait d'y voir plus clair.

ne se présente pas de manière moins impressionnante. Les deux adjectifs qui la qualifient reflètent à la fois les deux aspects de sa personnalité, tels que ses aveux vont la définir : sa misère présente et sa vie criminelle d'antan. Les harmoniques littéraires qu'ils évoquent donnent à ces deux notations une teinte particulière. *Sordidus* est l'épithète de nature de l'accusé romain, en tenue de comparution devant un tribunal dont il convient d'exciter la pitié par des moyens conventionnels : saleté et haillons de l'homme qui a longtemps déperé dans l'abattement, ou pourri dans une prison¹. En revanche, *trux* évoque la mine farouche de l'homme d'armes, et l'air menaçant du criminel prêt à perpétrer son crime². Mais les deux adjectifs ont en commun leur caractère cliché et dès longtemps littéraire. Seule leur alliance quelque peu hardie les rehausse mutuellement, en réalisant dans cette peinture du faux martyr l'unité contradictoire des deux grands ressorts tragiques : la pitié et la terreur.

Martin reprend alors à peu près exactement, mais de manière directe, l'interrogatoire d'identité qu'il avait d'abord exprimé dans sa prière ; et cet interrogatoire est conforme aux prescriptions d'Antoine à ses moines sur la conduite à tenir en présence d'une vision³. Tout se

1. Cf. définition de Forcellini : « Est etiam sordidatus, rei habitu maestitiam et luctum praefereute squalens » ; exemple caractéristique dans CIC. *Mur.* 40, 86 : « nunc idem squalore et sordibus... uester est supplex, iudices... » Sulpice vient de se servir du mot pour qualifier la tenue ascétique de Martin (9, 3, s. f.).

2. C'est ici le sens premier de la cruauté dans l'expression du regard et du visage : cp. p. ex. HOR. *epod.* 5, 3 : « quid omnium / uoltus in unum me truces ? » ou LVCAN. 7, 291 : « faciesque truces oculosque minaces ».

3. « Nomen meritumque » reprend exactement « quis esset uel cuius meriti ». La construction paratactique d'« imperare » avec un subjonctif et sans subordonnant est familière à Sulpice : cf. p. ex. *chron.* 1, 7, 4. L'interrogatoire des apparitions est recommandé par Antoine, *Vita* 43 : « cum aliqua se uobis intulerit uisio, audacter requirite quis sit ille et unde uenerit. »

passé comme si, à partir de la relation prévenu-juge, assez clairement suggérée par le qualificatif *sordidus*, Sulpice construisait maintenant la suite de la scène comme un compte rendu d'audience devant le tribunal épiscopal de Martin. La chose est d'autant plus aisée que Martin avait été exorciste et que, devenu évêque, il en avait à fortiori les pouvoirs¹. La première réponse du prévenu, qui passe sans tarder aux aveux, est en effet d'une précision toute juridique dans son vocabulaire : de l'acception technique du verbe *edicere* à la locution cicéronienne par laquelle est exprimé l'aveu². Que faut-il entendre sous le terme de « brigand » ? La recrudescence du banditisme et l'insécurité des routes au IV^e siècle étaient des faits aussi répandus en Occident qu'en Orient. Le marasme économique, la misère sociale, les désastres des invasions, l'oppression fiscale et le recrutement forcé en étaient des causes diverses et convergentes. Et l'on sait comment la carrière apostolique de Martin commença par une histoire de brigand converti lors de sa traversée des Alpes (ch. 5, 4 s.). Un passage du *Querolus* — écrit en Gaule sans doute quelques années après la *Vita Martini* — laisse entendre que la vallée de la Loire était encore une artère commerciale assez fréquentée pour attirer les individus tentés par le métier³.

1. On le voit bien par les exorcismes qu'il pratique à Trèves (donc vers 385-386) : cf. les ch. 17 et 18, 1-2 de la *Vita*, et le commentaire *ad loc.*

2. « *Edicere* » garde ici la plénitude juridique de son sens ancien : celui d'une déclaration officielle. On notera que, dans ses quatre autres emplois chez Sulpice, le mot a son sens usuel d'« édicter », avec un sujet désignant un souverain : Saül, Ézéchias, Alexandre dans *chron.* 1, 33, 8 ; 1, 50, 3 ; 2, 17, 2 ; « édit » impérial sur les fils des vétérans dans *Vita* 2, 5. — « *De crimine constiteri* » est usuel dans les discours judiciaires de Cicéron avec les synonymes « *delicto* », « *facto* », « *maleficio* », « *obiectis* ».

3. *Querolus* 1, 2 (le Lare répond à *Querolus*, qui vient de souhaiter : « *facito ut sim priuatus et potens* ») : « *uade, ad Ligerem uiuio ... Illic iure gentium uiuunt homines... Ibi nullum est praestigium, ibi*

Mais il faut laisser le temps à la légende de ce brigand de s'être formée, au culte de s'être organisé, au souvenir de ses origines de s'être à peu près perdu. La « célébration » suppose des honneurs religieux ; elle s'applique justement, à l'époque de Sulpice, aux hommages annuels rendus aux tombeaux des martyrs et des confesseurs¹. Si le peuple s'est trompé en rendant au « brigand » des honneurs religieux, il reste que cette cristallisation ultérieure suppose au préalable la vénération admirative du populaire pour ce personnage. Il est difficile de la supposer à l'égard d'un simple brigand de grand chemin, aussi peu ménager des paysans isolés que des voyageurs étrangers. Pour avoir reçu de tels honneurs, il a fallu que ce hors-la-loi fût considéré en Touraine comme une sorte de héros régional, dont la population se fût sentie solidaire. Ce mystérieux personnage n'aurait-il pas été sur la Loire moyenne un héros de la Bagaude, dont le souvenir était resté particulièrement cher dans les milieux des petits propriétaires et des journaliers où se recrutèrent ces « grandes compagnies » de la misère ? C'est en 289, soit un peu plus d'une dizaine d'années avant le début de la dernière persécution, que le panégyriste de Maximien célèbre les victoires de l'empereur sur ces révoltés. Mais nous savons

sententiae de robore capitales proferuntur et scribuntur in ossibus... » Malgré un partage extrême de la critique, le consensus traditionnel date la pièce de la première partie du V^e s. et tend à identifier le Rutilius de la dédicace avec l'auteur du *De reditu suo* : cf. en particulier I. LANA, *Rutilio Namaziano*, Torino, 1961, p. 76, n. 75, et commentaire du passage ci-dessus du *Querolus*, *ib.*, p. 76 s., qui parle en particulier à ce propos, p. 78, d'un « *riapparire in forze dei Bagaudi sul suolo della Gallia* ».

1. Déjà dans le paganisme, APVL. *met.* 4, 34, 5 : « *cum gentes et populi celebrarent nos diuinis honoribus* » ; pour le culte des martyrs et des confesseurs, PAVL. *NOL. carm.* 14, 93 : « *te ... alma pio celebrans altaria cultu / presbyter instituit.* » On notera qu'à propos des circoncellions, AVG. *epist.* 88, 8 dit : « *uiuunt ut latrones* », et Optat de Millève, 3, 4, p. 83, 8, parle de leur « *cupiditas falsi martyrii* ».

aussi que le phénomène ne cessa pas brusquement¹. Dès lors, on verrait assez bien comment les choses purent se passer. Ce héros celtique de l'insurrection dans la seconde Lyonnaise tombe sous les coups de la répression romaine, et passe dans les campagnes pour une sorte de martyr de la liberté. La répression du christianisme n'apparaissant ensuite que comme la continuation de la même politique de brimade sous une autre forme, la cristallisation religieuse opère, et le martyr de la liberté devient un martyr tout court. Puis, à mesure que se répand dans les églises d'Occident le culte des martyrs, l'architecture suit la croyance, et la tombe vénérée reçoit une « mensa »².

Il est conforme aux perspectives de ce culte que Sulpice prête enfin à l'ombre du « brigand » une déclaration expresse sur sa damnation, consécutive à ses crimes ;

1. Sur la Bagaude, outre l'article de Seeck dans *PW*, t. 2, 2, 1896, c. 2766-2767, cf. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 8, 1926, p. 176, n. 5 et p. 180, n. 3. J. J. HATT, *Histoire de la Gaule romaine*, Paris, 1959, p. 239-240, présente brièvement le phénomène et conclut : « Le fléau du brigandage ne fut d'ailleurs jamais totalement extirpé des routes romaines. » Le brigandage est resté endémique dans la Gaule du iv^e siècle, bien après la Bagaude de 285 commandée par Amandus et Aelianus : cf. le *DES* de A. JOXE, *La Bagaude et le christianisme*, Paris, s. d. (déposé à la *BHR* de la Sorbonne), qui conclut négativement sur les traditions médiévales qui prétendaient rattacher la Bagaude au christianisme gallo-romain. Mais il montre aussi comment les textes de *CoD. Theod.* 9, 30, 2 et *AMM.* 28, 2, 10, permettent d'affirmer une recrudescence du brigandage en Gaule entre 364 et 369.

2. Pour la richesse des traditions celtiques sur les héros, cf. les travaux classiques de H. HUBERT, *Le culte du héros chez les Celtes et ses conditions sociales*, Paris, 1925 ; F. BENOIT, *L'héroïsation équestre*, Aix, 1954 ; ou, pour les îles, R. THURNEISEN, *Die irische Helden- und Königsage*, Leipzig, 1921. Mais pour notre propos, concernant surtout une éventuelle héroïsation funéraire, cf. surtout la thèse de J. J. HATT, *La tombe gallo-romaine*, Paris, 1951, en particulier p. 69 s. sur les « cellae memoriae », qui sont des « tombes-temples », et sur les « aediculae » (p. 223) qui sont des « temples en réduction » consacrés au culte de divinités funéraires, « des édifices en miniature, répandus dans les

on notera au passage la technicité de *percussum* pour désigner une exécution en forme¹. « Gloire » et « châtement » gardent ici une double valeur, juridique et eschatologique. L'antithèse est ancienne ; elle apparaît déjà sous la plume de Cyprien, qui applique en particulier le terme de « gloire » aux martyrs². Les sens de béatitude et de damnation sont clairement attestés chez Sulpice dans un passage des *Dialogues* sur le salaire respectif de la virginité et de la fornication³.

11, 5. Le thème de la voix invisible est familier aux récits de manifestations surnaturelles de Dieu aux moines du désert. Mais l'opposition entre un voyant et son entourage, qui entend sans voir, est à mettre en rapport avec le récit de l'apparition du Christ à Paul sur le chemin de Damas. Les deux récits des *Actes des apôtres* ne sont pas d'accord, mais le premier décrit une situation identique

campagnes, comme nos oratoires dédiés à la Vierge et aux saints ». Une telle phrase esquisse le décor sur le fond duquel nous pouvons échafauder notre hypothèse touchant le mystérieux lieu de culte du pseudo-martyr des environs de Tours. Noter aussi que dans la carte de « stèles maisons » (p. 230), la région de la Loire n'est pas absente : Orléans et Langeais y sont signalés.

1. Le mot a ordinairement chez Sulpice une valeur purement concrète. Il équivaut ici à « animaduersus ». Les sens de châtier et condamner sont bien attestés en latin chrétien : références ap. A. BLAISE, *DLAC*, s. u. J. J. HATT suppose, *op. cit.*, p. 240, que les Bagaudes ont été poursuivis par les forces aux ordres des « praefecti arcendis latrocinii », attestées épigraphiquement en Narbonnaise.

2. *CYPR. Demetr.* 24, oppose ainsi « fidei gloria » à « poena perfidiae » ; cf. aussi son *epist.* 6, 2 : « nemo cogitet temporariam poenam, sed gloriam sempiternam » (où le premier terme de l'antithèse est d'ordre temporel) ; la « gloire » est appliquée à la béatitude des martyrs dans son *epist.* 57, 4.

3. *Dial.* 2, 10, 6 : « ut coniugium pertineat ad ueniam, uirginitas spectet ad gloriam, fornicatio deputetur ad poenam... »

à la nôtre¹. Cet appel au témoignage partiel des assistants, susceptibles de garantir l'exactitude de l'événement, procède bien de la même intention chez Luc et chez Sulpice.

Ayant complété l'information des assistants sur le point précis où elle était encore incomplète (l'aspect de l'apparition), Martin tire sur-le-champ les conséquences pratiques de cette révélation particulière, mais sans vexation inutile. Si l'autel n'a plus de raison d'être, la tombe reste en quelque sorte un lieu naturellement sacré. De ce scrupule dans les formes, et de cette mesure dans les gestes, le récit de Sulpice garde la trace. En dépit de sa valeur concrète précise, *submouere* y fait un peu l'effet d'un euphémisme : il s'agit de désaffecter le lieu de culte, et non de le détruire comme ce sera à plusieurs reprises le cas pour les sanctuaires païens. Mais déjà, la délivrance de l'erreur évoque le contexte de la lutte contre le paganisme. Sulpice reprend en effet ici l'alliance de mots dont il s'était servi pour exprimer la conversion de la mère de Martin au christianisme (ch. 6, 3). Cette suggestion s'accorde avec le choix du mot de « superstition », dont nous avons déjà souligné dans ce même chapitre les résonances anti-païennes. Martin s'est fait le libérateur de son peuple, encore mal dégagé de dévotions paganisantes baptisées mal à propos. Le chapitre pose ainsi, comme

1. Sur la voix invisible entendue par des solitaires d'Égypte, cf. l'histoire de Pachon, PALLAD. *hist. laus.* 23, éd. Lucot, p. 184 : « alors j'entendis venir en mon esprit une voix qui disait... » (en latin, *Par. Heracl.* 11, *PL*, t. 74, c. 288 D : « tunc cum mihi in sensus uox descendisset »), particulièrement intéressante pour montrer l'origine de la stylisation qui finit par extérioriser et objectiver cette voix intérieure : leçon importante aussi pour tous les textes martinien analogues (aussi bien que pour l'interprétation de la scène augustinienne du Jardin de Milan). Pour la scène du chemin de Damas, contre le second récit d'*act.* 22, 9 : « lumen uiderunt, uocem autem non audierunt », Sulpice s'est peut-être souvenu ici du premier, dans *VVLG. act.* 9, 7 : « audientes quidem uocem, neminem autem uidentes ».

une exigence radicale de ses fonctions d'évêque, la lutte contre les superstitions rurales, en commençant par les superstitions à demi christianisées.

La vraisemblance de cette chasse au faux martyr ressort de faits contemporains qui lui sont apparentés. Nous avons en 400, dans le canon 17 du 6^e Concile de Carthage, le témoignage précis d'une action d'ensemble entreprise par l'épiscopat d'Afrique contre la prolifération des sanctuaires dédiés aux martyrs dans les campagnes. Il montre que la multiplication des révélations privées avait engendré un foisonnement de lieux de culte susceptible d'inquiéter légitimement les autorités ecclésiastiques : « De même, nous avons décidé que les « autels » établis de toutes parts, dans la campagne ou le long des routes, à la prétendue mémoire de martyrs, mais où la preuve est faite que ne se trouvent enterrés aucun corps ni aucune relique de martyrs, doivent être démolis dans la mesure du possible par les ordinaires du lieu. Si la crainte d'émeutes populaires ne le permet pas, le peuple devra cependant être mis en demeure de ne pas fréquenter ces lieux, pour que les gens de bon sens n'y soient point prisonniers de la superstition. Aucune chapelle de martyrs ne devra être autorisée, si ne s'y trouve un corps ou des reliques authentiques, ou si une tradition absolument digne de foi, appuyée sur un acte de propriété ou un récit de passion, n'atteste l'origine d'un édifice donné. Car les « autels » établis partout sur la foi des songes, ou des prétendues révélations de n'importe qui, doivent être absolument réprouvés¹. » Si Martin avait assisté à ce Concile de

1. Canon 14 d'un Concile de Carthage publié par Mansi comme « nominalement le 5^e, mais chronologiquement le 3^e » (t. 3, c. 971), mais, selon HEFELE LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. 2, 1, Paris, 1908, p. 125 et 129, canon 17 d'un 6^e Concile de Carthage : « Item placuit ut altaria quae passim per agros aut uias tamquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui eisdem locis praesunt, si fieri

Carthage, il n'eût pas dit mieux. Bien des détails de ce texte apportent à notre récit une confirmation circonstanciée. L'attitude pastorale est la même, le vocabulaire curieusement parallèle : les Africains et le Gallo-romain sont également scandalisés par cette « superstition » qui « établit des autels » au gré de la fantaisie individuelle.

Il n'est pas jusqu'à la phrase de conclusion sur les chimères de cet illuminisme dévotieux qui ne permette de formuler au moins une hypothèse sur la méthode singulière par laquelle Martin établit l'identité du faux martyr. Il s'agit, en effet, d'une vision qui met en œuvre des éléments littéraires traditionnels sur un canevas de souvenirs historiques vraisemblables — que ce brigand ait été ou non un chef de bandes de la Bagaude —. Il y a donc lieu de se demander à quel niveau se situe cette mise en scène « évocatoire », qui n'est pas sans rapport avec un thème littéraire déjà connu de la *Nekuia* d'Homère et des *Perses* d'Eschyle. Trois hypothèses sont ici possibles : pure création de Sulpice ? Cette simplification irait contre la subtilité de ses méthodes de transposition, et rendrait mal compte du caractère « sui generis » de la scène. Vision de Martin, — imaginée pour les besoins de la cause, ou réelle et involontaire ? en rêve ou à l'état de veille ? On se rappellera ici une curieuse supercherie de l'évêque arien Valens, rapportée par Sulpice dans sa

potest, euertantur. Si autem hoc propter tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt nulla ibi superstitione teneantur. Et omnino nulla memoria martyrum acceptetur nisi aut ibi corpus aut aliquae certae reliquiae sint, aut ubi origo alicuius habitationis uel possessionis uel passionis fidelissima origine tradetur. Nam quae per somnia et per inanes quasi reuelationes quorumlibet ubique constituuntur altaria, omnimodo reprobentur.» Nous avons constaté après coup que ce texte avait déjà été rapproché de notre chapitre par G. DA PRATO, *Observationes*, p. 338, qui signale également une attitude analogue de Grégoire le Grand dans l'une de ses lettres à Augustin, l'apôtre des Angles.

Chronique : attendant « dans la basilique des martyrs, hors les murs de la ville » l'issue de la bataille de Mursa contre Magnence, en compagnie de l'empereur Constance, l'évêque se fit apporter secrètement des nouvelles de la bataille et « pour inspirer le respect, répondit » à l'empereur qui s'enquêrait des sources de cette nouvelle « qu'un ange la lui avait annoncée¹ ». Le contexte est évidemment tout autre, et Sulpice n'est pas mécontent de montrer du même coup la mauvaise foi de cet évêque arien et la crédulité de Constance. Mais ce texte invite à considérer ici la vraisemblance possible de l'une et l'autre des deux dernières hypothèses. Martin, menacé de troubles populaires comme ses confrères d'Afrique, ne pouvait imposer une décision aussi radicale contre le culte du faux martyr qu'en « inspirant le respect » par le témoignage d'une intervention surnaturelle. Elle était facile à accueillir chez un peuple habitué à venir écouter les révélations des morts sur leurs tombes². Le texte de la *Chronique* montre aussi que les révélations privées reçues par les évêques dans les basiliques de martyrs étaient considérées comme allant de soi. Sur ce point, l'apparition du brigand est comme le négatif des apparitions de vrais martyrs à des évêques, à qui ils révèlent l'emplacement de leurs tombeaux. Qu'on pense à la plus célèbre et à l'une des premières d'Occident :

1. *Chron.* 2, 38, 6 : « Valens, ut reuerentiam sui adderet, angelum sibi fuisse nuntium respondit. » Et de souligner la naïveté de Constance : « Facilis ad credendum imperator palam postea dicere solitus se Valentis meritis non uirtute exercitus uicisse. »

2. Fragment 117 de Nicandre de Colophon, recueilli par TERT. *De anima* 57, 10 (cf. comm. *ad loc.* de l'éd. Waszink) : « Si et de mortuis opponitur saepe non frustra mortuos uiros — nam... et Celtas apud uiroorum fortium busta eadem de causa (= oracula captandi causa) abnoctare, ut Nicander affirmat. » Dans ce climat de révélations en songes, il serait possible qu'en fait Martin se soit référé à un songe consécutif à des renseignements précis recueillis sur l'identité du faux martyr.

celle de Gervais et Protas à Ambroise de Milan en 386¹. La scène du faux martyr pourrait comporter, dans cette perspective, un dessein de « retractatio » ingénieuse de la scène milanaise, qui fut rapidement célèbre dans tout l'Occident. Il y a donc des indices de vraisemblance d'une révélation privée au niveau de l'expérience chez Martin, comme dans l'étape de transposition narrative chez Sulpice. On ne saurait se réfugier ici dans les solutions extrêmes de la fantaisie ou de l'historicité absolue, ni déterminer exactement comment les choses se sont passées en fait : qu'on les considère de l'extérieur, dans la matérialité des faits observés par les assistants, ou de l'intérieur, dans l'expérience religieuse et les intentions complexes de Martin.

Mais il reste que le geste caractérise la pastorale martinienne dans ses fins et ses moyens. Elle n'est pas moins préoccupée de maintenir la pureté de la foi que d'annoncer l'évangile aux païens. Par ce souci de défendre énergiquement l'orthodoxie, Martin est l'héritier direct de la spiritualité militante des moines du désert, et cette expédition n'est pas sans précédents en Égypte et en Orient. Elle annonce cette offensive de Martin contre le paganisme gallo-romain dont Sulpice va maintenant retracer quelques-uns des épisodes les plus saillants.

1. C. Jullian avait déjà fait le rapprochement dans ses *Notes gallo-romaines* sur Martin, dans *REA*, t. 24, 1922, p. 124, n. 5 ; il renvoyait à la *Vita Ambrosii* 28 (lire sans doute 29 : il s'agit des martyrs bolonais Vital et Agricola, jusque-là enterrés dans un cimetière juif) et à la célèbre *epist.* 2, 22 sur l'invention de Gervais et Protas : sur celle-ci et la révélation préalable reçue par Ambroise (dans une vision, selon certains textes d'Avg. p. ex. *conf.* 9, 7, 16 : « per uisum aperuisti »), excellentes notes, avec références et bibliographie, dans l'éd. Pellegrino de la *Vita Ambrosii*, ch. 14, p. 70-71.

V. « CONVERSIO PAGANORVM » :
LE DUEL THAUMATURGIQUE AVEC LE
PAGANISME DES CAMPAGNES GALLO-ROMAINES

(ch. 12 à 15)

12. La seconde partie de la biographie martinienne se propose de mettre en valeur la geste apostolique de l'évêque de Tours à travers les Gaules. Mais on serait bien en peine de suivre sur la carte les pérégrinations de ce nouvel apôtre ; plus encore, d'esquisser une chronologie des voyages missionnaires de Martin, à l'instar de ce que les *Actes* permettent d'entrevoir des missions de Paul en Asie et en Grèce. Les concordances chronologiques qui, dans la première partie, permettaient de suivre avec quelque précision le fil de la biographie martinienne, de la naissance à l'élection épiscopale de Tours, ont ici quasi totalement disparu. Même la rencontre de Martin avec l'empereur Maxime, en sa cour de Trèves, ne peut être datée que très indirectement. Le théâtre de chaque scène est loin d'être toujours précisé : on le trouve à peine indiqué dans la moitié des chapitres. Mais il n'est pas indifférent d'observer une répartition qui se révélera en correspondance avec la composition d'ensemble de cette seconde partie. Les premières localisations sont d'ordre rural : le *uicus* de Levroux (ch. 14, 3) et un *pagus* des Éduens (ch. 15, 1). Au contraire, les suivantes sont d'ordre urbain : guérison d'une malade et entrevue impériale à Trèves (ch. 16 et 20) ; guérison d'un lépreux à une porte de Paris (ch. 18, 3).

Enfin, le contexte monastique — et, dans le second cas, la mention du « monastère épiscopal » — permettent de situer explicitement à Marmoutier deux scènes de diableries (ch. 21 et 23), et implicitement toutes les autres (ch. 22 et 24).

Il se trouve que ces trois séries d'indications correspondent aux trois séries de chapitres en lesquelles se distribuent les épisodes de cette seconde partie, et que cette correspondance n'est pas fortuite. Tout se passe en effet, ici, comme si Martin avait opéré sur les faits et gestes du « uir uere apostolicus » une double stylisation. Il a d'abord trié, dans les 23 années de l'épiscopat de Martin, un nombre d'épisodes fort restreint : 17 scènes, soit moins d'une par an ! Puis, sans souci de respecter une chronologie que ses sources orales eussent sans doute été bien en peine de lui fournir, il les a groupées selon un ordre approprié à son dessein apologétique. Comme le laissait entendre jusqu'en sa présentation initiale le chapitre de transition que Sulpice vient de consacrer au faux martyr de Tours, l'accent sera mis en cette seconde partie sur les vertus thaumaturgiques de Martin. Suivant la tripartition classique dans les traditions biographiques antiques touchant les « hommes divins », entre les actes (*πράξεις* - *acta*) et le style de vie (*ἐπιτηδεύματα* ou *πολίτεια* - *conuersatio*), c'est ici le panneau central consacré aux vertus du thaumaturge (*ἄρεται* - *uirtutes*). Cette perspective traditionnelle est ordonnée par Sulpice au point essentiel de la spiritualité monastique de Martin. Moins que sur l'évangélisation proprement dite et sur le ministère de la Parole, l'accent est mis sur une conception militante du kérygme. Les missions de Martin sont des sortes de croisades spirituelles. Le premier épisode s'ouvre sur Martin « levant contre ses adversaires le signe de la croix » (ch. 12, 3) ; le dernier s'achève sur la déroute de Satan déguisé en « Christ imperator », devant Martin qui lui demande de se montrer avec « les marques de la croix » (ch. 24, 7).

La geste thaumaturgique martinienne est présentée comme un triple affrontement de Satan par Martin, sous des formes de plus en plus personnelles et surnaturelles. Affrontement encore diffus, en quelque sorte indirect, dans l'assaut donné aux cultes et aux sanctuaires du paganisme rural : quatre chapitres composent autant de scènes dramatiques d'où le merveilleux le plus populaire n'est pas exclu. Martin stupéfie les foules en échappant miraculeusement à la mort dans les trois dernières scènes. Il pétrifie ou terrasse ses ennemis, maîtrise la pesanteur et le feu, détruit de fond en comble un sanctuaire avec l'aide d'anges en armes, dans une ardeur plus conforme à celle des prophètes de l'Ancien Testament qu'aux préceptes de non-violence du Nouveau. Toutes ces scènes impressionnantes se déroulent dans les campagnes, dans la région de la Loire (Levroux est dans l'Indre), et en Bourgogne (dans un *pagus* éduen)¹.

Au contraire, c'est désormais dans les villes que Martin affronte Satan de manière plus personnelle, dans le corps de ceux qu'il exorcise et qu'il guérit. Des quatre scènes précédentes, la première opposait Martin à une procession de paysans sur un chemin que nous appellerions vicinal, et les autres se déroulaient toutes dans des sanctuaires de villages. En revanche, la plupart des guérisons et exorcismes se déroulent à Trèves, à Paris ou du moins dans les demeures de hauts personnages : Tétradius, Arborius, Paulin. Tout se passe comme si Sulpice avait voulu circonscrire aux campagnes la lutte contre un paganisme populaire, et réserver aux villes une action plus personnelle de Martin, faite de miracles et de conversions d'ordre individuel, et en cela plus conforme à celle du Christ. On peut donner de cette répartition deux explica-

1. C'est encore dans la région de la Loire, mais non dans la campagne, que se situe à Amboise la destruction d'un sanctuaire païen rapportée dans les *Dialogues* 3, 8, 4 s.

tions qui ne s'excluent d'ailleurs pas. D'une part, elle se conforme partiellement à la réalité historique de la pénétration du christianisme dans le centre et le nord de la Gaule au cours de la seconde moitié du IV^e siècle : les villes ont leur communauté chrétienne de plus en plus nombreuse et leur organisation hiérarchique, mais les campagnes restent dans l'ensemble les héritières d'un paganisme celtique romanisé. D'autre part, le dessein de montrer en Martin un prédicateur de l'Évangile fidèle aux méthodes évangéliques a poussé Sulpice à accentuer cette opposition entre les conversions collectives des campagnards et les conversions individuelles des citadins et des notables. Là même où le patron évangélique s'adapte mal, nous serons invités à chercher d'autres modèles littéraires et spirituels : ainsi, pour expliquer les violences au service du vrai Dieu, et le merveilleux spectaculaire des miracles ruraux.

Dans la troisième et dernière série de chapitres (ch. 20-24), Satan ne se dissimule plus sous les espèces de l'erreur religieuse et du fanatisme des foules, ni même sous l'aspect du mal physique ou mental. Il s'identifie à certains personnages humains, ou vient tenter les hommes sous quelque travesti surnaturel. Il apparaît ainsi à Martin déguisé en dieu païen ou en ange de lumière, ou se glisse derrière la personne impériale ou les adversaires théologiques de l'évêque de Tours. Il vient même jeter le trouble dans le monastère de Marmoutier en y inspirant les illusions d'un faux mystique. Il n'est pas sans intérêt qu'en dehors de la rencontre de Maxime à la cour de Trèves, tous les autres épisodes de cette lutte spirituelle se déroulent « au monastère », c'est-à-dire à Marmoutier. C'est bien là contre Satan le front de bataille le plus dur, le plus traditionnel aussi : une sorte de front intérieur, d'autant plus redoutable qu'il est au cœur du diocèse de Tours et de la citadelle spirituelle édifiée par Martin. C'est là que l'affrontement apparaît le plus accordé à la « matière

d'Égypte » par le pittoresque des travestis diaboliques et de ces « inventions du diable ». Il n'est d'ailleurs que justice de reconnaître que Sulpice en a fait un usage bien plus discret que la plupart des historiens des Pères du désert, à commencer par l'auteur de la *Vie d'Antoine*. Les « vertus » de Martin atteignent dans cette troisième série de chapitres leur point le plus haut, mais aussi le plus secret. Elles y mettent en œuvre un discernement des esprits qui illustre sa grandeur spirituelle bien mieux que les fantasmagories propres à ébaubir les foules campagnardes. Elles introduisent directement à ce portrait de Martin auquel Sulpice consacra les trois derniers chapitres de sa biographie.

1. L'enterrement païen arrêté

12, 1. L'attaque du récit est apostolique par excellence. La formule de cet incident de voyage missionnaire rappelle en effet celle dont Luc avait usé en commençant le récit de la vocation de Paul sur le chemin de Damas¹. Ce cheminement est d'ailleurs aussi celui du Christ sur les routes de Palestine dans l'*Évangile* du même Luc². Sulpice s'est bien gardé de reprendre d'ailleurs la formule telle quelle. Il en a modifié le vocabulaire et l'ordre des mots

1. Comparer VVLG. *act.* 9, 3 : « cum iter faceret, contigit ut... » (même verbe dans *VL*), avec, ici : « Accidit..., dum iter ageret, ut... » Les actes de l'apôtre Martin en Gaule complètent et reproduisent en partie les *Actes*, dont un évangéliste chrétien s'inspire toujours de quelque manière : c'est donc au niveau des intentions martiniennes tout autant qu'à celui de la création littéraire de Sulpice qu'il convient de poser toujours, dans la *Vita*, le problème de l'imitation du livre des *Actes* — un aspect n'excluant jamais l'autre —.

2. *Luc.* 8, 1 : « iter faciebat per ciuitates ... euangelizans » ; ou 13, 22 : « ibat ... docens et iter faciens in Ierusalem » ; pour Paul, on connaît le fier bilan de 2 *Cor.* 11, 26 : « in itineribus saepe... »

pour introduire une indication de temps assez vague, mais de facture très classique, qui situe simplement l'épisode à la suite de celui du faux martyr, dans la carrière épiscopale de Martin¹. La chronologie passe désormais tout à fait à l'arrière-plan de ses préoccupations ; il en est de même, d'ailleurs, pour le thème épiscopal : il faut attendre trois chapitres (ch. 14, 7) pour que Martin soit désigné à nouveau par son titre d'évêque.

La couleur évangélique est accentuée par le vocabulaire dont use Sulpice pour présenter d'abord le cortège funéraire. Ce n'est pas au mot de « paganus », devenu usuel dans la langue contemporaine des chrétiens pour désigner les païens, mais au terme *gentilis*, d'ascendance biblique, qu'il recourt pour caractériser l'enterrement, en tête de sa description². Le mot fait jeu avec l'adjectif doublement péjoratif *supersticiosus*, pour suggérer d'emblée cette ouverture des hostilités entre Martin et le paganisme³.

1. « Insequenti tempore » se lit dans BELL. *Hisp.* 15, 5 ; mais on trouve le même participe adjectif avec « dies » et « annus » dans CAES. *ciu.* 3, 31, 2 et 3, 112, 9, etc. Le verbe « insequi » n'apparaît que trois autres fois chez Sulpice, et jamais à cette forme ; mais on a deux fois l'alliance « nocte insecuta » : *chron.* 1, 31, 2 et *Vita* 3, 3.

2. L'adjectif « gentilis » est l'équivalent d'ἔθνηος, au double sens biblique de non-juif, puis de non-chrétien, cf. AVG. *serm.* 17, 6, 6 : « ethnicus gentilis est ; gentilis ille est qui in Christum non credit. » Certes le mot tend à devenir moins usuel que « paganus » (absent de Sulpice, aussi bien que « paganitas ») à la fin du IV^e siècle ; on lit dans AVG. *epist.* 184 a, 3, 5 : « istorum infidelium quos uel gentiles uel iam usitato uulgo uocabulo paganos appellare consueuimus. » Mais les deux mots se font concurrence jusque dans la langue officielle, comme le montre une constitution impériale de 416 dans COD. *Theod.* 16, 10, 21 : « qui profano pagani ritus errore... polluantur, hoc est gentiles. »

3. C'est le seul emploi de cet adjectif chez Sulpice, qui utilise en revanche 15 fois le substantif « superstio » pour désigner le paganisme (tant dans la *Chronique* que dans le dossier martinien) mais aussi les déviations du christianisme (tel, en 11, 3 et 5, le culte d'un faux martyr).

Ils composent déjà l'atmosphère dramatique dans laquelle va se produire la rencontre. La périphrase qui la désigne n'est pas ignorée de la *Vulgate* : peut-être faut-il donc y sentir une allusion voilée à la gravité sacrée de la scène¹. En ce sens, on ne peut s'empêcher de penser à l'arrière-plan de situations évangéliques analogues : en particulier à la rencontre du Christ avec le convoi funèbre du fils de la veuve de Naïm. Mais on souligne bien au départ qu'il s'agit ici de funérailles païennes, et Martin ne ressuscitera pas le mort. D'ailleurs, la couleur d'hostilité s'aggrave dans la suite du récit. Le vocabulaire usuel de l'historiographie militaire reparaît pour décrire l'indécision de Martin devant cette apparition encore lointaine. *Conspicari* revient souvent sous la plume de César pour désigner l'apparition d'une troupe, généralement ennemie, aux yeux d'un commandant d'unité ; la construction d'*ignarus* avec une interrogative indirecte est familière aux historiens classiques pour marquer l'indécision d'une troupe, en cours d'opérations, devant une situation confuse². Enfin, la halte et l'évaluation précise de la distance confèrent à la description la précision militaire et la puissance de suggestion dramatique de certains récits de préparatifs de bataille dans César³. Dans un tel contexte,

1. VVLG. *gen.* 32, 17 : « si obuium habueris fratrem meum Esau » ; ou 1 *reg.* 10, 5 : « obuium habebis gregem prophetarum. »

2. « Conspicari » dans CAES. *Gall.* 5, 9, 2 ; 5, 49, 5 ; 6, 39, 4 ; 7, 84, 1 ; 7, 88, 5... (autres références dans *ciu.*) ; mais cette valeur ne ressort d'aucun des contextes des quatre autres emplois du mot dans Sulpice (*chron.* 1, 7, 5 ; 1, 13, 4 ; 2, 6, 3 ; *epist.* 3, 7). — Rapprocher d'autre part « quidnam id esset ignarus » de SALL. *Iug.* 67, 1 : « Romani milites... ignari... quid potissimum facerent » ; ou, surtout, LIV. 7, 36, 2 : « ignari ciues an hostes essent », très proche de la situation de notre texte.

3. L'intervalle de 500 pas évoque certaines précisions chiffrées des *Commentaires*, comme p. ex. CAES. *Gall.* 1, 43, 2 : « Legionem... passibus ducentis... constituit. Item equites Ariouisti pari interuallo constiterunt. »

dinoscere n'est pas sans garder quelque résonance de son emploi technique dans la langue militaire, qui en use précisément pour la distinction entre amis et ennemis¹. L'alacrité des phrases courtes, l'usage de la participiale, de l'apposition, de la consécutive au parfait, achèvent de donner à cette présentation une allure rapide appropriée à l'impression cherchée : celle de l'entrée en campagne de Martin contre le paganisme.

12, 2. A en croire Sulpice, cette psychose de croisade avant la lettre est si grande chez son héros qu'il va prendre un enterrement campagnard pour la procession d'une idole. On songe aux mirages de Don Quichotte. Sulpice retrouve sa verve poétique et impressionniste pour décrire avec délicatesse les détails du spectacle qui ont égaré l'imagination de Martin. Les pans du linceul qui couvrait le corps lui ont paru être ceux du voile qui couvrait rituellement, en certains cas, une statue de divinité païenne. Volontairement ou non, l'expression évoque ici l'image marine du vent qui s'engouffre dans les voiles, d'autant plus que celles-ci sont couramment désignées en poésie classique par le même mot de *lintea*, désignant ici les linges funèbres². La même grâce descriptive — que complète ici l'emploi expressif du fréquentatif *uolitare* — se retrouve un peu plus loin dans l'évocation du voile rituel. Non

1. Ainsi, avec un emploi ironique de cette valeur technique, HOR. *epist.* 1, 15, 29 : « impransus non qui ciuem dignosceret hoste » ; de même, sans cette note ironique, VAL. MAX. 9, 9, 2 : « hostesne an commilitones occurrerent dinoscere » ; VERG. *mil.* 3, 5 : il faut munir les troupes d'insignes uniformes, « ut dinoscatur hostis » ; même emploi, appliqué de manière dérivée aux gladiateurs par SOL. 1, 82 : « (tam similes) ut dinosci non possent nisi discrepantiam habitus indicaret. » Les deux autres emplois du verbe dans Sulpice (*chron.* 1, 11, 3 et 2, 34, 3) n'ont pas cette précision particulière.

2. Le mot reparait une autre fois chez Sulpice, également avec sa valeur première et ancienne de linge (*dial.* 3, 3, 5). Mais le vent qu'il pousse ici comme une nef (cf. p. ex. *Aen.* 1, 333 : « uento huc...

seulement Sulpice préfère au mot simple et propre « uelum » le mot dactylique (et comme tel anciennement poétique), mais aussi plus rare, de *uelamen* ; mais il l'associe, dans une alliance bien attestée en poésie latine, au qualificatif de couleur qui pose une légère touche de pittoresque sur cette évocation d'une liturgie païenne¹.

Quel rite est exactement passé par l'imagination de Martin ? Le problème n'a pas manqué de préoccuper les historiens de la religion gallo-romaine. Le rite en lui-même est clair : il se serait agi d'une lustration solennelle des champs, analogue aux Ambarvales romains que Virgile et Tibulle nous ont décrits en des passages fameux². Mais s'agit-il, comme en Italie, d'une cérémonie consacrée à Cérès, dans ces campagnes du centre de la Gaule chevelue ? On pourrait plutôt penser à la Grande Mère, dont le culte semble avoir couvert d'une sorte d'étiquette classique, en Gaule romaine, le culte néolithique indigène de la Terre mère³. Sur ce point, le récit de Sulpice doit être

acti » et *georg.* 1, 352 : « agentis ... uentos ») invite à sous-entendre au mot la valeur poétique classique qu'il a dans *Aen.* 3, 686 : « certum est dare lintea retro », ou dans *Ov. am.* 2, 11, 41 : « Zephyri ueniant in lintea soli. » Même suggestion encore dans « uolitare », p. ex. HOR. *carm.* 4, 5, 19 : « uolitant per mare nauitae. »

1. Ces « candida uelamina » apparaissent dans le *Culex* 130 ; *Ov. epist.* 10, 41 ; *Carm. epigr.* 1347b, 19 ; l'adjectif est ici en double relief, d'inversion et de disjonction. Le tissu de lin, « mundissima lini seges » (*APVL. apol.* 56, 2), est destiné à préserver de tout contact impur : les vivants de celui du cadavre, l'effigie divine de celui d'un mortel. G. DA PRATO, *Observationes*, p. 339, rapproche justement *PRVD. cath.* 10, 49 : « candore nitentia claro / praetendere lintea mos est. »

2. TIB. 2, 1 ; VERG. *georg.* 1, 345 s.

3. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 8, Paris, 1926, p. 326 ; il semble y avoir eu fusion de trois éléments successifs : le culte néolithique de la terre ; celui de la terre mère et épouse de Teutatès ; celui de la Grande Mère, dont le culte est attesté dans le sud-est de la Gaule dès le second siècle ; cf. *ib.*, t. 6, p. 92 s., mais aussi t. 1, p. 142 s. ; t. 2, p. 123 ; t. 4, p. 483 s. Sur ce problème, plus récemment,

rapproché d'une anecdote assez analogue prêtée par Grégoire de Tours à l'évêque d'Autun Simplicius. Celui-ci aurait arrêté et renversé une statue de « la Bérécyntienne » que le peuple d'Autun portait en procession « pour la protection de ses champs et ses vignes¹ ». Si l'on rapproche de ce fait les conclusions qu'inspire l'épisode du pin, au chapitre suivant, en faveur d'un sanctuaire de Cybèle, on sera amené à supposer avec une certaine vraisemblance que Martin a cru apercevoir des Ambarvales gallo-romains consacrés à la Grande Mère, et que la lutte contre ces manifestations du vieux culte agraire a été l'une de ses obsessions majeures. Contre lui, il ne conçoit évidemment que la lutte sans merci, à la différence des évêques du siècle suivant, qui christianiseront en procession des Rogations semblables cérémonies : Sidoine Apollinaire nous en apporte le témoignage exprès dans la Gaule du ve siècle².

La présentation de la liturgie païenne porte l'empreinte des sentiments traditionnels des chrétiens à l'égard du paganisme, mais elle ne manque pas d'exactitude. L'adjectif *profanus* est fréquemment utilisé par Sulpice dans sa *Chronique* pour qualifier tout ce qui concerne l'idolâtrie

P. M. DUVAL, *Les dieux de la Gaule*, Paris, 1957, p. 102-104. Sur le culte de la Grande Mère en Gaule, H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle...*, p. 445-464 : en particulier, p. 457 s. sur la fusion de son culte avec celui des « matres » celtiques.

1. Ce texte a justement été rapproché du nôtre par P. VEYNE, *Le monument des suovétauriles de Beaujeu (Rhône)*, dans *Gallia*, t. 17, 1, 1959, p. 99 et note 44. Mais l'auteur a lu trop vite le texte de Grégoire de Tours : ce n'est pas au temps de saint Symphorien, mais à celui de Simplicius, quatrième évêque d'Autun et troisième successeur de Rélicius, donc au iv^e siècle, qu'il convient de placer cet événement. Nous reviendrons sur le parallélisme curieux, mais partiel, qui existe entre ce texte et le nôtre.

2. Il en attribue précisément l'invention à son ami Mamert, évêque de Vienne (l'une des premières villes de Gaule où le culte de Cybèle nous soit attesté à haute époque) : cf. SIDON. *epist.* 7, 1, 3 et 5, 14, 1 s.

par opposition au yahvisme : il prend donc dans la *Vita* une valeur fortement, mais implicitement antonyme de « sanctus » appliqué au christianisme. Par une sorte d'hypallage, il s'applique ici aux rites autant qu'aux sacrifices. Car le terme technique de *sacrificium* est partout ailleurs appliqué, dans l'œuvre de Sulpice, aux sacrifices offerts au Dieu unique : à Yahvé dans les huit emplois de la *Chronique*, au sacrifice de la messe dans les deux autres emplois du mot que l'on trouve dans le dossier martinien¹. La mention d'un sacrifice pour désigner un rite de procession ne saurait surprendre qu'à première lecture. Les Ambarvales se terminaient en effet par le sacrifice des animaux qui avaient d'abord pris part à la « circumambulation ». Dans le récit de la procession d'Autun arrêtée par l'évêque Simplicius, les fidèles païens essayent de remettre leur statue en marche en procédant au sacrifice d'un bœuf. Ils ne faisaient ainsi qu'anticiper sur le déroulement des cérémonies². Cette volonté de stigmatiser l'impiété scandaleuse de la liturgie païenne s'affirme dans la suite de sa description. Le terme de *consuetudo* dénonce le formalisme et la vacuité de cette liturgie : la notion d'habitude machinale et fâcheuse s'oppose implicitement à celle de tradition vivante et consciemment assumée. Cet emploi du mot pour désigner le paganisme comme une erreur invétérée n'est pas ignoré d'autres auteurs chrétiens ; il remonte à l'explication des

1. Même alliance dans *chron.* 1, 24, 2 : « profano ritu idolis sacrificare » ; et 1, 52, 3 : « profani ritus » (consacrés au soleil et à la lune) ; dans la *Vita*, comparer avec 14, 6 et 17, 3, où l'adjectif qualifie respectivement un temple et la maison d'un païen. — Pour « sacrificium » au sens de messe, *dial.* 2, 2, 1 et 3, 10, 6 ; pour les sacrifices juifs, *chron.*, *passim*, et en particulier 1, 15, 1.

2. Sacrifice devant la Bérécyntienne d'Autun : GREG. Tvr. *glor. conf.* 76, *MGH, SRM*, t. 1, 2, 1885, p. 794, 3 s. Les victimes prenaient d'abord part à la procession des Ambarvales ; cf. TRB. 2, 1, 15 : « Cernite fulgentes ut eat sacer agnus ad aras... », et VERG. *georg.* 1, 345, plus net encore : « Terque nouas circum felix eat hostia fruges. »

origines du culte païen que l'on trouve dans le *Livre de la Sagesse*¹. Il est aggravé ici par le fait que Sulpice restreint cette habitude à la seule population rurale. Le témoignage de Grégoire de Tours sur les événements d'Autun semble bien suggérer que la procession partait de la cité même, et qu'elle y revenait. Au reste, l'épigraphie nous laisse entrevoir que la diffusion du culte de la Grande Mère s'est d'abord opérée dans les villes romanisées²; sans doute avant de « coiffer », en quelque sorte, les cultes agraires indigènes pratiqués par les populations rurales. Mais l'opposition que nous avons observée au préalable, dans la composition générale de cette partie, entre les épisodes ruraux et les épisodes urbains, laisse soupçonner ici, de la part de l'écrivain, certaine intention malveillante d'identifier en quelque sorte rusticité et paganisme. En quatre chapitres, Sulpice va épuiser les deux tiers des emplois qu'il fait de *rusticus* dans toute son œuvre, et c'est ici, à quelques lignes d'intervalle, la seconde apparition de ce mot dans ce seul chapitre. Les deux emplois du même mot dans les *Dialogues* montrent d'ailleurs combien, en lettré, Sulpice restait sensible à la qualité péjorative de l'adjectif, toujours marqué à ses yeux par la vieille antithèse romaine entre la rusticité et l'urbanité³. Ce sont les lieux communs de

1. Augustin appelle le paganisme, dans *fld. inuis.* 7, 10 : « humana ueternosissima consuetudine » ; il faut remonter à *sap.* 14, 16 : « conualescente iniqua consuetudine, hic error (=idololatria) tamquam lex custoditus est. » La fausse religion est ainsi opposée comme une routine à la relation vivante et constamment renouvelée, entre l'homme et Dieu, par la vraie religion.

2. Témoignage de l'épigraphie : cf. les références rassemblées par H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle...*, p. 446, n. 1 (qui occupe la plus grande partie des p. 446-451 : en Lyonnaise, monuments surtout nombreux pour la Côte d'Or, la Nièvre, l'Allier ; Autun, Auxerre, Sens ; mais aussi à Poitiers).

3. *Dial.* 1, 27, 2 : « Vereor ne offendat uestras nimium urbanas aures sermo rusticior » (paroles du moine Gallus, qui se donne pour un modeste « Gurdonicus homo ») ; y joindre l'antithèse de *dial.* 2,

l'apologétique chrétienne qui reparaisent dans l'assimilation des dieux aux démons — avec un jeu de mots sur ce « simulacre » qui est à la fois une statue et une fausse apparence —, et celle du paganisme à une folie pitoyable. Mais l'usage de voiler les statues de culte est bien attesté historiquement, en particulier pour les déesses agraires : Cybèle, Déméter, Cérès¹.

12, 3. Cette mention des démons et de la folie païenne aide à interpréter le geste de Martin face au cortège. Analogie à celui d'un exorciste face au démon, ce geste s'adresse à l'idole que Martin a cru reconnaître. Il correspond à ce « simple signe de croix » par lequel « toutes les fourberies des démons sont désormais repoussées », selon le mot d'Athanase dans son traité *Sur l'incarnation du Verbe*². Un tel geste est ici le pendant de celui dont Sulpice prêtait déjà l'intention à Martin dans l'épisode de Worms. De part et d'autre, il a la même signification apotropaïque du danger et du mal. Mais aussi, dans les deux

1, 4 : « (sellulae) istae in usibus seruulorum, quas nos rustici Galli tripeccias, uos scholastici... tripodas nuncupatis. »

1. Comme le remarque H. Graillet, dans son article *Velamen*, 8° : Voilement de tête, du Dictionnaire de Daremberg et Saglio. Nouvel indice ici en faveur d'une statue de Cybèle. — La « démente » des erreurs païennes est un thème familier à l'apologétique ; le mot apparaît dans des contextes analogues dès *Tert. nat.* 1, 8, 10 : « ridicula dementia » et *MIN. FEL. Octauius* 11, 3 ; autres références dans Tertullien, chez Arnobe et dans la *Cité de Dieu*. Voir aussi les comm. des éd. Pellegrino et Beaujeu de l'*Octauius*.

2. *ATHAN. incarn. uerbi* 47 : texte cité avec d'autres passages d'Hilaire de Poitiers, d'Épiphane, de Grégoire de Nazianze, de Cyrille, sur la vertu du signe de la croix, dans l'article *Exorcisme* du *DThC*, t. 5, 1913, c. 1773 s. Voir aussi, *passim*, le mémoire posthume, en cours de parution par livraisons, depuis le t. 1, 1958, dans le *JAC* de Bonn, de F. J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*, en particulier, dans le t. 6, 1963, les art. 11, *Tutela salutis, Das Kreuzzeichen als Schutzzeichen von Leib und Seele*, et 15, *Das Kreuzzeichen als Mittel in der Bekämpfung dämonischer Besessenheit*, p. 7 s. et 30 s.

contextes, cette signification se charge d'une valeur militante et quasi militaire. Le signe de la croix est l'arme la plus efficace du combat spirituel. Il devait remplacer pour le combattant de Worms le casque et la lance ; il devient ici une sorte de signal de l'attaque contre les puissances démoniaques du paganisme rural. Car Sulpice joue aussi sur les résonances militaires de l'alliance de mots *leuare signum*¹. Elle fait jeu avec les résonances non moins militaires du verbe *imperare* : l'apôtre des campagnes est d'abord campé devant les païens comme une sorte d'imperator de Dieu. Les images militaires d'approche de l'ennemi et de reconnaissance qui se reflétaient dans tout le début de l'épisode deviennent ici plus explicites. Dans cette exaltation de la croix comme instrument et signe de victoire sur les puissances du mal, il convient de reconnaître le développement de la dévotion à la croix qui est un caractère marquant de la piété chrétienne à la fin du iv^e siècle. Elle s'exprime éminemment dans la correspondance et les poèmes de Paulin de Nole, l'ami de Sulpice². Mais il ne faudrait pas en déduire que cet usage apotropaïque du signe de croix est ici un anachronisme prêté par Sulpice à Martin. Non seulement cette dévotion s'est développée dès le second quart du iv^e siècle, à la suite de la conversion de Constantin et de la diffusion de la légende qui attribuait l'invention de la vraie croix à sa mère Hélène. Mais l'usage du signe dans

1. Rapprocher « sublati signis » dans VELL. 2, 61, 2 et, plus voisin de notre alliance de mots, VAL. FL. 6, 89 : « densique leuant uexilla Coralli. »

2. La première relique du « lignum crucis » est, à notre connaissance, celle que Paulin de Nole envoya précisément à Sulpice Sévère au début du v^e siècle : récit dans PAVL. NOL. *epist.* 31 ; cf. bibliographie sommaire dans notre art. *France*, 1, Antiquité chrétienne, du *DSpi*, t. 5, 1963, c. 794 et 797, 2, 6^o : Dévotions nouvelles (art. republié sous forme d'*Histoire spirituelle de la France*, Paris, t. 1, 1964, p. 23 et 27).

les exorcismes et la piété chrétienne remonte bien plus haut : Tertullien n'atteste-t-il pas l'usage de se signer dans son traité *Sur la couronne*¹ ? Et il faudrait faire état surtout, à propos de Martin, du développement de la signation chez les moines d'Égypte, dans leur lutte contre les fantasmagories démoniaques — autres *simulacra daemonum*² —.

Mais le signe de croix de Martin ne produit pas ici le même miracle spectaculaire que dans l'affrontement de l'évêque Simplicius et de la procession d'Autun, où il entraîne la chute instantanée de l'idole. Le biographe de Martin est plus subtil, et d'abord, sans doute, plus proche de la réalité des faits. Martin sollicite l'aide du ciel ; mais il s'aide aussi, en donnant explicitement au cortège l'ordre de s'arrêter, et de poser ce qu'il croit être une idole. Aussitôt après, il est indéniable que l'imagination de Sulpice entre en jeu, pour décrire les effets du geste et de la parole de Martin sur les païens. L'intention de donner à la suite de l'épisode un tour miraculeux est d'ailleurs

1. TERT. *coron.* 3, 4 : « quacumque nos conuersatio exercet, frontem signaculo terimus », et les textes de cet auteur rassemblés et commentés par Dom E. DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Brussel Amsterdam, 1947, p. 91 s. ; pour l'ascétisme latin dans la génération de Sulpice, cp. HIER. *epist.* 22 à Eustochium, 37 : « Ad omnem actum, ad omnem incessum manus pingat crucem. »

2. *Vita Antonii* 9, « Signum enim crucis... inexpugnabilis nobis murus est » ; *ib.* 13 : « Signate uos... et abite securi » ; *ib.* 23 : « Quae omnia ad primum quodque crucis signum euanescunt » ; *ib.* 35 : « Quos cum uideritis, tam uos quam domus uestras crucis armate signaculo, et confestim dissoluentur in nihilum. » C'est à cette tradition monastique qu'il convient de rattacher l'usage fréquent que Martin fait du signe de la croix dans sa lutte contre le paganisme. La signation demeurera bien plus tard un instrument de prédilection de la lutte contre le paganisme rural. Ainsi Martin de Braga observe, dans la Galice du vi^e siècle, au cours de son *De correctione rusticorum* 8 : « (Naturae daemones) homines infideles qui signaculo crucis nesciunt se munire nocent et uexant » ; et ajoute : « ubi signum crucis praecessit, nil est signum diaboli. »

avouée par la clausule *mirum in modum*, qui est au long de la *Vita* comme un refrain des « mirabilia Dei per Martinum¹ ». La verve descriptive de Sulpice reparait donc dans certaine recherche contournée de l'expression. La comparaison qui nous montre les paysans « pétrifiés » s'apparente aux souvenirs des mythes classiques de Niobé ou de l'ostension de la tête de Méduse ; mais surtout, elle évoque la large comparaison dans laquelle Virgile avait montré l'ombre de Didon silencieuse et immobile devant les objurgations d'Énée².

12, 4, Il y a encore plus d'hyperbole littéraire que de merveilleux naïf dans les pléonasmes qui décrivent l'impuissance de la troupe à se remettre en marche. Le vocabulaire s'y raffine, dans une recherche d'expressivité qui confine à l'emphase, comme pour traduire dans une forme laborieuse les vains efforts des paysans³.

Mais quel phénomène a voulu décrire Sulpice en évoquant la rotation des membres du cortège sur eux-mêmes ? On peut proposer de cette étrange notation trois explications susceptibles de convergence. Physiologiquement, ce sont les symptômes de troubles nerveux, tels que les

1. Jérôme emploie aussi, par deux fois, cette clausule dans sa seule lettre 22 à Eustochium : 27 (devant un paradoxe) et surtout 32 (pour un miracle d'Élie).

2. Comparer « uelut saxa riguisse » avec *Ov. met.* 5, 209 : « Gorgone... rigerunt corpora uisa », et *VerG. Aen.* 6, 470 s. : « nec magis incepto uoluit sermone mouetur / quam si dura silex aut stet Marpesia cautes. »

3. L'alliance « conamine niterentur » est comparable à la surcharge de Claudien, *carmin. min.* 9, 34 : « mota cutis (hystericis)... docti... regit conamina nisus. » Sulpice affectionne ici les abstraits poétiques en *-men* : cf. « uelamen », « conamine ». Ce dernier mot avait déjà paru dans la résurrection de l'esclave de Lupicin (ch. 8, 3). Autre recherche dans « se promouvoir » et « ultra accedere » au lieu du mot propre et simple « progredi ».

décrit plus précisément encore un passage de Macrobe¹. Cette rotation évoque d'autre part les convulsions qui saisissaient les possédés amenés au tombeau des martyrs² : or il s'agit, aux yeux d'un chrétien, de dévots des démons, tout possédés par leur culte, et sur lesquels Martin vient précisément de faire l'un des gestes essentiels de l'exorcisme. On se rappellera, enfin et surtout, à quelles contorsions frénétiques donnaient lieu les processions de la Grande Mère, au son des tambourins, des cymbales, de la trompette, au « rythme phrygien de la flûte » qui « jette le délire dans les cœurs³ ». Le texte de Grégoire de Tours sur la procession d'Autun laisse explicitement entendre que ces danses orgiaques n'avaient rien perdu de leur actualité dans la Gaule du IV^e siècle. Et peu après la *Vita Martini*, Prudence montre précisément les fanatiques de Cybèle en train de « délirer » et de « tourner » (*rotari* comme dans notre texte) au cours de leurs processions⁴. On entrevoit, dès lors, avec quelle subtilité

1. *MACR. sat.* 7, 9, 2 : « qui ita se uertunt ut saepe in orbem rotentur et uertiginem capitis et obscuritatem patiuntur oculorum » ; il s'agit de la description des troubles éprouvés par celui qui tourne sur lui-même, et non de phénomènes d'ordre religieux : simple description d'ordre physiologique.

2. Après Hilaire (*c. Const.* 8), et avant Jérôme (*epist.* 108, 13), Sulpice a décrit les convulsions des possédés exorcisés par les prières de Martin dans la basilique de Tours : *dial.* 3, 6, 2 s. Sans doute n'y est-il pas question précisément de tournoiement (seulement de « rotare caput » dans la lettre de Jérôme), mais il y a une analogie certaine dans le désordre et le caractère insolite des mouvements.

3. Selon la description de Lucrèce : cf. trad. A. Ernout de 2, 620. Le tournoiement est un geste rituel d'exaltation dans les processions des divinités orientales, cf. H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle...*, p. 281 : « Après avoir tourné autour de l'autel ou de l'icône, les danseurs tournoient sur eux-mêmes » ; et p. 304, le tourbillonnement de la tête et du corps comme préparation au vertige, qui évoque la description des contorsions des Corybantes dans la *Passio Symphoriani*.

4. *GREG. TUR. glor. conf.* 76 : « Hanc (Berecynthiam) cum in

l'imagination de Sulpice a travaillé sur des souvenirs authentiques. Processions païennes, exorcismes, choses vues et souvenirs littéraires ont dû se combiner dans son esprit pour donner à la stupeur de la foule pétrifiée un aspect saisissant. Mais, comme toujours, le goût de l'écrivain s'arrête au bord de l'in vraisemblance et de la démesure ; l'évocation indirecte des frénésies des galles et des convulsions des exorcisés demeure à l'état d'allusion.

La chute (du malade, ou du fanatique, ou de l'exorcisé) fait place à une résolution consciente de céder aux circonstances en s'asseyant. Sulpice a évité la platitude d'une telle notation en recourant à une périphrase. Il évoque doublement le succès remporté par Martin. Car la périphrase est empruntée aux termes précis de l'ordre donné par celui-ci : *onus ponunt* reprenant presque exactement *onus deponere*. D'autre part, la métaphore militaire du combat spirituel continue d'être filée à travers ce geste qui fait d'eux des vaincus, et rappelle l'effigie traditionnelle des barbares assis au pied des trophées romains. C'est bien le signe d'une nouvelle « victoire du bienheureux », non moins glorieuse que celle dont le signe de la croix — cette fois sans qu'il eût dû en user — lui avait assuré à Worms le bénéfice. Le geste de ces hommes stupéfaits, qui se regardent sans une parole, est, lui aussi, d'une vérité qui achève de conférer beaucoup de vraisemblance au récit. Néanmoins, Sulpice a pu se souvenir vaguement d'un passage analogue de Silius, où le poète décrivait la consternation de guerriers à la suite d'une déroute ; là encore, la métaphore du combat se

carpento pro saluatione agrorum... gentilitatis more deferrent... Simplicius episcopus haud procul aspiciens cantantes atque saltantes... », et surtout Prvd. *perist.* 10, 1063 : « furens ac rotari ius putatur mysticum... »

poursuivrait donc discrètement¹. L'art de Sulpice consiste, dans cette peinture des réactions de la foule, à nous maintenir dans une indécision concertée entre l'insolite et le naturel. Autant certain accent hyperbolique a donné à la peinture des efforts du cortège pour se remettre en marche un caractère étrange, qui suggérerait une sorte d'« enclouage » magique, autant le renoncement final à avancer et l'étonnement de ces hommes sont décrits avec une simplicité dans l'expression, et une vérité dans les réactions, qui sont dignes de certaines pages de Tite-Live.

12, 5. La conclusion de l'épisode est, volontairement, aussi dépouillée. Après sa victoire spirituelle sur la troupe des païens, la puissance heureuse de Martin est suggérée par la même périphrase qu'à la fin de l'épisode de Worms². C'est en termes tout classiques que Sulpice évoque la réalité des obsèques. Cette tenue respectueuse du ton et de la langue nous éloigne bien des sarcasmes décochés à la procession païenne. Il ne reste à Martin qu'à s'incliner avec compassion, à l'exemple de son Maître, devant la peine et le malheur. Mais cette compassion ne va pas jusqu'à opérer une résurrection qui lui eût peut-être, à se reporter aux scènes suivantes, valu la conversion de tous ces païens. Pourquoi le thaumaturge s'est-il borné à cet

1. SIL. 6, 179 : « pauefacti clade uicissim aspiciamus. » On peut rapprocher la peinture de la surprise des Apôtres, lorsqu'ils apprennent de la bouche de leur Maître que l'un d'entre eux le trahira, dans VVLG. (et VL) *Ioh.* 13, 22 : « aspiciabant ad inuicem discipuli », avec notre texte : « attoniti et semet inuicem aspicientes ».

2. Ici : « beatus uir », comme en 4, 7 : « beati uiri » (de même à la fin de la résurrection de Lupicin, en 8, 3 ; et ce titre est employé pour la première fois dans la *Vita* après le songe par lequel le Christ lui apparut à la suite de la scène du manteau, cf. 3, 5 : « uir beatissimus »). Il caractérise toujours Martin avec la ferveur d'un « macarisme » biblique, pour célébrer implicitement sa sainteté et sa puissance surnaturelle de thaumaturge. Cf. *sup.*, p. 499, n. 2.

étalage inutile de sa puissance? Pourquoi n'a-t-il pas tiré parti de cette occasion inattendue pour accomplir jusqu'au bout sa mission apostolique? On conviendra que cette fin du récit demeure quelque peu décevante, aussi bien dans l'ordre de la réalité historique que dans celui de la création littéraire¹.

Faut-il voir autre chose qu'une simple variation dans l'emploi d'*eleuata*, après celui de *leuare signum* au début de la scène? Il le semble, car l'adverbe voisin *russum* implique la répétition du même geste. La chose paraît encore confirmée par le fait que Sulpice utilise au chapitre suivant le même verbe *eleuare* pour décomposer en quelque sorte, d'une manière plus claire, le geste de bénédiction apotropaïque en deux phases : l'élévation de la main, qui est un très ancien signe de bénédiction et d'imposition; et le tracé de la croix, qui l'a sans doute complété depuis assez longtemps chez les chrétiens². Toute cette fin met l'accent sur la puissance thaumaturgique de Martin.³ Elle nous place au niveau le plus bas de cette puissance :

1. Mais il faudrait à la fois trop d'imagination et de malveillance pour supposer que cette anecdote dissimule en fait une tentative manquée de résurrection. Sulpice se serait gardé de rappeler, même sous une forme déguisée, un souvenir aussi propice aux adversaires de Martin — même en lui supposant l'intention d'une réponse ingénieuse à leurs médisances.

2. Déjà en 5, 4 (« securi eleuata »), le verbe composé a le sens du simple; cette forme composée est courante dans la *Vulgate* et les auteurs chrétiens pour désigner le geste de lever la main ou le bras : réf. *passim* dans *TLL*, s. u. *eleuare*. On le retrouve deux autres fois dans le dossier martinien, dans l'expression « eleuata obuiam manu » (*Vita* 13, 8 et *dial.* 2, 9, 2). C'est ici le même geste de bénédiction qu'au début, mais il n'a plus le caractère offensif et « anti-démoniaque » du premier acte. Pour la décomposition du geste, cf. *Vita* 13, 8.

3. Il s'agit bien d'un pouvoir de faire et défaire qui est l'expression d'une puissance souveraine, cp. le Christ dans *Ioh.* 10, 18 : « potestatem habeo ponendi eam (=meam animam), et potestatem habeo iterum sumendi eam »; ou ces mots de Néron à Tiridate d'Arménie,

celui où la maîtrise spirituelle s'affirme par le pouvoir de commander aux mouvements des corps et des éléments. Le *libuit* de la dernière phrase peut paraître y ajouter une note désagréable d'arbitraire, et suggérer que le pouvoir de Martin s'exerce selon son bon plaisir de magicien qualifié. Est-ce maladresse, ou dessein précis, de la part de Sulpice? Le soin avec lequel il a ouvert en « sententia » antithétique cette dernière phrase du chapitre permet de nuancer au préalable les termes de cette question. *Libuit* apparaît, dans les perspectives de cette recherche formelle, comme une variation synonymique aux riches assonances, en face de *uoluit*. Il convient donc de s'en tenir à ce plan de minutieux effets oratoires, d'atténuer la signification particulière de *libuit* et de ne point forcer les intentions de l'écrivain. Encore est-il que le soin apporté par Sulpice aux parallélismes de structure, aux effets sonores d'assonances et de clausules, dans cette dernière phrase, montre qu'elle constituait aux yeux de son auteur la « légende » de cette scène singulière. Elle engage donc le jugement qu'il convient de porter en définitive sur ce chapitre.

Pour en dégager la signification, il convient d'essayer de préciser les rapports de ce récit avec ceux qui nous relatent des rencontres analogues entre un missionnaire chrétien et une procession païenne. Les problèmes posés par ces rapprochements apparaissent en définitive plus complexes qu'on ne l'a cru jusqu'ici sur la seule foi du parallèle entre notre récit et celui de la procession de prêtres égyptiens clouée au sol par une prière de l'abba Apollon. Babut croyait pouvoir en conclure, sans autre forme de procès, à une transposition purement livresque et romancée

dans Dion Cassius 63, 5, 2 (rapprochés par St. GRET, *L'Apocalypse et l'histoire*, Paris, 1957, p. 67, du verset de *Ioh.*) : « Je te fais roi d'Arménie pour vous apprendre... que j'ai le pouvoir d'ôter les royaumes et de les donner. »

de cette anecdote, rapportée dans nos sources écrites par l'*Historia monachorum*. Le P. Delehaye a justement souligné de notables différences entre les deux récits, et conservé l'idée de traditions orales diffusées en Occident antérieurement à la rédaction latine de l'*Historia*¹. Les témoignages païens et chrétiens récemment rassemblés par A. J. Festugière sur le thème du coupable cloué au sol montrent que ce type de miracle populaire n'est pas le privilège du seul folklore monastique égyptien². Plus généralement, les phénomènes de fixation sur place et de paralysie momentanée sont très largement répandus dans le folklore chrétien d'Occident. Le fait qu'un spécialiste ait pu en grouper tout un dossier dans un chapitre intitulé « Similitude sans emprunt » doit aggraver encore nos doutes sur la légitimité des conclusions de Babut au sujet de notre scène³.

Cette nouvelle position du problème invite à dissocier du thème de la fixation sur place celui de la rencontre entre un évangélisateur et une procession païenne. Les deux se se trouvent bien réunis, ainsi que dans le récit de l'Égyptien

1. Ed. Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours*, p. 86 s. et surtout 317 ; H. DELEHAYE, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, dans *AB*, t. 38, 1920, p. 50 ; mais qu'il s'agisse de transmission orale ou écrite, tous deux ne s'intéressent qu'au problème de l'inspiration tirée par Sulpice de l'anecdote d'Apollon (rapportée dans RYFIN. *hist. mon.* 7, *PL*, t. 21, c. 414 B).

2. A. J. FESTUGIÈRE, *Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive*, dans *WSt*, t. 73, 1960, p. 146 s. pour « le coupable cloué au sol » ; le dossier joint à des références d'hagiographie orientale des allusions précises aux rites magiques de *κατάθεσμος* en Grèce antique et de « defixio » dans le monde romain.

3. H. GÜNTER, *Psychologie de la légende*, trad. fr., Paris, 1954, p. 166 s. (thème de la « fixation sur place ») dans le second chapitre, Similitude sans emprunt. L'imagination populaire est susceptible de produire les mêmes effets en Occident qu'en Orient : les « charmes » de fixation n'ont pas dû être moins répandus dans les campagnes celtiques que la « defixio » en Italie.

Apollon, dans l'affrontement entre l'évêque Simplicius et les Autunois dévots de Cybèle. Mais le récit de Grégoire présente des interférences distinctes avec celui de l'*Historia monachorum* et avec le nôtre. Comme l'abba Apollon, l'évêque d'Autun « fixa au sol les animaux qui tiraient le char, sans qu'ils pussent bouger¹ ». Comme lui, il finit par convertir la foule païenne. Mais comme Martin, Simplicius opère par un signe de croix, et comme Sulpice, Grégoire précise qu'il s'agit d'une procession d'Ambarvales « selon le misérable usage du paganisme² ». Il est évidemment difficile de savoir si, dans ce passage de son traité *Sur la gloire des confesseurs*, le successeur de Martin sur le trône épiscopal de Tours a suivi strictement d'authentiques traditions autunoises, sans y mêler des souvenirs martinien, ou même certaine imitation large de l'anecdote égyptienne. Mais, indépendamment du thème folklorique de la fixation au sol, il reste que l'affrontement entre un confesseur de la foi chrétienne et le cortège d'une procession païenne n'est pas un fait isolé en Occident. Si Simplicius est bien le troisième successeur de Réticius sur le siège d'Autun, il a pu affronter les dévots de Cybèle vers le milieu du iv^e siècle. C'est à une procession champêtre du même type qu'en 397, dans le Trentin, Sisinnius, Alexander et Martyrius entreprennent d'annoncer la Parole : n'ayant point les dons thaumaturgiques que nos auteurs prêtent à Apollon, Simplicius et Martin, on sait

1. GREG. TVR. *glor. conf.* 76, *MGH, SRM*, t. 1, 2, 1885, p. 794, 1-2 : « protinus simulacrum in terram ruit ac defixa solo animalia, quae plaustrum... trahebant, moueri non poterant... » ; dans le récit égyptien, c'est un bœuf qui est impuissant à remettre en mouvement l'idole de bois.

2. *Ib.*, p. 793, ligne 27 s. : « Hanc cum in carpento pro saluatione agrorum... misero gentilitatis more deferrent... facto signo crucis contra... protinus simulacrum in terram ruit » : cette chute miraculeuse et instantanée de la statue n'a rien de commun avec l'exécution de l'ordre intimé par Martin dans notre texte.

qu'ils se firent massacrer¹. Ainsi, même si le thème folklorique est venu enjoliver le récit de Sulpice — et cela, peut-être, dès la formation de la tradition orale sur Martin, et même indépendamment de la matière d'Égypte —, l'idée d'affronter volontairement une procession d'Ambarvales peut bien être réellement venue à Martin au cours de son évangélisation des Gaules. Les chapitres suivants ne vont-ils pas le montrer aux prises avec les foules païennes dans des panégyries de cultes indigènes? Le fait que cet affrontement soit demeuré illusoire, qu'il se soit agi d'un enterrement, que l'apôtre surpris n'ait point tenté de convertir les participants de ce cortège funèbre, ni de ressusciter ce défunt païen, augmente encore les chances d'historicité de la scène. Car elle ne cadre ainsi exactement ni avec le récit de la rencontre du Christ et du jeune mort de Naïm, ni avec le récit de Grégoire, ni avec l'exploit de l'abba Apollon. Est-il raisonnable de mettre de pareilles discordances au compte de la plume de Sulpice, plutôt que de voir dans de tels décalages les indices d'un noyau narratif authentique?

Ce n'est point pour nier du même coup toute intervention de la muse de Sulpice. De soudaines recherches de style, au cœur de l'acte central du petit drame, nous ont d'avance mis en garde contre une telle simplification. C'est dans cette description des païens brusquement paralysés, qu'à la faveur du thème folklorique, Sulpice donne un instant libre cours à sa verve, en brochant sur ce canevas traditionnel des souvenirs personnels ou littéraires. Mais comme, à le considérer de près, tout le reste du récit n'a

1. Paulin de Milan, *Vita Ambrosii* 10, 52: « Sisinnii etiam, Martyrii et Alexandri martyrum, qui nostris temporibus, hoc est post obitum sancti Ambrosii, in Anaunia partibus, persequentibus gentilibus uiris, martyrii coronam adepti sunt », et le comm. *ad loc.* des éditions Kaniecka, Washington, 1928, et Pellegrino, Roma, s. d. (1961). Bibliographie récente sur ces martyrs dans J. BAUR, art. *Sisinnius...*, du *LThK*², t. 9, 1964, c. 799.

rien que de vraisemblable et de naturel! Un moine misérablement vêtu apparaît soudain en travers de la route suivie par un enterrement rustique; il fait un signe mystérieux ou redoutable pour des païens, et leur intime l'ordre de s'arrêter et de poser la civière. Comment ces campagnards naïfs, superstitieux, et rendus plus impressionnables encore par la funèbre cérémonie à laquelle ils assistent, ne se seraient-ils pas soudain arrêtés, « cloués sur place » — comme nous disons encore, par une métaphore qu'il suffit de pousser un peu pour lui donner des relents de magie —, par l'effroi et la stupéfaction? La suite et la fin de l'histoire sont trop naturelles pour être suspectées. L'anecdote porte d'autant plus qu'elle s'achève sans éclat. Il est curieux qu'en cette aventure, on puisse finalement se demander si le signe de croix a prouvé son efficacité quasi magique, ou s'il n'a été qu'une part importante de cette mise en scène offensive qui a impressionné les paysans. Ce n'est d'ailleurs pas la puissance de Dieu qui est célébrée dans la « légende » de ce nouveau médaillon martinien, mais bien l'ascendant personnel de Martin. Le thème de l'évangélisation et celui de la conversion prendront leur revanche dans les chapitres suivants. Sulpice a eu l'habileté de présenter d'abord dans cet épisode, aussi peu glorieux que peu efficace lorsqu'on le compare aux suivants du seul point de vue de l'évangélisation, les qualités humaines qui ont assuré le succès des voyages missionnaires de Martin dans les campagnes: esprit d'offensive, autorité incontestée, art de manier les hommes et de les plier à sa volonté.

2. Le défi du pin abattu

13. Avec ce récit mouvementé, à la progression dramatique soigneusement ménagée, s'ouvre la fresque majeure qui nous présente en quatre épisodes choisis l'évangélisation

victorieuse des campagnes du centre de la Gaule par Martin. A l'exception du second d'entre eux, celui de l'incendie maîtrisé, d'ailleurs plus bref que les trois autres, ces épisodes se ressemblent par leur structure dramatique. Tous illustrent l'offensive brutale de Martin contre les sanctuaires ruraux, sa manière personnelle de briser l'opposition des païens par des miracles spectaculaires, les conversions collectives qui suivent ces événements. Ils définissent le style particulier d'une évangélisation où la manifestation concrète de la puissance du Dieu chrétien accompagne et semble même primer parfois l'annonce du salut et la proclamation de la Parole.

Plus qu'en d'autres chapitres, il est difficile de chercher à concilier ici le point de vue de la tradition hagiographique et celui d'une critique historique radicale. L'historicité intégrale de ces récits à demi merveilleux paraît cependant aussi malaisée à défendre que leur réduction à de purs contes, dont les sources seraient presque exclusivement livresques¹. Pour reprendre les termes de la controverse au point où elle s'était arrêtée il y a près d'un demi siècle, y a-t-il incompatibilité, dans la genèse de ces récits, entre « la tradition de Marmoutier » et « la bibliothèque de Sulpice »? La solution du problème n'est pas dans une alternative exclusive entre ces deux sources. Elle consiste

1. Ed. Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours*, p. 229, pense que « les trois épisodes de conversion générale... viennent... de la bibliothèque de Sulpice » et « ne nous apprennent rien sur l'histoire de l'évêque Martin »; H. DELEHAYE, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, dans *AB*, t. 38, 1920, p. 54, défend contre Babut la possibilité que ces récits viennent de « la tradition de Marmoutier » et tente de défendre, avec une prudence un peu vague et gênée, l'historicité intégrale de ces épisodes : « Si les miracles ont eu lieu comme Sulpice les raconte, il est impossible que les spectateurs n'aient pas été profondément remués... Sulpice n'avait pas besoin de fouiller sa bibliothèque pour trouver ce dénouement. » Pour le « trouver », non ; mais pour le styliser en récit exemplaire ? D'ailleurs, ce dénouement pose moins de problèmes que le miracle lui-même.

plutôt à tenter de reconstituer, à travers l'analyse de ces textes, la double déformation hagiographique des exploits missionnaires de Martin dans la première et la seconde Lyonnaises : leur grandissement mythique et déjà épique à travers les traditions orales de Marmoutier et de Tours, et la stylisation littéraire qui achève de métamorphoser ces traditions dans le silence de la bibliothèque de Primuliacum.

Mais ni l'une ni l'autre de ces déformations n'efface la véracité des données fondamentales de ces récits : la destruction méthodique des sanctuaires païens, les troubles violents que ces procédés expéditifs ont engendrés dans les campagnes, les dangers courus par ce nouveau Polyeucte, les succès remportés par la religion nouvelle, les phénomènes de conversions en masse. Tous ces faits sont en harmonie avec l'aggravation croissante de la législation impériale antipaïenne à partir de 379, et surtout de 381¹. Ils trouvent même leur homologue précis dans les méfaits commis à la même époque par les moines dans les campagnes d'Orient. Le rhéteur Libanios, en 386, les évoque en ces termes dans son plaidoyer *Pro templis* : « Ces noir-vêtus... courent sus aux sanctuaires avec des gourdins, des pierres, des barres de fer, et certains même, sans rien de tout cela, avec leurs mains et leurs pieds. Après quoi c'est un vrai butin de Mysiens : toits effondrés, murs sapés, statues abattues, autels renversés. Quant aux prêtres, il leur faut se taire ou mourir. Les premiers édifices

1. Juste évocation du contexte de la politique religieuse de Gratien et de Théodose, dans lequel s'insèrent naturellement ces épisodes martiniens, par C. JULLIAN, *Notes gallo-romaines*, 94, *Remarques critiques sur les sources de la Vie de saint Martin*, 2, De la vraisemblance des récits de Sulpice, dans *REA*, t. 24, 1, 1922, p. 123-128, et surtout p. 125 et n. 4. Plus généralement, cf. E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, éd. fr. par J. R. PALANQUE, t. 1, 1, 1959, p. 200-201, et références, t. 1, 2, 1959, p. 524 s. ; H. A. M. JONES, *The Later Roman Empire*, t. 1, Oxford, 1964, p. 163 s.

par terre, on court ensuite vers d'autres, vers d'autres encore, et les trophées... s'enchaînent aux trophées. Or cette audace se manifeste jusque dans les villes, mais surtout dans les campagnes... Ils (les) parcourent ainsi comme des torrents, et à travers les sanctuaires, ce sont les champs qu'ils ravagent¹.» Cette «narratio» d'un rhéteur païen est comme l'envers sarcastique des récits épiques de Sulpice. Elle montre comment les moines, admirateurs et disciples des prophètes du désert, ont appliqué aux sanctuaires païens les méthodes offensives jadis employées par Élie et Élisée contre les autels de Baal; et cela, sans se demander si pareilles violences étaient compatibles avec le christianisme dont ils s'affirmaient les adeptes les plus fidèles. Sous des éclairages opposés, ce sont les mêmes faits contemporains que les deux textes relatent aux deux extrémités de l'Empire. L'insistance avec laquelle Libanios souligne la multiplication méthodique de ces destructions constitue même un indice favorable à l'authenticité respective de nos quatre récits. Elle coupe court, en effet, aux soupçons que pourrait d'abord faire naître leur similitude relative de structure.

13, 1. C'est au cours d'une telle opération contre un sanctuaire vénéré — dans un village que Sulpice s'abstient de nommer² —, que Martin se heurte à une opposition

1. Trad. de Fr. Jouan, que nous remercions de nous avoir signalé ce précieux texte : Libanios 30, 7 s., t. 3, p. 90-92 Förster. Le discours a été daté de 386 par P. PETIT dans son article de *Byzantion*, t. 21, 1951, p. 285-310. Commentaire de ce texte dans A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959, p. 237 s.

2. Nouvel emploi allusif de l'indéfini «quidam», appliqué ici à une indication de lieu comme il l'est souvent chez Sulpice à une indication de temps; cf. ch. 3, 1 : «quodam itaque tempore», et le commentaire *ad loc.* (*sup.*, p. 476). On pourrait penser à un camouflage systématique des coordonnées de lieu, puisque la même formule apparaît au début de l'épisode suivant (cf. 14, 1). Mais les deux

menaçante lorsqu'il prétend achever sa besogne en abattant un arbre consacré. Il n'est pas surprenant que des paysans gaulois aient été particulièrement sensibles au sacrilège commis sur un arbre. Il suffit d'évoquer l'importance des cultes celtiques des arbres, en Gaule comme en Irlande et en Espagne du nord¹. Mais on n'a ici ni un rouble, ni un hêtre, ni un if; pourquoi un pin, dans cette scène qui se déroule vraisemblablement en Gaule centrale, voire plutôt septentrionale par rapport à l'aire méditerranéenne? Nous sommes amenés à recouper ici les conclusions du chapitre précédent, sur la nature de la divinité dont Martin avait cru identifier de loin la statue de culte en procession au milieu des champs. Car le pin est l'arbre consacré à Cybèle, et la scène se passe donc sans doute

suyants seront situés avec une précision exacte (Levroux) ou relative (le pays éduen), alors qu'il rapportent des épisodes non moins riches en merveilleux. La variation est déconcertante en soi; mais elle est à rattacher à ce procédé de la «précision imprécise» dont ce n'est point ici la première manifestation chez Sulpice. — Le «uicus» est une petite agglomération rurale, à mi-chemin entre l'«oppidum» et l'«aedificium» isolé : cf. la série des trois mots dans CAES. *Gall.* 1, 5, 2.

1. Cf. J. VENDRYÈS, *La religion des Celtes*, dans *Les religions de l'Europe ancienne*, Coll. Mana, t. 3, 1948, p. 280 s. et 289, n. 12; J. DE VRIES, *La religion des Celtes*, Paris, 1963, p. 195-199 (références concernant le chêne et le hêtre, non le pin); pour la Gaule tardive, É. MÂLE, *La fin du paganisme*, Paris, 1950, p. 56-57. Voir aussi l'art. *Trees* de l'*Oxford Dictionary of the Christian Church*, avec utiles renvois bbgh., et J. M. BLÁZQUEZ, *Religiones primitivas de Hispania*, t. 1, Madrid, 1962, p. 39 s. et 65 s.; métamorphose en cyprès de la fille d'un roi celtique : cf. ZWICKER, *FHRC*, p. 1, 16. G. DA PRATO, *Observationes*, p. 340, rapproche de notre épisode le canon du Concile de Carthage suivant celui que nous avons cité *sup.* (p. 709, n. 1) : «Item placuit ab imperatoribus gloriosissimis peti ut reliquiae idololatriae non solum in simulacris, sed et in quibuscumque locis uel lucis uel arboribus omnimodo deleantur.»

dans un sanctuaire gallo-romain de cette déesse¹. On s'explique mieux, dès lors, que les deux épisodes aient été associés par Sulpice au moyen du simple *item* qui ouvre le chapitre. L'emploi du terme solennel d'*antistes* pour désigner le prêtre et gardien de ce sanctuaire s'accorde avec cette identification. C'est ce mot dont un poème épigraphique de l'année 384 se sert pour désigner « le prêtre de la déesse du Dindyme et d'Attis », et c'est également lui qu'utilisait Lactance au début du iv^e siècle pour nommer « les prêtres de la Mère² ». Ce culte était alors l'un des bastions du paganisme : il suffit d'évoquer sur ce point la riche série d'autels tauroboliques, datés surtout de 370 à 390, que l'on a retrouvés au cours des fouilles du Vatican³. C'est à la Mère qu'allait alors une grande part de la dévotion des derniers païens cultivés, tout autant que des paysans gallo-romains. Il n'est que de voir combien les invectives de Prudence s'attardent sur le culte de la Mère⁴.

1. VERG. *Aen.* 10, 230 : « Nos sumus Idaeae sacro de uertice pinus », et surtout Ov. *met.* 10, 103 : « et succincta comas hirsutaque uertice pinus / grata deum matri, siquidem Cybeleius Attis / ... trunco ... induruit illo » ; mais aussi SERV. *Aen.* 9, 84 et PHAEDR. 3, 17, 4 ; sur cette consécration, cf. H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle...*, *passim*, et surtout p. 121-123. Sur la survie du culte des arbres jusque dans la Gaule du vi^e s., cf. CAES. AREL. *serm.* 14, 4, etc.

2. CARM. *epigr.* 111, 26 Bücheler : « Dyndemenes Atteosque antisitem » ; LACT. *inst.* 1, 22, 20 : « unde adhuc eiusdem Matris antistites Melissae nuncupentur. » Il pourrait s'agir aussi de l'« aedituus » du temple, comme celui qu'évoque AVSON. *comm. prof. Burdigal.* 200, 22s. : « Nec reticebo senem Phoebicium qui Beleni aedituus nil opis inde tulit... stirpe natus druidum gentis Aremoricae... »

3. De la Renaissance à 1949, 19 autels tauroboliques ont été retrouvés dans ce Phrygianum de la région vaticane ; 14 appartiennent à la seconde moitié du iv^e s., et 9 d'entre ceux-ci se placent entre 374 et 390 : cf. H. I. MARROU, art. *Vatican (fouilles du)*, dans *DAFL*, t. 15, 2, 1953, c. 3295. Sur la rivalité en Gaule du christianisme et de la religion de Cybèle dès le ii^e siècle, pages brillantes et un peu audacieuses de C. JULIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 6, p. 98 s. ; cf. aussi É. MÂLE, *La fin du paganisme...*, p. 49-50.

4. Satire appuyée, mais minutieuse description, du taurobole

13, 2. Une première équivoque, à des fins de grandissement épique et surnaturel, apparaît dans l'explication que Sulpice donne de l'inaction de la foule durant la destruction du sanctuaire. Cet « ordre du Seigneur », dans un contexte fortement religieux, exprime une intervention surnaturelle qui frappe la foule d'une sorte de paralysie sacrée. Cette résurgence discrète du thème magique de la « fixation au sol » pourrait être issue d'une réminiscence des *Actes* apocryphes de Jean, où un fait analogue est rapporté lors de la destruction du temple de la Diane d'Éphèse ; elle pourrait être, à ce titre, une notation du seul Sulpice¹. Mais Sulpice a pu jouer aussi sur les mots, pour donner une présentation merveilleuse d'un fait authentique. La foule a pu s'abstenir d'intervenir tant que l'on ne touchait pas à l'essentiel (l'idole vivante du pin), peut-être aussi tant qu'elle ne se sentait pas encore assez nombreuse pour opposer une résistance efficace. Il se peut également

et des rites les plus barbares du culte de Cybèle, dans l'*Hymne à Romain* du *perist.* 10, 1006-1076 ; mais aussi pointes éparses contre le même divinité dans *c. Symm.* 1, 187 et 628 ; 2, 51-52 ; 521 s. ; 863 s.

1. *Acta Iohannis*, p. 42 Zahn. Jean détruit le temple sans que l'assistance païenne intervienne. Mais l'A. des *Actes* ne l'a pas explicité comme le fait ici Sulpice. Il ajoute seulement : « πάντες ἐθαύμασαν ἐπὶ τοῦτο... » On lit d'autre part dans les *Actes* un dialogue de Jean avec le démon qui habite le temple d'Artémis ; il n'y a aucune trace d'une notation comparable dans notre texte. En revanche, il y a plus de rapport en ce qui concerne la conversion immédiate de certains païens devant le prodige du sanctuaire détruit à la prière de Jean, dans la recension B (*ib.* p. 172, 25) : « ἔσχεν οὖν πάντας θάμβος καὶ ἔκστασις, καὶ οἱ πλείονες αὐτῶν ἐπίσταντο τῷ κυρίῳ... » Mais en fait, cette réaction de foi devant un miracle est une situation courante dans les récits du Nouveau Testament : d'où son caractère banal dans l'activité apostolique des premiers siècles aussi bien que dans la littérature apocryphe. Ici encore, la réduction à une transmission livresque d'une topique littéraire n'est peut-être pas la solution la plus raisonnable (cf. *Introd.* t. 1, p. 117).

que Martin soit arrivé avec la force publique, à la tête d'une expédition répressive — contre une infraction, par exemple à la loi de 381 qui interdisait les sacrifices dans les temples —. En ce cas, la motivation invoquée pourrait aussi faire allusion à des ordres plus temporels : ceux du *dominus* impérial, au nom de qui étaient exécutés les ordres de l'autorité civile. Car Martin n'a pas hésité à user de la force publique pour procéder à de semblables destructions. La chose nous est attestée implicitement par l'épisode de Levroux et, de manière indirecte, mais cette fois explicite, à propos de la destruction d'un monument religieux païen à Amboise, dans les *Dialogues*¹.

La prédication de Martin est réduite à sa plus simple expression, pour ne pas couper l'élan dramatique du récit. D'où ce bref discours indirect, introduit même par un infinitif de narration. On y retrouve l'essentiel de l'antique prédication des prophètes d'Israël contre les idoles de bois, faites de main d'homme, qu'avaient reprise entre temps les apologistes chrétiens². A ce thème issu de l'Ancien Testament succède l'appel évangélique à « suivre Dieu », en suivant d'abord l'exemple donné par Martin lui-même. Cette combinaison de l'appel du Maître à ses premiers apôtres avec la déposition du témoignage de la foi montre

1. Sur l'allusion possible à une intervention armée, dans l'épisode de Levroux, cf. commentaire du ch. 14, *inf.*, p. 781 s.; mais celle-ci est explicite à Amboise, même si Martin renonce à l'utiliser, en des termes qui laissent entendre que ce type d'intervention était alors usuel, *dial.* 3, 8, 6 : « ille (= le prêtre Marcel, à qui Martin avait déjà confié la mission de détruire l'édifice païen) causatus uix militari manu et ui publicae multitudinis tantam molem posse subverti... » — Sur la leçon « excidi », cf. note critique, t. I, p. 229.

2. Sources du thème dans l'Ancien Testament : cf. p. ex. *Is.* ch. 40 à 46, *passim*; *Sap.* 13, 9-19; 15, 15-17. Apologistes latins : cf. TERT. *Ad nationes* et *De idololatria*. Le mot de « stipes » est rare pour désigner une idole, mais on le trouve dans PRVD. *cath.* 12, 197 s. : « fumosa aurorum numina, / saxum, metallum, stipitem, / rasum, dolatum, sectile... »

que dans cette scène, où presque tout l'éclairage se concentre sur la belle histoire d'un défi victorieusement relevé, le kérygme qui constitue le cœur même de l'acte d'évangélisation n'est pourtant pas absent. Mais, si court qu'il ait été en réalité, cette modeste prédication de Martin aux gentils n'en est pas moins organisée comme un réquisitoire démonstratif contre la prétendue sainteté du pin sacré. Comme dans la conclusion d'un syllogisme, Martin revient donc à la nécessité de détruire un arbre démoniaque, puisque Satan se dissimule derrière toutes les figures divines du polythéisme. Martin de Braga le dira encore clairement à ses ouailles campagnardes deux siècles plus tard : « Allumer des cierges auprès des pierres, des arbres, des fontaines, et dans les carrefours, qu'est-ce d'autre que de rendre un culte au diable? » ; et d'affirmer aussi que « bien des démons trônent dans les forêts¹ ».

13, 3. La singulière épreuve à laquelle Martin est alors convié par un païen se rattache à un thème folklorique très répandu, en particulier dans le monde celtique : celui du concours entre les détenteurs d'une puissance surnaturelle. Ce thème, que l'on pourrait appeler « le challenge des magiciens », a déjà une longue histoire dans les littératures juive et chrétienne au moment où écrit Sulpice. A preuve les affrontements entre Moïse et les magiciens de Pharaon, entre Élie et les prêtres de Baal, entre l'apôtre Pierre et Simon le Mage, entre des solitaires d'Égypte et des prêtres et philosophes païens². Dans la mesure où Martin est

1. MART. BRAC. *De correctione rusticorum* 16 : « ad petras et ad arbores et ad fontes et per triuia cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? » Martin de Braga développe plus généralement l'identification des dieux aux démons en son ch. 7, mais il note ensuite la densité des présences démoniaques dans les bois, ch. 8 : « multi daemones... in siluis praesident. »

2. Prodiges de Moïse et Aaron et impuissance des magiciens de Pharaon : *exod.* 7, 8 s. ; concours de puissance entre Yahvé et Baal organisé par Élie sur le Mont-Carmel au troisième livre des *Rois*, 18,

solennellement et publiquement défié de mettre à l'épreuve sa confiance en Dieu au péril de sa tête, on pourrait songer aussi aux tentations du Christ au désert. Mais ce rapprochement permet d'apprécier la curieuse différence d'attitude entre Martin et son Maître. Le Christ se refuse aux miracles spectaculaires que Satan voudrait lui faire accomplir. Comme Pierre dans les *Actes* apocryphes, Martin, au contraire, va relever le défi et sortir victorieux de l'épreuve.

Pourtant, si des traditions judéo-chrétiennes, à la fois folkloriques et littéraires, peuvent avoir contribué à l'affabulation définitive de cette scène, on ne saurait y trouver le modèle précis de l'étrange épreuve. Sans doute, la légende du brigand Sinis montre que la mythologie grecque n'ignorait pas l'usage des pins comme instruments de supplice, mais il n'y a aucun rapport entre l'écartèlement des victimes de Sinis et l'écrasement possible de Martin par l'arbre abattu. Il y a déjà plus de rapport avec l'ode où Horace acquitte par un vœu à Liber sa gratitude d'avoir été miraculeusement épargné par la chute d'un arbre¹. Mais c'est un texte de Firmicus Maternus qui nous livre peut-être la clé la plus intéressante de cette étrange histoire. Ce texte se trouve dans le farouche réquisitoire antipaïen

20 s.; concours entre Pierre et Simon dans l'apocryphe *Actus Petri cum Simone*; pour ce thème dans les traditions du monachisme égyptien, cf. R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia lausiaca*, Göttingen, 1916, p. 34 s., Die Streitnovellen. C'est le thème du « plus fort », que l'on trouve aussi dans le folklore chrétien de certains *Actes* des martyrs : cf. H. GÜNTER, *Psychologie de la légende*, trad. fr., Paris, 1954, p. 84. Ordales celtiques : cf. *sup.*, p. 657, n. 2.

1. Là aussi, une protection divine a sauvé de justesse le poète, HOR. *carm.* 2, 17, 27 s. : « me truncus inlapsus cerebro sustulerat, nisi Faunus ictum / dextra leuasset » ; il en rend grâce au ciel, *ib.* 3, 8, 6 s. : « Voueram dulcis epulas et album / Libero caprum prope funeratus / arboris ictu... » On pourrait supposer qu'en fait, Martin échappa de manière analogue à un accident d'abattage — intentionnel ou non —, et que cet incident fut l'un des points de départ de l'affabulation.

Sur l'erreur des religions profanes. Écrit entre 337 et 350, ce traité témoigne de l'état des cérémonies païennes vers la fin du service militaire de Martin¹. Il atteste que l'abattage d'un pin était un rite particulier de la religion de la Grande Mère, et que l'on attachait à ce pin abattu une effigie humaine : « Dans les cérémonies phrygiennes, que l'on dit de la Mère des dieux, on abat chaque année un pin, et sur le milieu de l'arbre, on attache par-dessous l'effigie d'un jeune homme². » Ce singulier rite aurait-il inspiré l'idée de faire de Martin un Attis dérisoire, écrasé par l'arbre de la déesse? Si Martin n'est pas ici attaché à l'arbre comme dans le rite « phrygien » décrit par Maternus, il est attaché par les paysans sous ce même arbre, et ils espèrent bien l'offrir en victime à leur divinité. D'autre part, l'auteur du défi propose que les païens eux-mêmes procèdent à l'abattage, comme dans le rite annuel. Dans cette proposition cruelle, on voit ainsi se rejoindre la stricte observance métroaque et l'antique tradition celtique des sacrifices humains dont l'instrument était un arbre ou un objet en bois³. Le caractère insolite de ce rite,

1. Il contient en effet une apostrophe à Constance et Constant, cf. ch. 20, 7 : « Constanti et Constans sacratissimi imperatores » ; tous deux ont commencé de régner en 338, et Constant a disparu en 350.

2. FIRM. *err.* 27, 1 : « In sacris Frygiis, quae matris deum dicunt, per annos singulos arbor pinea caeditur et in media arbore simulacrum iuuenis subligatur. » Il s'agit sans doute d'une effigie de l'amant de la déesse, Attis (qui s'était mutilé sous cet arbre, selon la légende : cf. ARNOB. *nat.* 5, 7 et 5, 16), et des rites printaniers qui célébraient sa mort et sa résurrection : cf. H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle...*, p. 122, n. 3, qui cite le texte sans le commenter ; en particulier, rien sur le « simulacrum iuuenis ». Le pin de Cybèle était vénéré « ut aliquod praesens atque augustissimum numen » (ARNOB. *nat.* 5, 17).

3. La référence essentielle est la scholie sur Lucain, 1, 445, conservée dans la collection de Berne ; elle fait état de la mise à mort par noyade dans un cuveau plein d'eau, par pendaison à un arbre accompagnée de saignée, ou par crémation de la victime dans une pièce de bois creuse. Sur ce texte, cf. P. M. DUVAL, *Notes sur la civilisation*

mais la vraisemblance de chacune de ses deux composantes dans le cadre du syncrétisme gallo-romain et du culte de Cybèle en Gaule, invitent à chercher ici une *via media* entre la vérité et la fiction, plutôt qu'à opter sans nuances pour ou contre l'historicité absolue de l'épisode.

Le défi lancé par le païen rappelle à la fois la tentation du Christ au désert, les exigences des Pharisiens pour que Jésus authentifie sa mission de manière plus éclatante, et les épreuves publiques auxquelles les apôtres se soumettent volontiers dans les *Actes* apocryphes. Les termes mêmes de ce défi sont d'une saveur trop biblique pour ne pas surprendre sur la bouche de ce païen beau parleur. Les trois thèmes religieux qu'il pose sont en effet majeurs dans la spiritualité judéo-chrétienne, et plus spécialement dans l'Ancien Testament. « Avoir confiance » en Dieu est l'expression personnelle et affective de la vertu de foi ; cette locution apparaît dans la grande majorité des emplois de *fiducia* dans la *Vulgate*¹. A cette confiance, Dieu répondra en accompagnant l'homme dans l'épreuve. A travers toute l'Écriture, on le voit reconforter l'homme par l'affirmation de cette divine présence à ses côtés : ainsi Yahvé parle à Abraham et à Isaac, aussi bien que

gallo-romaine, 4, dans *Études celliques*, t. 8, 1958, p. 41 s. Textes de Lucaïn et du commentaire de Berne dans ZWICKAU, *FHRCell*, p. 48, 24 et 50, 6.

1. La « fiducia in Deo » (LACT. *epit.* 48(53), 4), ou « super (Deum) » (Is. 36, 5), ou « ad Deum » (I *Ioh.* 3, 21 et 5, 14), correspond à la « *παρηγορία πρὸς Θεόν* » de la *Septante*. Peu usuelle, la construction avec « de » se trouve néanmoins dans un tour comparable d'Avg. *ciu.* 14, 27 : « si de adiutorio Dei fideret bonus homo ». La complexité des valeurs de « fiducia » en référence aux traductions scripturaires a été remarquablement mise en lumière par L. ENGELS, *Fiducia dans la Vulgate, Le problème de la traduction παρηγορία-fiducia*, dans *Graecitas et latinitas christianorum primaeva*, Supplementum I, Noviomagi, 1964, p. 97-141. — On peut hésiter entre le futur « succidemus », plus logique, et le présent « succidimus », plus expressif et plus parlé ; la meilleure trad. ms. est partagée. Mais la tenue habituelle du style de Sulpice invite à conserver la première leçon.

Gabriel à Marie et le Seigneur à Paul¹. Ce secours constant se traduit par le salut de l'homme en perdition, qui réchappe de dangers mortels : tels Susanne, Daniel et les trois jeunes Hébreux dans la fournaise ardente. Sur ce dernier point, le mot final du païen consonne, dans son ironie, avec la parole de Darius à Daniel, au moment où ce prophète vient d'être jeté dans la fosse aux lions².

13, 4. Sans hésiter, Martin relève le défi. Les sentiments qui l'animent sont conformes aux suggestions bibliques du discours qui vient de lui être tenu. Son impassibilité d'ascète parvenu à l'*ἀπάθεια* le laisse aussi intrépide devant ce nouveau danger qu'il l'avait été à Worms devant les menaces de Julien, dans les Alpes devant celles des brigands, ou à Ligugé dans l'attente de sa première résurrection³. A cette intrépidité, Sulpice associe étroitement ici la confiance dans le Seigneur, dans une formule qui court, elle aussi, d'un bout à l'autre de l'Écriture. Sulpice tient à bien marquer cette association exemplaire

1. Cp. ici : « tecum est tuus Dominus » avec ce que Dieu dit à Abraham dans *gen.* 21, 22 : « Deus tecum est in uniuersis », ou *ib.* 26, 3 à Isaac : « eroque tecum » ; mais cf. aussi le « Dominus tecum » de la salutation angélique (*Luc.* 1, 28), et le Seigneur à Paul, dans *act.* 18, 10 : « ego sum tecum, et nemo apponetur tibi ut noceat te. »

2. Cp. ici : « et si ton Seigneur, que tu dis être le tien, est avec toi, tu en réchapperas », avec *Daniel* 6, 16 (VVLG.) : « Ton Dieu, que tu as servi avec persévérance, c'est lui qui te sauvera » ; le fait que l'épreuve soit ici proposée comme un défi, et imposée là comme un ordre, ne change rien à la curiosité ironique qui empreint également les deux déclarations.

3. « Intrepide » rappelle ici les deux seuls autres emplois de l'adjectif correspondant, chez Sulpice, hors de notre chapitre, *Vita* 4, 5 : « At Martinus intrepidus » (scène de Worms) ; 7, 3, « intrepidus expectabat euentum » (Ligugé). Cf. aussi le synonyme « constantissime », de 5, 5, pour exprimer l'intrépidité de Martin devant le brigand des Alpes. Sur le thème de l'impassibilité et de la « constantia », aux harmoniques complexes, cf. *sup.*, p. 526-7 et la note. — Sur la leçon « intrepide », cf. note critique, t. 1, p. 229.

de l'impassibilité et de la confiance, qui fait de Martin le successeur de toutes les hautes figures bibliques sauvées par leur foi. Il reprendra exactement les mêmes termes au moment le plus critique de l'épisode, quand le pin commencera de s'abattre sur Martin. Ces dispositions spirituelles de Martin devant l'épreuve donnent à cette « parabole martinienne » tout son sens spirituel¹.

Entre les deux protagonistes, les autres païens, témoins et garants du défi relevé, interviennent comme une sorte de chœur. Avec le souci des formes juridiques qui empreint à plusieurs reprises son récit, Sulpice souligne le consentement de la foule, qui prend acte à la fois des conditions de ce jugement de Dieu, et de l'engagement de Martin². L'éclairage du récit devient ici plus dramatique que religieux. En peignant les sentiments de la foule païenne et la naïveté de leurs espérances, Sulpice laisse entrevoir comme déjà réalisée l'issue fatale qu'ils escomptent.

13, 5. Les préparatifs de l'épreuve sont sobrement décrits. Mais avec un art de la composition dramatique, qui joue

1. « Intrepide confisus in Domino » est intégralement repris, avec une légère variante syntaxique et stylistique, dans le début du § 8 : « at ille confisus in Domino intrepidus ». Pour Martin, rapprocher encore 22, 5 (déclaration à Satan) : « confisus in Domino Iesu Christo » ; dans la *Chronique*, 1, 20, 8 (Josué et Chaleb réconfortent le peuple en exode, qui voudrait revenir en Égypte) : « promissis illos Dei confidere oportere » ; et 1, 50, 5 (le roi d'Assyrie parle) : « Ezechiam frustra Deo confidere. » Les principales figures de ces fidèles éprouvés et sauvés par leur foi se trouvent réunies dans le poème 16 de Sidoine à Fauste de Riez.

2. La curieuse construction « ad conditionem consensit », plutôt que comme une substitution vulgaire du complément par « ad » au datif, doit s'expliquer par la juxtaposition de l'emploi absolu de « consentire » et d'un tour circonstanciel comparable à « ad arbitrium », « ad normam », « ad praeceptum ». L'assistance joue le rôle actif de témoin d'une sorte de duel ou d'ordalie. — La construction de « consentire » est très variable chez Sulpice : cf. avec le datif dans *chron.* 2, 43, 3 ; mais avec « in » et l'acc., *ib.* 2, 39, 4 et 2, 41, 1.

simultanément de la répétition et de la variation, l'accent est mis à deux reprises sur la chute inéluctable de l'arbre à l'emplacement choisi par la foule. Tout se passe bien, dans cette peinture contrastée des intentions homicides des païens et de la passivité de Martin lié comme une victime qu'on mène à l'autel, comme si Sulpice avait eu le dessein de suggérer ici les apprêts d'un sacrifice humain¹.

13, 6. De tels effets de contraste dominant dramatiquement la peinture de l'acte décisif : celle de l'abattage miraculeusement terminé. Les réactions des différents acteurs — bûcherons, assistants païens et chrétiens, Martin lui-même — y alternent adroitement avec les phases successives de l'abattage. Les premiers coups de cognée s'accompagnent de la liesse des bûcherons : sans doute les membres de l'un de ces collègues de « dendrophores » qui desservaient les sanctuaires de Cybèle. C'étaient eux qui étaient chargés d'abattre et de transporter rituellement l'arbre sacré de la déesse. Outre le dessein de conférer au passage une certaine emphase, appropriée à la tension dramatique, l'ampleur de l'expression correspond ici à la solennité de ce geste rituel². La foule contemple à distance respectueuse le déroulement de ce duel insolite entre Cybèle et le Dieu de Martin. La notation de cette distance entre les spectateurs et la lutte engagée contribue à entourer celle-ci d'une sorte d'aura épique et surnaturelle. Elle évoque à la fois l'étonnement des spectateurs d'un

1. Martin est placé debout, et « attaché » : sans doute avec des sortes de menottes, et non point garrotté ou les mains liées derrière le dos. Sinon, on verrait difficilement comment il ferait pour lever la main et tracer un signe de croix.

2. Sur les collègues gallo-romains « professionnels » de fidèles de Cybèle exerçant le métier de bûcheron ou de scieur de long, cf. C. JULIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 4, p. 400 et n. 1 ; et H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle...*, p. 263-278. — L'alliance « ingens laetitia » se retrouve dans *Aen.* 3, 99 s. et *SALL. Catil.* 46, 2.

combat singulier, du haut des remparts d'une ville assiégée, et celui des multitudes de l'Écriture devant les actes d'un homme de Dieu¹.

La teinte poétique apparue dans la description de l'arbre, reparait dans la peinture de son oscillation dernière avant la chute. Les images du bûcheronnage dans les grands bois avaient reçu d'Homère leurs lettres de noblesse épique. Mais c'est de Virgile que Sulpice semble s'être souvenu pour décrire cet instant d'hésitation de l'arbre frappé à mort. Le poète, en effet, dans un charmant « tondo » à l'alexandrine, avait comparé la chute imminente de Troie à celle d'un antique frêne sauvage coupé par la bipenne des paysans. Sulpice a simplifié ce souvenir, pour le subordonner au suspens dramatique de son récit. Mais les traces de vocabulaire virgilien que conserve sa phrase donnent un charme particulier à cette brève esquisse².

1. « Eminus » a bien ici l'emploi spécial que le *TLL* glose « sensu latiore, extra proelium commissum ». Cp. p. ex., pour le sens épique, *LVCAN.* 7, 649-650 : « Stetit aggere campi, eminus unde omnis... aspiceret clades » ; pour le sens religieux, *RVPIN. Greg. Naz. orat.* 1, 92, 1 : « qui omnes adstantes eminus nisi sunt adorare, prope accedere solus Moyses iubetur. »

2. Déjà, « facilis arboris... habuere iacturam » rappelait, en *Aen.* 2, 646, le mot d'Anchise : « facilis iactura sepulcri » ; et « adclinis », *Aen.* 10, 835. Homère avait comparé, en *Il.* 4, 482, un guerrier gisant à un peuplier abattu ; mais ici : « nutare pinus et ruinam suam casura minitari » reflète plus nettement la grande comparaison d'*Aen.* 2, 627-631, en particulier : « illa usque minatur / et tremefacta comam concusso uertice nutat / ... donec... / congemuit traxitque ... ruinam. » Le petit tableau inclus dans la comparaison virgilienne est ainsi « extrait » pour servir à la description directe d'un spectacle concret. Virgile rivalisait lui-même avec Catulle 64, 108 : « illa (pinus) procul radicibus exturbata prona cadit, / late quaeuisumque omnia frangens. » Cf. aussi *HOR. carm.* 4, 6, 9 et, avant tout, Homère, *Il.* 16, 482.

13, 7. La notation épique de l'éloignement reparait alors, pour compléter la suggestion de ces harmoniques virgiliennes empruntées à l'*Énéide*. Comme les apôtres pendant la tempête, les moines terrifiés désespèrent de leur maître. Y aurait-il une sorte de pointe dans l'expression de leur terreur par la pâleur ? On sait en effet que les écrivains contemporains de Sulpice — et lui-même dans la description des funérailles de Martin — font de la pâleur du teint comme les armes parlantes de l'ascétisme monastique. En tout cas, pour noter le retentissement physique d'une émotion comme l'inquiétude, le mot est de tradition poétique ; il fait jeu, par là, avec les touches virgiliennes qui le précèdent ici¹. Il se pourrait aussi que Sulpice n'exagère point sans malveillance cette déroute des vertus théologiques chez des compagnons de Martin qui ont commis la faute, à ses yeux peu excusable, de perdre leur confiance dans l'invincibilité de son grand homme².

1. Sur le « pallor » monastique, cf. *epist.* 3, 19 décrivant le cortège funéraire des obsèques : « sanctae illius multitudinis pallidas turbas ». Le détail se retrouve dans les conseils de Jérôme à Eustochium : *epist.* 22, 17, s. p. : « Sint tibi sociae... quibus pallor in facie est... » Cette pâleur est le fait de la claustration volontaire à laquelle se soumettent ces ascètes que le païen Rutilius appelle plaisamment des « uiri lucifugi » (*De reditu suo* 1, 440). Avec le vêtement noir et la tenue négligée, cette pâleur tend à devenir l'un des traits extérieurs recherchés par les moines contemporains. Cf. textes cités *inf. ad epist.* 3, 19.

2. Sulpice n'est jamais tendre pour les adversaires de Martin, dans la mesure où il les considère, non sans rancœur, comme les siens propres. Ces moines pèchent contre les vertus théologiques d'« espérance » et de « foi ». On note les allitérations (« periculo... propiore » — « Martini mortem »). — L'alliance « periculo conterritus » se lit déjà dans *LIV.* 2, 12, 12, pour peindre l'effroi de Porsenna devant les déclarations de Mucius. Ce rapprochement a l'intérêt de ramener l'attention sur l'héritage de l'historiographie romaine classique dans l'expression des sentiments violents et du pathétique chez Sulpice Sévère.

13, 8. Mais surtout, ces moines atterrés servent de repoussoirs à l'impassibilité tranquille de leur maître. Comme le Christ sur la mer démontée, Martin attend son heure. Il a la coquetterie de ne déployer qu'au dernier moment sa puissance thaumaturgique. Virgile faisait plus justement « gémir » l'arbre qui s'abat ; mais Sulpice ne se rappelle pas seulement l'emploi de *fragor* chez Silius et Stace, il se souvient surtout que Virgile avait réservé le mot à la peinture auditive d'« un fracas de branches brisées »¹. Dans une variation obsédante de trois verbes paronymes, il prolonge, avec l'art d'une sorte de ralenti cinématographique, l'angoisse du lecteur.

Le même geste sacré qui avait arrêté l'enterrement païen ne produit pas ici le même effet. Il ne s'accompagne plus d'un ordre donné à des êtres humains. Il est réduit au simple signe gestuel dont la puissance magiquement pour suspendre l'effet d'une force naturelle : celle de la pesanteur. En outre, l'arbre n'est pas « cloué sur place », arrêté dans sa chute ou simplement dévié. Il repart en arrière comme s'il était repoussé par une force antagoniste et beaucoup plus puissante que celle de la pesanteur. Qu'il soit ou non la conséquence d'une surenchère à mettre en relation avec l'épisode précédent, ce rejet miraculeux du pin est susceptible d'une interprétation sans équivoque dans la mentalité religieuse de l'époque. Comme dans le cas des exorcismes aux tombeaux des martyrs, il s'agit de la manifestation concrète d'une lutte surnaturelle entre la présence du démon Cybèle dans ce pin, et la puissance du vrai Dieu instantanément

1. « *Fragorem edere* » se dit proprement du tonnerre : cf. *PLIN. nat.* 2, 113 ; le nom désigne déjà le craquement des branches et celui de la forêt, sous le vent de tempête, dans *LVCR.* 6, 136 et *Ov. mel.* 8, 340 ; il est appliqué plus précisément à un arbre par *SIL.* 5, 502 : « *magnoque fragore pulsa gemit arbor* », et à un pin par *STAT. Theb.* 5, 388 s. : « *dat operta fragorem / pinus.* » Enfin et surtout, sous le galop des Centaures, dans *VERG. Aen.* 7, 677 : « *magno cedunt uirgulta fragore* ».

invoquée par le signe de la croix. En définitive, le sens premier du geste et ses effets derniers sont donc moins distincts qu'il ne semblerait d'abord dans les deux chapitres. Si extraordinaires qu'en soient les circonstances et les conséquences, les deux épisodes sont des séances d'exorcisme, et il s'agit bien de part et d'autre du même geste de bénédiction qui met en fuite les démons.

La variation qui amène Sulpice à désigner ici ce même geste comme « le signe du salut » n'est pas gratuite. Martin est bien sauvé de la mort comme Susanne ou Daniel, et le salut est d'abord pour lui une réalité concrète et temporelle. Le miracle sera d'ailleurs le signe décisif de la puissance salutaire de Dieu aux yeux de cette foule païenne. La comparaison avec l'ouragan n'est pas simple invention poétique pour essayer de suggérer l'étrange phénomène. On doit en effet ne pas oublier que, dans l'Ancien Testament, les forces déchaînées de la nature sont souvent regardées comme le signe sensible de la puissance transcendante de Dieu. On lit ainsi dans le prophète Nahum : « Dans l'ouragan, dans la tempête il fait sa route¹. » Pour un lecteur chrétien, le terme de *turbo* était donc susceptible d'évoquer un texte de ce genre et, à travers lui, la présence réelle de la puissance de Dieu. Puissance vengeresse de ses saints persécutés, ou du moins assez gravement menaçante pour provoquer l'homme au repentir et à la conversion. Le thème de l'ouragan annonce donc — comme dans Nahum — celui de la colère de Dieu envers les paysans, dont les intentions meurtrières se retournent presque contre eux-mêmes. *Prosterno* est le verbe dont use la *Vulgate* pour désigner couramment l'écrasement des ennemis d'Israël par les

1. *Nah.* 1, 3 : « *Dominus, in tempestate et turbine uiae eius.* » Ce texte restera fondamental pour définir le symbolisme chrétien de l'ouragan : cf. *HIER. in Nah.* 1, 3 ; *GRÆC. M. moral.* 18, 19, 31 ; *ISID. nat.* 38, 1. Le mot n'apparaît, chez Sulpice, que dans notre passage.

armes du peuple élu, mais aussi la prosternation de l'homme devant Dieu — sens plus courant encore en latin chrétien¹. Autant d'harmoniques diverses qui acheminent directement au dernier acte : celui de la conversion.

13, 9. Cette dernière phase de l'épisode est traitée avec la naïveté concertée d'une imagerie édifiante. C'est encore à l'épopée antique que ressortit la « clameur (qui) s'élève au ciel ». On ne constate pas sans quelque surprise que l'expression la plus voisine de notre texte se lit dans un vers conservé des *Annales* d'Ennius². Mais le diptyque exemplaire des païens et des moines, de leurs réactions extrêmes et diverses, de leur soudain accord à proclamer le nom du Christ, tout ce bariolage naïf est dans le goût de la littérature à demi populaire des Apocryphes : émotions violentes et peu nuancées, goût douteux pour les coups de théâtre invraisemblables et les dénouements aussi heureux que sans nuances. On y joindra aussi le thème de la conversion des bourreaux par leur victime, qui est alors en train de devenir un lieu commun des « Passions littéraires » des martyrs³. La foule gallo-romaine partage devant l'acte de Martin les sentiments des foules juives devant

1. Des deux emplois du verbe dans la *Chronique*, le premier correspond au sens guerrier (1, 27, 5), le second au sens religieux (1, 38, 8). Dans les œuvres martiniennes de Sulpice, le mot n'a partout ailleurs que ce second sens.

2. « Tum uero in caelum clamore sublato », voisin d'ENN. *ann.* 442 : « tollitur in caelum clamor », sera d'ailleurs intégralement repris, dans un contexte identique de miracle provoquant l'enthousiasme d'une foule, en *dial.* 2, 4, 8 : « tum uero multitudo omnis in caelum clamore sublato... »

3. Pour ce thème, cf. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, p. 302. Il apparaît en particulier sous la plume d'un intime ami de Sulpice, et appliqué à un compagnon et ami de Martin, Victrice de Rouen, dans la lettre que Paulin de Nole lui adresse en 398, PAVL. *Nol. epist.* 18, 7 : « excussis ilico oculis caecitate percussus est. »

l'enseignement et les gestes du Christ : ceux d'un étonnement admiratif qui n'a fait que croître depuis le début du défi. Il faut donc comprendre *miraculo* au sens d'un nom d'action qui reprend le participe *mirantium* du § 6, et non pas avec la valeur objective de « miracle » qui est aussi celle du mot dans la tradition antique et dans la *Vulgate*¹. Sulpice conclut ce retournement de situation sur le thème biblique de la venue de Dieu en un temps et un lieu donné. Il constate ainsi, à la manière du Christ lui-même en présence de la conversion du publicain Zachée, l'accomplissement des promesses prophétiques — d'Isaïe en particulier — sur la venue prochaine du salut de Dieu².

Il ne reste qu'à expliciter les faits qui traduisent en actes cette visitation spirituelle, à montrer les changements qui, dans les hommes et les choses, attestent l'évangélisation du pays. Sulpice s'y attarde avec complaisance. La « légende » de ce chapitre est un tableau de la christianisation de la région et de ses habitants. L'imposition des mains demandée par les païens exprime leur désir de se mettre sous la protection d'une divinité qui, par l'opération de ces mêmes mains, vient de sauver son

1. Le mot peut avoir, chez Sulpice comme dans la *Vulgate*, le sens du grec néo-testamentaire θαυμάσια (actes thaumaturgiques suscitant l'étonnement et l'admiration), ainsi dans *dial.* 1, 14, 8 : « tua sunt haec, Christe, miracula. » Mais il peut signifier, plus abstraitement, le caractère miraculeux d'un fait, en particulier dans l'alliance classique « rei miraculum » : ainsi dans *chron.* 1, 31, 4, ou *dial.* 2, 2, 7. Enfin, il a, dans les deux emplois de la *Vita*, un troisième sens, synonyme de « (ad) miratio » ; ce sens apparaît ici, et dans le ch. 22, 6 : « res digna miraculo », mais aussi dans *dial.* 3, 9, 4 : « quod cum omnes non sine miraculo cerneremus. »

2. Cp. ici : « eo die salutem illi uenisse regioni » avec *Is.* 49, 8 : « et in die salutis auxiliatus sum tui », et surtout 56, 1 : « quia iuxta est salus mea ut ueniat » ; et, dans le Nouveau Testament, 2 *Cor.* 6, 2 : « ecce nunc dies salutis », ainsi que le mot de Jésus à Zachée, *Luc.* 19, 9 : « hodie salus domui huic facta est » (même texte partout, pour *VVLG.* et *VL*).

serviteur de la mort. Mais les termes de cette demande sont d'une grande propriété liturgique, dans le cadre des rites préparatoires au baptême. A la différence des autres emplois de la même expression dans la biographie martinienne, il ne s'agit pas en effet de l'imposition des mains qui exprime la collation d'un ordre ou d'une fonction particulière dans l'Église, pas davantage de celle qui a pour objet l'exorcisation d'un possédé¹. Dans le présent cas, il correspond à l'imposition à laquelle les catéchumènes étaient soumis dans le cadre des cérémonies particulières que l'on appellerait « scrutins » dans les sacramentaires ultérieurs. Il ne fait pas de doute qu'ici, Martin pratique l'imposition comme un rite d'entrée dans le catéchuménat, et non comme le rite de confirmation qui, depuis le temps des apôtres, suivait immédiatement la cérémonie antique du baptême². Le meilleur commentaire de ce texte elliptique se trouve en effet dans la description plus explicite d'une scène analogue, dans un village de la Beauce et à la suite de la résurrection d'un jeune enfant par Martin, description conservée dans le premier des *Dialogues*. Comme la foule demande à devenir chrétienne : « sans tarder, en pleins champs comme ils étaient, il les fit tous catéchumènes en leur imposant globalement les

1. A la première espèce de geste sacré fait allusion l'« imposition » d'un office ecclésiastique dans *Vita* 5, 2, et du voile des vierges en 19, 2; à la seconde, le geste d'exorcisme de 17, 1 et 4. Aucune référence afférente dans *chron.*

2. L'imposition des mains aussitôt après le baptême apparaît dès les *Actes* 8, 18 (pour la suite du développement du rite, cf. art. *Imposition des mains*, dans le *DACL*, t. 7, 1, 1926, 401 s.). Le moment et le sens de cette cérémonie post-baptismale de confirmation par l'Esprit apparaît inchangé, au début du VII^e s., à travers la rubrique « manus inpositio » d'ISID. *orig.* 6, 19, 54. Mais il s'agit ici d'une imposition aux catéchumènes. Sur l'imposition des mains dans les rites baptismaux anciens, cf. DOM E. DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Brussel-Amsterdam, 1947, p. 202 s.

mains¹. » C'est dans ce cadre de la préparation au baptême qu'il convient de comprendre l'abandon « de l'erreur impie ». Elle annonce, dans la décision de ces catéchumènes, la renonciation solennelle à Satan qui faisait déjà partie des rites baptismaux contemporains, comme l'atteste en Occident le traité d'Ambroise *Sur les mystères*. La périphrase désignant le paganisme correspond au titre du traité polémique de Maternus *Sur l'erreur des religions impies*².

A cette conversion quasi totale — *ferè* : faut-il voir dans cette légère réserve un scrupule d'historien ou la précaution habile du conteur? —, Sulpice oppose, avec le même mélange de formules tranchantes et d'atténuations cauteleuses, l'inexistence pratique du christianisme dans cette région avant la mission de Martin. Si l'on se rappelle que celui-ci n'est, après Gatien et Lidoire, que le troisième évêque de Tours, on devra convenir que le christianisme, encore fragile et contesté dans les cités, n'avait guère dû s'aventurer hors des murs des villes dans la plus grande partie des deux Lyonnaises. Un témoignage parallèle, non moins emphatique, et tout aussi valable que le nôtre pour une région voisine, a peut-être été suscité directement par le souci de rivaliser avec cet éloge de Martin. On le trouve dans une lettre de Paulin de Nole qui fait gloire à Victrice de Rouen d'avoir été le premier à évangéliser la Morinie, jusque-là totalement ignorante du christianisme³.

1. *Dial.* 2, 4, 8-9 : « postremo cuncti cateruatim ad genua beati uiri ruere coeperunt, fideliter postulantes ut eos faceret christianos. Nec cunctatus, in medio ut erant campo, cunctos inposita uniuersis manu catechumenos fecit... » Sur le même épisode, cf. p. 691 et n. 2.

2. Renonciation à Satan : AMBR. *sacr.* 1, 2, 5 et *myst.* 2, 5 ; FIRM. *De errore profanarum religionum*, où « profanus » équivaut à « impius » comme très anciennement en latin chrétien.

3. PAVL. NOL. *epist.* 18, 5 : « Denique nunc Rotomagum et uicinis ante regionibus tenui nomine peruulgatum in longinquis etiam

Cette pénétration du christianisme n'est pas seulement un fait humain et d'ordre spirituel. Elle s'opère par une véritable technique d'occupation du terrain et par l'utilisation de la « *consuetudo rustica* » au profit du christianisme. Comprenant la puissance d'attraction des sanctuaires et des célébrations périodiques qui y rassemblent la population des campagnes d'alentour, Martin a l'adresse de ne rien changer aux habitudes traditionnelles, mais de substituer « *in situ* » la chapelle chrétienne au sanctuaire païen. En même temps, il met le monachisme au service de cette colonisation spirituelle des campagnes, tirant sans doute les conséquences pratiques de l'influence exercée sur les campagnes environnantes par ses fondations de Ligugé et de Marmoutier. Il est bien peu probable qu'il faille donner, dans ces deux derniers passages, sa valeur dérivée et collective au terme de *monasterium*. Il faut plutôt songer à sa valeur ancienne et modeste d'ermitage. L'alternative par *aut* exclut que l'on puisse songer à l'institution uniforme de paroisses rurales desservies par des clercs formés à Marmoutier¹. Pour essayer de rendre compte de cette alternative, il convient peut-être de se rappeler que les sanctuaires païens des campagnes gallo-

prouinciis nominari uenerabiliter audimus » ; et déjà *ib.* 4 : « Vbi quondam deserta siluarum ac litorum pariter intuta aduenae barbari aut latrones incolae frequentabant, nunc uenerabiles et angelici sanctorum chori urbes oppida insulas siluas ecclesiis et monasteriis plebe numerosis pace consonis celebrant... in remotissimo Neruici littoris tractu, quem tenui antehac spiritu fides ueritatis adflauerat... in te prima refulsit clarius... »

1. Mais cette disposition ne saurait exclure Martin des évêques qui ont associé vie monastique et vie cléricale ou paroissiale, comme le voudrait, en s'appuyant sur notre texte, R. LORENTZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums...*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, p. 33 et n. 54. A Claudiomagus ou à Tours, monastères et paroisses étaient non seulement peu éloignés les uns des autres, mais en échange constant. La leçon d'Hilaire et d'Ambroise a sur ce point porté tous ses fruits dans les diverses fondations martiniennes.

romaines n'étaient pas tous associés à une agglomération permanente. Les uns, liés à un « uicus », étaient bien des églises de village avant la lettre. Mais beaucoup, aussi, se trouvaient dans des lieux déserts en dehors des fêtes périodiques qui y rassemblaient très temporairement les populations d'une région : sanctuaires de confins où s'assemblaient les fidèles venus de plusieurs cités, sanctuaires naturistes de « *matres* » auprès de telle source célèbre, ou de quelque Apollon-Belenus sur une cime élevée qui pouvait faire office de sanctuaire fédéral de tout un peuple¹. C'est sur de tels lieux que les moines désireux de se retirer « au désert » furent sans doute dirigés par Martin, pour y prendre la place de l'« *antistes* » qui, jusque-là, avait été le gardien et le prêtre du lieu saint. Et le pèlerinage païen christianisé pouvait se poursuivre désormais auprès du saint homme, puis, après sa mort, de la chapelle qui serait dédiée à sa mémoire. Ces perspectives, sans doute bien ultérieures, aident à tenter de se représenter rétrospectivement le sens de ces fondations érémitiques de Martin dans les campagnes gauloises. Elles permettent de mieux percevoir combien, de l'expérience de Gallinara à ces voyages missionnaires, en passant par la fondation de Ligugé et de Marmoutier, Martin a été amené par ses responsabilités pastorales à mitiger sa conception de l'idéal érémitique reçu de l'Orient. L'image d'Antoine fuyant au désert, mais assailli par les troupes de pèlerins, a été transposée et adaptée aux exigences de l'évangélisation, dans ces campagnes de Gaule qui sont encore pour de longs siècles des pays de mission. D'où l'idée d'utiliser au service de cette évangélisation toutes les forces spirituelles du monachisme naissant, y compris

1. Liste intéressante de tels sanctuaires, comportant un théâtre pour les fêtes saisonnières, dans C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 6, 1920, p. 154 et n. 5. Cf. aussi A. GRENIER, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, t. 2, 1, Les routes, Paris, 1934, p. 147 s. et 224 s.

celles des moines qui se savaient attirés par l'érémisme. Ils donneront aux jeunes chrétientés l'exemple d'une vie totalement donnée à Dieu, cet « exemple » dont l'enthousiasme de Sulpice ne vante ici l'efficacité qu'à propos du seul Martin. En outre, ils assureront par leur prière perpétuelle une sorte de tour de garde sur les lieux mêmes qui furent naguère longuement consacrés à Satan. Ce faisant, l'ancien soldat, né dans une colonie militaire du « limes » du Danube, transposait dans sa spiritualité missionnaire des méthodes de colonisation militante curieusement conformes aux antiques traditions de la conquête romaine.

L'archéologie nous atteste bien les destructions de sanctuaires païens au temps de saint Martin, de Bourgogne en Ile-de-France¹. Mais faut-il prendre pour une hyperbole oratoire la triple affirmation du grand nombre de ces fondations, avancée par Sulpice dans l'avant-dernière phrase de cette conclusion ? L'insistance est trop apparente pour que l'intention panégyrique n'ait pas ici forcé la vérité. Néanmoins, il faut tenir compte de l'émulation provoquée dans ces jeunes communautés par les fondations proprement martinienues. Elle s'est étendue aux grands propriétaires convertis, qui ont eu le souci, comme Sulpice le fit lui-même à Primuliacum, de bâtir des chapelles plus ou moins nombreuses sur leurs domaines². Cette transformation des lieux de culte dans l'Empire christianisé progressera assez vite pour que, moins de quarante ans

1. Cf. quelques faits essentiels rappelés par É. MÂLE, *La fin du paganisme...*, p. 37-38, et p. 39 s. pour les églises élevées sur des temples païens antérieurs, en particulier sur la Loire et en Berry.

2. La correspondance de Paulin de Nole nous renseigne de manière suggestive à la fois sur les fondations d'églises de Sulpice dans son domaine de Primuliacum (*epist.* 32), et de Paulin dans son domaine de Langon (*ib.* 20, 3) : sur cette fondation, Marquise de MAILLÉ, *Recherches sur les origines chrétiennes de Bordeaux*, Paris, 1959, p. 31-36.

après la mort de Martin, une constitution de Théodose II et Valentinien III se borne en grande partie à les ratifier en prescrivant la destruction des sanctuaires païens (chapelles ou temples) qui subsistent encore, et « la construction, à leur emplacement, d'un « signe expiatoire de la vénérable religion chrétienne¹ ».

Le bilan d'un épisode aussi complexe dans ses sources et sa transposition ne saurait donc se réduire à la constatation commode d'une dépendance textuelle. De l'Ancien Testament aux apocryphes du Nouveau, et à la littérature monastique — sans compter avec les ancêtres celtiques des « gabs » qui opposent les chevaliers, dans la « matière de Bretagne » des romans médiévaux —, trop de modèles divers et anciens de défis s'offraient à Sulpice pour qu'il ne fût pas tenté de transposer d'après ces poncifs traditionnels l'un des affrontements les plus éclatants que Martin ait connu au cours de ses voyages missionnaires. Chez ce grand lecteur de *Passions* de martyrs², les thèmes du supplice miraculeusement suspendu, du bourreau converti par sa victime, de la puissance quasi magique du signe de la croix, venaient renforcer et justifier les tentations d'une stylisation littéraire de l'événement.

Le noyau historique de cette belle histoire est assez net. Martin a réussi à convertir une foule de paysans réunis pour une cérémonie en l'honneur de la Grande Mère qui pourrait bien avoir été celle de l'abattage du pin sacré,

1. Cod. *Theod.* 16, 10, 25 : « cunctaque eorum templa fana delubra si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui conlocationeque uenerandae christianae religionis signi expiari praecipimus. » Sur les observations archéologiques correspondantes, cf. p. ex., en Gaule du nord-est, J. MOREAU, *La lutte entre le christianisme et le paganisme gréco-romain dans la Gaule du nord-est*, dans *Rome et le christianisme dans la région rhénane*, Paris, 1963, p. 123 s.

2. Sur ce point, texte décisif dans la *Chronique*, 2, 32, 6 : il atteste explicitement que Sulpice connaissait des *Passions* littéraires de martyrs, cf. notre *Martin martyr*, dans *AB*, t. 81, 1963, p. 43 s.

suivi de la dendrophorie, du 22 mars. Il est possible que les bûcherons dendrophores, étant les fidèles les plus dévots de la déesse au pin, aient exprimé et tenté de mettre en actes des intentions homicides envers le prédicateur qui finit par s'imposer néanmoins à la foule par son intrépidité et sa foi. D'où les conversions et la christianisation de la région. A partir de cette tradition authentique, il est vraisemblable que la geste missionnaire de Martin a pu commencer de se cristalliser autour du thème folklorique du défi et de la lutte thaumaturgiques, dès la formation d'une tradition orale, locale et populaire. Cela, chez un peuple demeuré fidèle à ses traditions celtiques, celles des druides qui « commandent aux forces de la nature, opèrent des métamorphoses, détournent les vents ou amassent les nuées, font servir le feu et la fumée à leurs opérations magiques¹ ». Comment l'ascendant exceptionnel de Martin sur les foules ne se serait-il pas traduit dans leur imagination par un transfert, sur ce prédicateur victorieux de la religion nouvelle, de tous les pouvoirs qu'ils attribuaient traditionnellement aux prêtres de leur ancienne religion ?

Il reste que, d'autre part, dans le détail de sa structure dramatique, le schéma de cet affrontement entre le prédicateur du vrai Dieu et les tenants de l'idolâtrie, le concours de puissance, la victoire du premier sur les seconds, la destruction du sanctuaire et la conversion des infidèles, tout cela ressemble d'assez près à la rencontre d'Élie et des prêtres de Baal sur le Mont-Carmel. Replacée dans l'impressionnante série des parallèles entre la biographie martinienne et les cycles d'Élie et d'Élisée, une

1. J. VENDRYÈS, *La religion des Celtes*, dans Coll. Mana, t. 3, 1948, p. 298. Voir en outre, sur la magie druidique, des traditions insulaires plus précises, p. ex. *L'expulsion des Déssi*, dans *Y Cymmrodor*, t. 14, p. 104 s. et 119 s., et le récit des luttes de magie entre druides de partis opposés dans *Le Siège de Druim Damhghaire*, dans *Revue Celtique*, t. 43, 1926, p. 1 s. et 44, 1927, p. 157 s.

telle ressemblance apparaît difficilement comme une « similitude sans emprunt »¹. Mais à quel niveau placer cette stylisation, conforme à la typologie prophétique répandue dans la *Vita*? En adepte fervent du monachisme importé d'Orient, Martin lui-même a pratiqué l'imitation d'Élie et d'Élisée autant que celle du Christ et du Baptiste. Les moines de Marmoutier n'ont pu que le suivre dans cette voie, et contribuer du même coup à l'élaboration de la « geste prophétique » du nouvel homme de Dieu. Sulpice, en bon disciple et en disciple lettré, passionné pour la geste des mêmes prophètes, a mis son talent au service de la même analogie. Tels sont les trois niveaux auxquels on peut situer, sans pouvoir donner la préférence à l'un plutôt qu'à l'autre, la stylisation « prophétique » de notre épisode.

Que celui-ci doive quelque chose à la culture et au goût de Sulpice, indépendamment de cette couleur biblique, la composition aussi bien que la recherche de l'expression ont permis de le constater. La vigueur dramatique, l'art du suspens, le talent de suggérer les sentiments et les émotions des protagonistes et des deux « partis » qui composent l'assistance, rappellent la technique romaine des récits de combats singuliers : par exemple la « narratio » célèbre du duel des Horaces et des Curiaces, au premier des *Ab Vrbe condita libri*. Mais dans cette petite machine dramatique bien montée, l'action est adroitement retardée par les quelques notations descriptives qui ont pour objet le pin sacré. En y utilisant des souvenirs de la langue poétique, surtout épique et virgilienne, Sulpice ne s'abandonne point pour autant à une digression tentante. Il complète par des nuances livresques, qui toucheront ses lecteurs lettrés, le grandissement de la geste missionnaire auquel contribue d'abord puissamment la stylisation

1. Sur ce parallèle entre le défi du pin et la scène du Mont-Carmel, cf. notre *Typologie prophétique*, p. 84-95, et surtout p. 88 s.

biblique. Mais celle-ci ne se réduit pas aux schémas de la typologie prophétique. Le grand thème du salut accordé par Dieu à son fidèle dans l'épreuve, qui tient une place si considérable dans l'iconographie plastique et picturale de l'art chrétien contemporain, est illustré de manière originale par ce Jugement de Dieu. Ainsi, un épisode dangereux des voyages missionnaires de Martin devient comme une nouvelle parabole du salut opéré en Gaule par la foi de ce nouveau Daniel ; un nouvel acte des apôtres, prolongeant en Occident les exploits spectaculaires prêtés aux Douze par les auteurs des Apocryphes, et aux solitaires d'Égypte par les rédacteurs successifs des *Vitae patrum*. Les imagiers romans de Vézelay ne s'y tromperaient point, qui, au sixième pilier du bas-côté sud de la basilique, associeraient sur un même chapiteau Daniel dans la fosse aux lions au présent exploit de Martin.

3. Incendie et destruction de sanctuaires païens

14. Il y a comme une surenchère de merveilleux dans les deux épisodes de ce chapitre, si on les compare aux deux précédents. Martin y apparaît comme le maître des éléments, servi à volonté par des détachements de la milice céleste, destructeur redouté des sanctuaires païens. Le prodige de l'incendie détourné a ceci de particulier qu'il est à première vue une pure démonstration de puissance, sans un geste, sans une parole, sans un commentaire qui fassent une allusion quelconque au christianisme. S'il s'agissait d'un magicien, d'un sorcier, d'un thaumaturge païen, il n'y aurait rien à changer à ce bref et singulier récit. Tout y est ordonné à mettre en relief un nouvel aspect de la puissance thaumaturgique de Martin. Il s'ouvre et se ferme de manière significative sur l'éloge de sa « vertu » exceptionnelle.

14, 1. L'attaque par une litote, sous la forme de la négation conjonctive, est un tic stylistique de Tacite, dont un simple sondage dans les *Annales* suffit à montrer la fréquence. Il constitue ici une variation heureuse par rapport au rudimentaire *item* dont Sulpice s'était contenté pour associer les deux prodiges martinien liés au culte de Cybèle¹. Ce tour est associé ici à une formule de datation approximative dont Sulpice a déjà usé pour indiquer le moment de l'élection épiscopale. Elle semble un souvenir de Tite-Live. Ainsi, au début de ce nouvel ensemble, Sulpice a le souci de mettre à nouveau le lecteur cultivé en quelque sorte en condition historiographique : petite « captatio benevolentiae » à l'usage des lettrés². Le recours au terme d'*opus* pour désigner la destruction méthodique et brutale des sanctuaires peut surprendre à l'abord. Mais il prend tout son sens dans la perspective des emplois bibliques usuels de ce mot : c'est peut-être à ce titre, mais combien discrète, la seule allusion proprement religieuse du chapitre. Jusque-là, en effet, la plupart des emplois du mot dans la *Vita* se réfèrent à un sens positif et religieux. Il s'agit, plus ou moins directement, des actes dans lesquels s'exprime concrètement la charité à l'égard du prochain : des « œuvres de miséricorde »³. Mais le mot est à prendre ici en un sens plus haut et plus figuré. Il est à rattacher à l'image de l'apôtre comme

1. Cp. ici : « Nec minorem » avec Tac. *ann.* 13, 1, 5 : « Nec minus properato... » ; le retour de la formule « nec » + une forme personnelle de « deesse » : ainsi *ann.* 1, 5, 1 ; 14, 1 ; 18, 2 ; 26, 2 ; 43, 1. Cp. aussi *ib.* 45, 1 : « non minus insignis... » etc.

2. Même datation « sub idem fere tempus » à l'attaque du ch. 9 sur l'élection de Tours. Variante « per idem fere tempus » à l'attaque de *dial.* 2, 9, 1, et « per idem tempus fere » dans *chron.* 1, 7, 1. Source livienne : cf. *sup.*, à *Vita* 9, 1, p. 641, et n. 1.

3. Ainsi dans les « œuvres » de Martin au service militaire (2, 8 et 3, 2). Les sept emplois du nom avant notre passage, dans la *Vita*, sont de valeur positive, sauf 9, 7 (la mauvaise action de Defensor).

« operarius Domini ». En ce sens, et à la suite de certains textes de l'Ancien Testament, on arrive à la notion paulinienne d'« opus Domini », c'est-à-dire d'une activité conforme à la volonté de Dieu et ordonnée à l'extension de son règne¹. La destruction des sanctuaires païens, comme condition préalable du recul du paganisme et de la christianisation des campagnes, est donc une forme efficace et légitime de cette activité. Précédant la construction d'églises ou d'ermitages, elle se rattache même, au sens strict, à ce que l'Ancien Testament appelait l'« opus domus Domini² ».

De même, le déploiement de la puissance thaumaturgique prend, dans un tel contexte d'évangélisation, un sens subordonné à celle-ci. Car s'il est vrai qu'un tel déploiement peut être le fait des magiciens et des démons, il est aussi dans les deux Testaments le témoignage par lequel les hommes de Dieu, de Moïse à Jésus, ont accrédité leur mission³. Ainsi le vocabulaire de cette première phrase est-il chargé de résonances particulières par la double culture classique et biblique de Sulpice, à l'intention de ses lecteurs lettrés et chrétiens. Ce qui apparaîtrait

1. Apparue dans 2 *Esd.* 3, 5, la formule « in opere Domini » est dans les conseils de Paul en 1 *Cor.* 15, 58 (équivalente à *Col.* 1, 10) : « abundantes in opere Domini semper ». L'image de l'apôtre ouvrier de Dieu se rattache à la parabole des moissonneurs : *Matth.* 9, 37-38 ; *Luc.* 10, 2.

2. Cp. 1 *Esd.* 6, 22 : « in opere domus Domini », à rapprocher de *exod.* 36, 6 et 38, 24 : « in opere sanctuarii ».

3. Le verbe « edere » se dit des prodiges opérés par les « magi » (MIN. FEL. 26, 10 : « praestigias » ; TERT. *apol.* 23, 1 : « phantasmata ») ou par les démons (LACT. *insf.* 2, 16, 10 : « prodigia »). Mais Moïse a fait la preuve de sa mission, selon Sulp. *sev. chron.* 1, 14, 3 : « signis apud suos editis ». Tertullien montre, dans sa controverse *adu. Marc.* 3, 3, 3, l'ambiguïté des « signes », en référence aux signes trompeurs des faux prophètes annoncés par *Marc.* 13, 22 et *Matth.* 24, 24, mais se propose de faire voir que « creatorem... uirtutes... interdum per famulos suos retro edidisse, interdum per Christum suum edendas destinasse ».

d'abord comme une assez banale histoire de prodige, prend ainsi le relief d'un « exemplum » romain et d'un signe de puissance qui annonce la venue du Royaume.

Cet art raffiné de draper le prodige dans les allusions antiques se manifeste aussi dans la peinture du geste incendiaire. Sulpice évite avec soin une description trop précise et circonstanciée. Elle risquerait de choquer, en soulignant la brutalité des faits et ce que nous appellerions aujourd'hui le vandalisme délibéré de Martin : vandalisme significatif d'une véritable guerre de religion. Le couple de superlatifs d'excellence qui qualifient ici le sanctuaire païen est de résonance cicéronienne. Il est très voisin de la qualification d'un sanctuaire de Malte dépouillé par Verrès¹. Mais Sulpice n'a pas démarqué strictement ce passage du *De signis*, pour éviter une association d'idées doublement défavorable à son héros : Martin nouveau Verrès, et pire que le préteur de Sicile, puisqu'il incendie ce que le premier se contentait de dépouiller ! De toute manière, ces superlatifs sont dans la tradition antique : ils allongent la série des épithètes d'excellence dont les écrivains romains gratifiaient leurs sanctuaires les plus vénérés². L'effet cherché ici est inverse. Il est produit par le choc entre cette qualification et le geste destructeur. Celui-ci est corrigé par la poésie de son expression. Elle ne tient pas seulement, ici, à la construction grammaticale du complément de lieu au datif. Mais Sulpice recourt à nouveau à Virgile pour élever le ton et idéaliser la vision. La locution dont il use apparaît deux fois dans l'*Énéide*, au cours d'une comparaison avec la technique

1. Cp. « fano antiquissimo et celeberrimo » avec CIC. *Verr.* 2, 4, 46, 102 : « ex quibus eligam spoliationem nobilissimi atque antiquissimi fani. »

2. Cp. SALL. *hist. fgm.* 2, 70, 2 : « in modum templi celeberrimi », ou LIV. 42, 12, 6 : « augustissimo et celeberrimo in templo » — pour souligner la publicité solennelle donnée à la copie d'un traité déposée dans ce sanctuaire.

du défrichement par brûlis¹. Cette trouvaille d'expression, qui fait du temple en flammes comme le brûlis sur lequel sera semée la Parole, se double de résonances bibliques qui en accroissent le symbolisme religieux dans un sens à nouveau « prophétique ». Car l'envoi du feu céleste est la manifestation de la colère efficace de Dieu contre les impies, et plus précisément contre les sanctuaires des faux dieux. Martin jette ici la flamme purificatrice comme jadis Élie la faisait descendre du ciel, et dans les termes où un oracle d'Ézéchiel annonçait son envoi contre Magog².

Ce prologue éclatant d'intentions diverses est suivi d'une description plus simple, et d'une précision presque technique. Les maisons d'habitation enserrent le temple, et le feu risque de se propager à l'agglomération, détruisant dans le sinistre les maisons de ceux qui sont pour Martin de futures ouailles. Mais l'amplification poétique ne perd pas ses droits. Non seulement l'effet du vent reprend les termes de la description de l'enterrement au ch. 12, mais ces « tourbillons de flammes » viennent tout droit des classiques descriptions de l'Etna où l'auteur des *Géorgiques* et de l'*Énéide* n'avait pas oublié ses souvenirs de Pindare³.

1. Cp. « ignem immisisset » avec VERG. *Aen.* 10, 406 : « immittit siluis incendia pastor » ; et 12, 521 : « uelut immissi diuersis partibus ignes / arentem in siluam et uirgulta sonantia lauro ». Cette lectio difficilior « inmisisset » paraît devoir être gardée contre le témoignage des mss italiens et devant le silence de V qui a omis le mot.

2. Élie fait descendre le feu de Yahvé sur son holocauste : 3 *reg.* 18, 38. Prophétie d'*Ezech.* 39, 6 : « et immittam ignem in Magog. » Mais oracles semblables, avec le verbe simple « mittam » : *Amos* 1, 4 ; 1, 7 ; 1, 10 ; 2, 2, etc. ; avec « succendam » : *Ezech.* 20, 47 et 22, 20.

3. Si « adhaerentem domum » est technique, comme 10, 3 : « adhaerenti ad ecclesiam cellula », ou PLIN. *epist.* 2, 17, 9 : « adhaeret dormitorium membrum... » (uillae), « agente uento » reprend exactement le ch. 12, 2 (cf. *sup.*, pour le contexte et son climat poétique, p. 720 et n. 2), et cp. « flammaram globi » avec VERG. *georg.* 1, 473 : « flammaramque globos liquefactaque uoluere saxa », et *Aen.* 3, 574 : « attollitque

Martin nouvel Empédocle ? Le thaumaturge reçoit en tout cas de ces grands souvenirs l'aura d'un maître du feu, capable de dompter à sa volonté des flammes proprement titaniques.

14, 2. Comme les centaures de la légende, comme Turnus, surtout, se précipitant au combat, Martin marche à l'ennemi avec une intrépidité héroïque, avec la hâte décidée d'un ancien soldat¹. Cette montée sur le toit, qui pourrait avoir la technicité banale d'une manœuvre de « vigile », est discrètement relevée par l'emploi du verbe simple au lieu du composé plus usuel. Terme poétique en langue classique, cette forme est utilisée aussi par les prosateurs de la même époque dans les passages recherchés ou solennels². Comme dans le défi du pin, Martin cherche à faire un geste qui soit aussi un « signe » de salut — au sens du terme néo-testamentaire de *σημεῖον* —, en s'exposant volontairement à un péril mortel. Le caractère dramatique de la rencontre est souligné de deux manières. D'une part, les flammes progressent dans la direction de Martin comme un assaut ennemi, et le feu s'est communiqué par le toit grâce à la contiguïté des charpentes. D'autre part, Martin ne l'attend pas, il se jette dans les flammes par un geste qui est usuellement celui du suicide. En effet,

globos flammaram et sidera lambit. » Mais le mot « globus » appliqué au feu fait alors partie de la prose d'art, cf. p. ex. VICRNIC. *laud. sanct.* 12 : « incendii globus » (allusion aux trois Hébreux).

1. L'alliance également virgilienne « cursu rapido » est appliquée au galop des Centaures dans *Aen.* 7, 676, et à la charge de Turnus, *ib.* 12, 683. Elle avait déjà été reprise par Silius 2, 233 et 8, 130.

2. Le *TLL* ne donne qu'un exemple cicéronien, dans un passage très ouvré : la comparaison sur la navigation de *Cato* 6, 17. Il est solennel chez LIV. (« scandere Capitolium »). Plusieurs exemples chez Lucain et Properce. Le seul autre passage où l'emploi Sulpice est la vision de Clair « montant » au ciel sur les traces de Martin, dont on verra que l'expression est particulièrement soignée : cf. comm. à *ep.* 2, 5. — Sur la leçon « scandit », cf. note critique, t. 1, p. 229.

Sulpice a employé le même verbe dans des circonstances identiques, au cours de sa *Chronique*, pour relater le suicide des derniers Pharisiens qui résistaient encore dans le Temple en flammes, lors du siège de Jérusalem par Titus. Il l'utilise encore dans l'évocation du « martyr possible » de Martin, ce qui suggère derrière cette marche au brasier la présence d'un lieu commun de l'hagiographie contemporaine des martyrs¹.

La description du prodige s'engage par deux formules stéréotypées dont le retour s'apparente à la tradition savante des « agrafes » épiques et, plus immédiatement près des origines utilitaires de tels procédés, à la technique des énoncés-refrains qui lient en séries certaines paraboles évangéliques. Double annonce du merveilleux : par le *tum uero* du coup de théâtre, et dont c'est ici la quatrième utilisation en moins de deux pages ; par l'expression de l'étonnement qui prépare le lecteur à l'admiration d'un fait merveilleux au sens le plus fort, d'un θαυμάσιον digne de l'Évangile². La singularité de ce phénomène

1. Cp. ici : « se inferens... flammis », avec *chron.* 2, 30, 5 : « donec obstinatis ad mortem animis ultro se subiectis ignibus intulerunt », mais aussi *epist.* 2, 9 : « si ei Neronianis... temporibus... dimicare congressione licuisset... ultro se ignibus intulisset », à comparer avec *Av. un. eccl.* 19, 50, sur les suicides fanatiques des Donatistes : « sunt apud eos qui se per abrupta praecipitent uel concremandos ignibus inferant. » Sur la Massa, cf. *PRVD. perist.* 13, hymne à Cyprien, 83 : « Prosiluere alacres cursu rapido simul trecenti », où il est curieux d'observer le même virgilianisme (cf. *sup.*, avant-dernière note) : serait-ce un indice supplémentaire d'un topos martyrologique derrière l'épisode martinien ?

2. « Tum uero » déjà en 13, 1 ; 13, 8 ; 13, 9. Mais on le trouve encore 9 autres fois dans la seule *Vita* : 4, 2 ; 4, 4 ; 5, 5 ; 7, 3 ; 7, 4 ; 17, 2 ; 17, 7 ; 23, 6 ; 23, 10. Il est donc un cliché préféré de la dramatisation du style chez Sulpice. — « Mirum in modum » n'est pas réservé seulement à l'expression des faits miraculeux (ici, comme en 12, 3 pour le cortège cloué sur place, et en 11, 5 pour l'apparition invisible du faux martyr), mais aussi à un simple étonnement devant des événements qui sortent de l'ordinaire (vocation précoce de Martin

préternaturel, mieux que par une stricte observation savante à la manière de Pline l'Ancien, est suggérée par le détail d'une expression qui sollicite l'imagination vers des thèmes poétiques traditionnels. Car *retorqueri* n'implique pas simplement que les flammes « appuient » dans une direction nouvelle, comme une troupe qui refluerait devant la contre-attaque ; il évoque directement, dans cette brusque inversion de leur direction — comparable à celle du pin dans sa chute —, un thème favori de la poésie romaine depuis l'alexandrinisme : celui de l'« adynaton ». Sénèque avait recouru au même verbe pour montrer, en se conformant à d'antiques traditions grecques, les astres rebroussant chemin devant l'horreur de la passion incestueuse de Phèdre. Horace aussi, au terme d'un exemple traditionnel sur les « adynata » provoqués par le déluge, pour relater le prodige bien romain des eaux du Tibre refluant vers leur source¹. C'est donc un mélange de grandeur mythique et de délicatesse poétique qui vient ici nuancer de pathétique et

en 2, 4 ; affluence des foules qui réclament Martin pour évêque en 9, 2 ; joie de Maxime devant l'acceptation de Martin en 20, 3). Cela interdit-il d'en faire une sorte d'indice cliché du merveilleux ? On pourrait plutôt en induire que, dans la mentalité de Sulpice, il n'y a entre un fait inhabituel et un fait « miraculeux » qu'une différence de degré. Mais il faut se reporter aussi aux catégories évangéliques, et à l'étonnement des foules (VVLG. : « mirari ») devant l'enseignement et les actes de Jésus.

1. Le verbe n'a qu'une autre fois son sens concret chez Sulpice (*dial.* 3, 9, 4 : le serpent rebroussant chemin sur un signe de Martin ; emploi transitif et pronominal) ; en ses deux autres emplois, il a la valeur figurée de : rejeter la responsabilité (*chron.* 2, 29, 1), ou de : retourner des invectives (*ib.* 2, 51, 5). Dans des « adynata » analogues, cf. *SEN. Phaedr.* 676 : « ac uersa retro sidera obliquos agant/retorta cursus », et *HOR. carm.* 1, 2, 13 : « Vidimus flauom Tiberim retortis/litore Etrusco uiolenter undis... » Le livre classique d'E. DUTOIT, *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*, Paris, 1936, ne s'attache malheureusement nulle part à l'analyse du vocabulaire.

de grâce (deux pôles de l'esthétique alexandrine) l'évocation de cet « adynaton » martinien.

Ce retournement appelait un second thème, qui devait à Ovide ses lettres de noblesse dans la poésie romaine : le conflit des éléments. Le thème était demeuré d'autant plus à la mode que la doctrine des éléments formait encore la base la plus communément reçue de la physique scolaire à époque tardive. Dans la sédimentation des éléments communément admise à la suite d'Aristote depuis l'époque hellénistique, le feu et l'air sont voisins ; la lutte du feu et de l'air est aussi celle d'un élément par excellence chaud et sec avec un élément qui se rapproche du froid et de l'humidité de l'eau¹. Ce combat rappelle ici celui des éléments dans l'ouverture classique du premier chant des *Métamorphoses*. Les grammairiens en avaient fait un exemple scolaire de la figure d'antithèse, tandis que les poètes gallo-romains tardifs se plaisaient encore à l'imiter : tel Orientius d'Auch quelques années plus tard². Sulpice souligne ce thème, qui donne au spectacle la grandeur cosmique du retour au chaos chanté par les vers d'Ovide. S'il n'est pas seul, parmi les auteurs tardifs, à associer l'image du « conflit » avec un désordre des forces naturelles, les deux emplois qu'il fait de ce mot dans son œuvre montrent l'importance qu'avec ses contemporains il accorde aux sens de combat et de débat³. Ainsi le mot redouble bien dans son intention

1. Exposé, contemporain de Sulpice, de cette théorie des éléments et de leurs mélanges, dans AMBR. *hex.* 3, 4, 18, et aussi dans le commentaire au *Timée* de Chalcidius, ch. 22.

2. Cp. « compugnantium inter se elementorum » avec Ov. *met.* 1, 19-20 : « Frigida pugnabant calidis, umentia siccis / Mollia cum duris, sine pondere habentia pondus » ; exemple d'« antitheton » dans ISID. *orig.* 1, 36, 21. Passage démarqué (mais avec le verbe composé « compugnare » — comme dans notre texte —) dans ORIENT. *comm.* 1, 604.

3. La double atténuation apportée au mot par « quidam » et « uideretur » invite à lui donner le sens figuré qu'il a, sans hésitation

l'image militaire de *compugnantium*. Il contribue à montrer, dans cette nature contrainte par Martin à se déchirer elle-même, le mystère de forces hostiles et comme la condamnation d'un royaume divisé contre soi.

La brève conclusion reprend avec insistance le double thème initial de la puissance de Martin et de l'accomplissement de l'œuvre de Dieu. Mais elle souligne aussi l'autorité de celui à qui le feu obéit aussi bien qu'en d'autres circonstances le cortège arrêté, puis rendu à la liberté. C'est ici la première rencontre de Martin avec le feu que nous ait contée Sulpice. Le prodige qu'il accomplit est assez discret, si on le compare à l'ample et merveilleuse description que Sulpice osera écrire « post mortem beati », dans l'une de ces trois lettres qui constituent comme son panégyrique funèbre¹. Le caractère chrétien de l'épisode n'est indiqué que par allusion dans les phrases qui en cernent la description proprement dite, et il est lié plutôt à l'activité de « l'incendiaire de Dieu » qu'à celle du maître du feu. Il est curieux que, comme dans l'épisode placé en pays éduen au ch. 15, le miracle soit ici opéré par la seule personne de Martin, sans aucun recours à une signation quelconque. Pas même de paroles de menace adressées à l'élément déchaîné, à la différence de l'épisode évangélique de la tempête apaisée². Le seul miracle des traditions

possible, dans *chron.* 2, 21, 2 : « magnis copiis in conflictum descenderat » ; et 2, 39, 3 : « ab hoc partium conflictu agitur in exilium. »

1. Sulp. *sev. epist.* 3, 10 s. Les *dial.* 2, 5, 8 montreront Martin exerçant un pouvoir inverse : celui d'enflammer à distance un objet ; c'est l'anecdote de Valentinien contraint de se lever devant Martin, par le feu qui prend soudain à son trône : mais cette histoire truculente et narquoise, d'une gratuité tout folklorique, n'a point de rapport avec le ton de notre passage. Récit de feu retourné magiquement contre le vent, dans une tradition celtique insulaire : cf. les épisodes cités dans *Revue Celtique*, t. 43, 1926, p. 105-113.

2. *Luc.* 8, 24 : « Increpauit uentum et tempestatem aquae. » Martin lui aussi aurait apaisé une tempête, par sa seule présence et sur l'injonction d'un marchand, lors de sa traversée vers Rome, à en croire un court récit des *dial.* 3, 14, 1-2.

monastiques égyptiennes qui ait quelque rapport avec une telle maîtrise du feu est l'ordalie de l'abbé Copre, qui entre dans un brasier pour confondre un manichéen. Mais ce canevas dramatique est plutôt à mettre en rapport avec le défi du pin. Et il s'agit, en ce cas, comme pour les trois Hébreux du livre de Daniel, de pénétrer indemne dans un brasier, non point d'arrêter la progression d'un incendie sacré qui risque de porter dommage aux hommes. Ce trait particulier, qui distingue notre scène, serait plutôt analogue à la descente du feu destructeur de Dieu sur certains lieux précis et délimités, dans d'autres épisodes de l'Ancien Testament¹. Mais dès que l'on tente de découvrir un parallèle qui soit plus approprié à notre scène que le thème général de la maîtrise des éléments par l'« homme divin », on ne peut que constater l'originalité relative du récit de Sulpice. Aussi bien, ce n'est que dans le détail de l'art descriptif que quelques sources d'une stylisation ingénieuse se laissent percevoir avec plus de netteté. Mais ces réminiscences poétiques, qui font appel à certains souvenirs familiers à l'imagination antique, qualifient les modalités du prodige ; elles ne sauraient, en aucune manière, mettre sur la piste d'une source littéraire et livresque de l'épisode.

Ce bilan invite à tenter de conjecturer quel a pu être le point de départ réel d'un tel récit, même si l'on ne peut sans témérité dépasser le « comment » et accéder à un « pourquoi » qui nous échappera toujours. Le fait que le terme de *conflictus* soit courant dans l'alliance de mots « *conflictus uentorum* » suggère une hypothèse. Car ce ne serait pas l'unique exemple d'un incendie brusquement arrêté dans sa progression par un changement de direction du vent. Que ce changement ait coïncidé avec la présence

1. Ordalie de l'abbé Copre dans RUFIN. *hist. mon.* 9, PL, t. 21, c. 426 D. Descente du feu céleste sur les offrandes demandée et obtenue par la prière du prophète Élie dans 3 *reg.* 18, 38.

de Martin sur les lieux mêmes où le sinistre commençait de se propager aux demeures voisines du temple n'a rien que de naturel. Que l'imagination d'une assistance accoutumée à considérer les vents comme des êtres divins, et ses prêtres comme des maîtres des éléments, se soit emparée de cette coïncidence pour prêter l'opération d'un tel prodige à l'étranger qui s'attaquait impunément au sanctuaire de ses dieux, il n'y a encore là rien que de vraisemblable¹. Sur cette tradition locale et orale, aussitôt recueillie par les compagnons de Martin dans son voyage missionnaire, se sont cristallisés successivement des souvenirs bibliques et ascétiques propres à la culture particulière du monachisme gallo-romain primitif. Sulpice n'a plus eu qu'à apporter à cette matière une dernière parure : celle de la poésie antique. Tel peut avoir été le triple « enveloppement » des faits, sans qu'on puisse déterminer leur nature exacte, ni les éliminer par la conjecture trop simple d'un conte forgé « *ex nihilo* » par le seul écrivain².

1. On lit « *conflictus uentorum* » dans IVL. VAL. 1, 6 et ALC. AVIT. *hom.* 6. Croyances celtiques à la puissance des druides sur les éléments cf. *sup.*, p. 764 et n. 1. Divinité des vents : croyance à celle du Circius rapportée par SEN. *nat.* 5, 17, 5 (= ZWICKER, *FHRCell.* p. 46, 22).

2. Nous avons achevé de formuler cette hypothèse de « miracle-coïncidence » quand s'est présenté à nous un allié inattendu en la personne de J. J. Rousseau, qui conte et analyse un phénomène très analogue dans ses *Confessions*, livre 3 (p. 121 Pléiade), à propos d'un incendie qui menaça la maison de M^{me} de Warens lors d'une visite de l'évêque d'Annecy. Celui-ci s'étant mis en prières dans le jardin avec tous les assistants, « durant la prière du saint homme, le vent changea, mais si brusquement et si à propos que les flammes qui couvroient la maison et entraient déjà par les fenêtres furent portées de l'autre côté de la cour, et la maison n'eut aucun mal ». Deux ans après, l'évêque mort, Rousseau raconte qu'il porta témoignage de ce « miracle », pour le dossier de béatification du prélat. Et il ajoute : « En quoi je fis mal, ce fut de donner ce fait pour un miracle. J'avais vu l'évêque en prière, et durant sa prière, j'avais vu le vent changer, et même très à propos : voilà ce que je pouvais dire et certifier ; mais qu'une de ces deux choses fût la cause de l'autre, voilà ce que je ne devois pas attester parce que je ne pouvois

14, 3. Selon un principe de composition qui semble être celui d'une alternance entre récits longs et brefs, la destruction du temple de Levroux répond par son ampleur au « défi du pin ». Elle ne lui est pas moins apparentée par sa structure dramatique. Petit drame en cinq actes : attaque du temple, opposition païenne, prière et intervention céleste, destruction du sanctuaire, conversion de l'assistance. La démolition de ce temple a certainement été l'un des exploits les plus fameux de la geste missionnaire de Martin. D'où sa désignation si précise, unique dans cette série de chapitres. Situé à 80 km environ au sud-est de Tours, Levroux a pu être en effet l'un des sanctuaires les plus importants des Bituriges. On peut imaginer sur le modèle des restes dits du « temple de Janus », hors les murs d'Autun, la « tour de Bonnan » que les antiquaires du XVII^e siècle ont encore connue à Levroux : était-elle le dernier reste de l'édifice détruit par Martin — moins complètement peut-être que notre récit exemplaire ne cherche avec insistance à nous le faire croire¹ — ? De

le savoir. Cependant, autant que je puis me rappeler mes idées, alors sincèrement catholique, j'étois de bonne foi. L'amour du merveilleux, si naturel au cœur humain, ma vénération pour ce vertueux prélat, l'orgueil secret d'avoir peut-être moi-même contribué au miracle, aidèrent à me séduire. » Les paysans gallo-romains qui assistèrent à notre scène étaient fort loin de posséder la même puissance d'introspection ! Mais cette confession de Rousseau éclaire paradoxalement les mécanismes psychologiques par lesquels pourrait s'expliquer la formation de notre tradition sur « l'incendie arrêté ».

1. Sur Levroux, bibliographie antérieure à 1900 dans *CIL*, t. 13, 1, 1, p. 159, qui donne une inscription intéressante de dédicace, issue de Leprosum (n° 1353 : texte *inf.*, p. 788, n. 2). Y joindre C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 6, p. 529, et, à propos de notre texte, *REA*, t. 24, 1922, p. 125. Sur la ville antique et chrétienne, précieuse petite monographie, en partie fondée sur la collation des notes laissées par Augustin Lemaigre aux Archives de l'Indre, par A. CHASTAGNOL, *Le site gallo-romain de Levroux*, dans *Revue de l'Académie du Centre*, t. 82, 1955, p. 40-54 ; on la complétera utilement par les plans et illustrations de la plaquette de J. PÊCHERAT, *Levroux, Notes et images*, éd. par le S. I. de Levroux (1963).

toute manière, l'intérêt des trouvailles archéologiques mineures faites à Levroux, et surtout la grandeur inhabituelle de son théâtre, apportent des indices favorables à l'« opulence » extrême que Sulpice prête à ce sanctuaire. Les premières confirment l'ancienneté de l'habitat gaulois sur ce site, la seconde ne peut s'expliquer que par la prospérité, à époque gallo-romaine, d'un grand sanctuaire régional des Bituriges¹. Cette richesse ne s'accorde pas moins avec ce que les textes nous apprennent, plus généralement, des sanctuaires gaulois, dès l'époque de l'indépendance. Suétone raconte sans ambages comment César pillait les offrandes d'or dont « regorgeaient en Gaule les sanctuaires et les temples des dieux² ». C'est bien à de telles offrandes ou ex-voto que se rapporte ici cette première description de la richesse du sanctuaire. Elle sera précisée ultérieurement par des allusions aux autels et aux statues cultuelles.

1. Entre C. Jullian qui tendait à surestimer l'importance de Leprosum, sur la foi des érudits locaux du XIX^e siècle, et A. Grenier, déçu par les modestes restes architecturaux actuellement conservés (*Manuel d'archéologie gallo-romaine*, t. 3, 2, Paris, 1958, p. 849), il convient de chercher une « via media ». Monnaies et objets d'art gaulois découverts à Levroux, étudiés par A. BLANCHET, *Antiquités du département de l'Indre*, extrait du *BSAF*, Paris, 1901 ; le théâtre en partie conservé a l'énorme diamètre de 110 mètres (A. GRENIER, *loc. cit.*). Foyer religieux et nœud de voies, la ville était sans doute, selon la conclusion d'A. Chastagnol (*ib.* p. 54) « l'une des plus importantes du pays biturige ».

2. SVET. *Iul.* 54, 2 : « In Gallia fana templaque deum donis referta expilavit... unde factum ut auro abundaret... » Le passage a l'intérêt de distinguer les « fana » plus modestes des plus considérables « templa ». Notre texte place à Leprosum un « templum », par opposition à un « fanum » dans l'épisode précédent. Les Gaulois érigeaient dans leurs temples des statues cultuelles en métal précieux : Brennus s'étonne de ne trouver à Rome que des statues de pierre ou de bois (Diod. 22, 9, 4 = *FHRCelt*, p. 40, 14) et des martyrs de Valence auraient détruit une effigie de Jupiter « electri pretiositate fulgentem » (*ASS*, 23 Avril, p. 99 = *FHRCelt*, p. 88, 9). Enfin Julien parle de la richesse ancienne des temples de Besançon (*epist.* 26 c = *ib.*, p. 101, 5).

L'importance du sanctuaire semble avoir répondu à celle de l'agglomération à l'époque romaine. Mais en outre, il faut le considérer comme un de ces lieux sacrés qui se peuplaient et s'animaient bien davantage au moment des fêtes saisonnières. D'où la résistance farouche opposée par la population. La dévotion n'en a peut-être pas été la seule cause, même si Martin a choisi de lancer son « commando » monastique lors d'une panégyrie : le défi du pin et l'épisode éduen rendent la chose assez vraisemblable. En état de légitime défense, les païens ont répondu à la violence par la violence. Martin a dû « se replier » pour ne pas être lynché, comme Paul et Barnabé jadis, sous les murs de la ville de Lystres, ou Élie menacé par Jézabel — épisode relaté par Sulpice lui-même dans sa *Chronique*¹.

14, 4. Sulpice enveloppe cette retraite dans un euphémisme. Le réflexe anachorétique et la retraite « prophétique » au désert (qui est la source biblique de l'anachorèse) se combinent, dans l'attitude de Martin, avec les conseils du Christ à ses apôtres en cas d'échec d'un exorcisme : il est des démons que l'on ne peut chasser que « par la prière et par le jeûne »². Le détail des gestes et la durée même de cette retraite pénitentielle se conforment littéralement aux usages du judaïsme, sans

1. Dans les *Actes*, ch. 14, 19 (mais Paul n'a jamais attaqué un sanctuaire ; il s'était seulement opposé à ce qu'on offrît un sacrifice en son honneur). Cf. aussi Élie : menacé par Jézabel, « ad remotiora secessit », selon le récit de SVLP. *sev. chron.* 1, 43, 9.

2. « Secessit » est chez Sulpice la forme propre de l'anachorèse : cf., outre celle d'Élie (fin de la n. préc.), celle de Martin à Gallinara (*Vita* 6, 5) et d'un ermite égyptien (*dial.* 1, 10, 2). Aux disciples qui n'ont pu chasser le démon du démoniaque épileptique, Jésus dit, dans *Matth.* 17, 21 : « Non eicitur nisi per orationem et ieiunium. » Mais cp. surtout *Vita Antonii* 54 : « ad solita precum auxilia confugiens, paululum ab eis secessit. » — Sur la leçon « ibi », cf. note critique, t. 1, p. 229.

doute par l'intermédiaire des traditions de l'ascétisme monastique. En faisant appel à l'intervention directe de la puissance de Dieu pour obtenir d'elle la destruction d'un lieu de culte païen, la prière et le jeûne de Martin s'identifient encore mieux à l'attitude de certains personnages de l'Ancien Testament. Ainsi Daniel, « dans le jeûne, le sac et la poussière », somme-t-il Yahvé d'intervenir « par lui-même » en faveur de son peuple¹. Ainsi Judith se prépare-t-elle à son exploit téméraire, et les soldats de Judas Maccabée à leur lutte contre l'impie Antiochus V, en se consacrant « pendant trois jours » à la prière². La manifestation spectaculaire de la *uirtus diuina* nous renvoie d'ailleurs, à travers cette expression même, à des anecdotes non moins éclatantes, conservées dans les traditions du judaïsme hellénistique. Car la même périphrase est employée par Sulpice pour rapporter l'étonnement de Nabuchodonosor devant le salut des trois jeunes Hébreux ; et surtout, la *Vulgate* y recourt dans le récit d'Héliodore chassé du temple par l'intervention d'un ange armé, à cheval, et de deux anges flagellateurs³.

14, 5. Par une rencontre qui demeure curieuse, — si la prudence invite à ne la considérer d'abord que comme une

1. *Dan.* 9, 3 : « deprecari in ieiuniis, sacco et cinere ». Le Christ fait encore allusion avec précision à ces rites de pénitence dans *Matth.* 11, 21 et *Luc.* 10, 13 : on y remarque la même locution « in cilicio et cinere » que dans notre texte, alors que *Dan. ib.* et *Ion.* 3, 6 associent « sacco » et « cinere ».

2. *Judith* 12, 6 : « introiuit ad adorandum Deum suum per triduum » ; et les soldats de Judas Maccabée, 2 *Macc.* 13, 12 : « cum fletu et ieiuniis per triduum prostratis ».

3. SVLP. *sev. chron.* 2, 5, 4 : « diuinam in re praesenti fuisse uirtutem » (rapprocher aussi l'opération de la « Dei uirtus » dans le cas de Moïse en 1, 14, 4, et celle du « Dominus uirtutum » qui a fait sortir Israël d'Égypte, en 1, 25, 3). Héliodore abattu, selon 2 *Macc.* 3, 29 : « per diuinam uirtutem iacebat mutus. » Une glose à 2 *Macc.* 10, 29 *Spr.* (30 *Vulg.*) fait encadrer Judas Maccabée par deux anges : cf. éd. Abel, p. 414.

simple coïncidence —, l'évocation de la « vertu divine » accompagne, ici aussi, sa manifestation par l'intervention de deux « anges ». A la différence des deux anges géôliers qui avaient reconduit hors des enfers le mort de Ligugé (au ch. 7, 6), ceux-ci sont des militaires qui apparaissent en tenue de campagne. Ils portent la lance et le bouclier qui, dans l'Ancien Testament, sont l'armement usuel du peuple de Yahvé. Mais la *Vulgate* ignore presque totalement l'adjectif *scutatus*, elle n'emploie jamais *hastatus*, elle recourt presque toujours au mot de « clypeus » pour désigner le bouclier des Israélites¹. En revanche, les deux adjectifs continuent de désigner des troupes spécialisées dans le latin du Bas Empire ; en particulier, le « scutum » était le signe distinctif d'un corps d'élite de la garde impériale². Tout se passe donc comme si, en qualifiant l'armement de ces messagers célestes, Sulpice avait pris soin de jouer à nouveau sur les mots, pour solliciter également l'imagination de son lecteur en deux directions : l'armement traditionnel d'Israël dans l'Ancien Testament, et celui de l'armée romaine contemporaine³. Une constatation

1. Un seul emploi de « scutatus » dans *Ezech.* 38, 5 pour qualifier les troupes perses, éthiopiennes et libyennes. La *Vulgate* allie usuellement « clypeus et hasta » : cf. *iud.* 5, 8 ; 1 *par.* 12, 8 ; 12, 24 ; 12, 34 ; 2 *par.* 26, 14 ; 2 *Macc.* 15, 11. « Scuta et hastas » seulement dans 2 *par.* 14, 8. A noter le groupement inversé d'*Ezech.* 38, 4 : « hastam et clypeum ». Dans Sulpice, les deux adjectifs de notre texte sont des hapax.

2. Ammien cite les « hastati » (p. ex. 20, 4, 18) et les « scutarii » (14, 7, 9) : ces derniers étaient un corps spécialisé des « scholae palatinae », cf. *PW*, art. *Scholae palatinae*, 2. R., t. 2, 1, 1921, c. 621, 60 s. Mais, dès le III^e siècle, on trouve « scutatus » employé avec le même sens : cf. *Dict. de Freund*, s. u. *scutatus*. Le mot est absent du Théodosien, à en croire l'index de Gradenwitz.

3. Sulpice aime jouer ainsi sur les mots techniques du vocabulaire militaire : cf. *sup.* 2, 8, sur le mot de « candidatus » — autre terme technique des « scholae palatinae » —. Cette précision technique ressort mieux d'une comparaison avec l'épisode d'Héliodore, où le cavalier armé d'une « cuirasse d'or » est d'un caractère beaucoup plus irréel.

analogue s'impose à propos de l'expression de « milice céleste ». Elle est une réminiscence directe des termes de l'*Évangile* de Luc, dans le verset fameux qui rapporte l'apparition des anges de la Nativité aux bergers. Mais en même temps, le substantif ne peut manquer d'évoquer, dans le contexte de ce service d'ordre angélique, l'acception militaire qui, au propre ou au figuré, est le plus souvent la sienne dans le reste de l'œuvre de Sulpice¹. L'image concrète des membres de cette « milice céleste » tendait d'autre part à se préciser, pour les contemporains, par une association d'images comparable à la correspondance iconographique entre l'effigie impériale et celle du Christ « imperator » en majesté. En effet, l'art du temps puise dans la réalité militaire contemporaine pour représenter l'ange en combattant, en gardien du palais céleste, voire en « protector diuini lateris », soit auprès du Christ, soit, dans la suite, auprès de la Vierge ; et dans ce dernier cas, ce sont aussi deux anges qui flanquent le plus souvent l'effigie du personnage divin².

Ces affinités entre l'apparition angélique de notre texte et les réalités militaires et iconographiques contemporaines invitent à formuler une hypothèse susceptible de rendre compte des faits qui sont à l'origine de cette péripétie « angélique ». Ces anges gardiens de Martin n'ont-ils pas

1. *VVLG. Luc.* 2, 13 : « cum angelo multitudo militiae (VL : exercitus) caelestis ». Seul ex. de cette alliance de mots dans la *Vulgate*, qui connaît par ailleurs « militia caeli » au sens des astres, adorés par les païens (p. ex. 4 *reg.* 23, 4, ou *acl.* 7, 42). Hors de notre passage, on trouve chez Sulpice « militia » au sens premier, ou au sens figuré désignant la vie religieuse : c'est en cette acception qu'on trouve une seule fois la même alliance, dans *Vita* 1, 6 : « caelestis militia ».

2. Cf. Th. KLAUSER, art. *Engel in der Kunst*, dans *RAC*, fasc. 34, 1960, c. 225 (représentation de l'ange « chef de l'armée de Yahvé » selon *Ios.* 5, 13, s. dans une mosaïque haute de S^{te} Marie Majeure, postérieure de moins d'un demi-siècle à notre texte), c. 362 (l'ange en garde du palais céleste) ; c. 303 (anges en « protectores »). Mais tous ces anges, s'ils ont une lance, n'ont pas de bouclier.

été, en fait, des « protectores » hâtivement dépêchés par un fonctionnaire romain chrétien ou sympathisant, à la double fin de rétablir l'ordre et de protéger la personne de l'évêque? On sait en effet que l'une des missions pacifiques des « protectores » était le maintien de l'ordre public. On sait, d'autre part, aussi bien par l'importance de la noblesse gallo-romaine dans le recrutement de Marmoutier que par les relations personnelles de Martin avec bon nombre de notables, que Martin comptait des amis fidèles dans les classes dirigeantes des deux Lyonnaises. On rapprochera enfin de cette scène l'allusion à l'intervention éventuelle d'une « *militaris manus* » lors de la destruction d'un édifice de culte païen à Amboise¹. A y regarder de plus près, c'est l'expression même « comme une milice céleste » qui ne laisse pas d'être surprenante, si l'on s'en tient littéralement à l'identité angélique des deux personnages². Une telle explication des faits ne contredit d'ailleurs point à leur interprétation surnaturelle par Martin et ses compagnons, au moment même où leur est apparu un renfort qu'ils purent à bon droit considérer comme « providentiel ». Le développement de l'angéologie dans la mentalité religieuse de l'Antiquité tardive, païenne aussi bien que chrétienne, suffit assez à expliquer l'interprétation qu'après un triduum de prières, la foi de Martin put donner à cette soudaine apparition.

1. *Dial.* 3, 8, 5 : « Huius (idolii) destructionem Marcello... presbytero... uir beatus saepe mandauerat... Ille causatus uix militari manu et ui publicae multitudinis tantam molem posse subuerti... »

2. Dans le seul cas où Sulpice emploie la même locution prépositive (sous la forme moins classique « ad instar »), le contexte montre bien qu'il l'entend au sens d'une relation de comparaison entre les deux termes, et non d'un rapport d'identité, cf. *dial.* 2, 2, 5 : « ad utris instar tensa uitalia ». Sulpice semble donc dire ici que ces deux personnages « ressemblent » à la milice céleste, comme s'il pensait à un épisode biblique dans le genre de celui de Josué — sur lequel cf. avant-dernière note —.

Il y a une nouvelle ambiguïté dans la déclaration prêtée ici aux deux mystérieux hommes d'armes. Ces *missi a Domino* se donnent-ils pour des « envoyés du Seigneur » ou pour des soldats « chargés de mission par leur maître »? Aux premiers auditeurs comme aux lecteurs de Sulpice, il était loisible d'entendre l'expression dans ses deux sens. Lorsque Fulgence de Ruspe parlera de la « *missio* » et de l'« *apparitio* » des anges, il ne fera que résumer en une formule plus abstraite la « mission » propre des anges, qui est, à travers toute l'Écriture, d'être « envoyés » par Dieu aux hommes, pour préparer chez ceux-ci les voies du Seigneur¹. La description fameuse de l'entrée majestueuse de Constantin à la session inaugurale du Concile de Nicée, ne peint-elle pas l'empereur comme un « envoyé » ou comme un « ange » céleste de Dieu²? Le problème se pose sans doute au traducteur moderne beaucoup plus qu'il ne s'est posé à l'écrivain ou au lecteur antique. Tout événement insolite, au IV^e siècle, tend à être mis par le croyant au compte d'une intervention surnaturelle qui s'est exercée par le ministère d'un ange ou d'un démon. Sulpice lui-même, dans sa *Chronique*, rapporte sur ce point une supercherie significative de Valens pendant la bataille de Mursa contre Magnence³.

1. FVLG. RVSP. fgm. 30 « De missione et apparitione angelorum », *PL*, t. 65, c. 798 C. La racine du mot hébreu signifie : « chargé de mission » (cf. *RAC*, art. *Engel* 2 (*jüdisch*), fasc. 33, 1960, c. 60). Sur l'aide apportée par les anges aux hommes, dans la tradition chrétienne, cf. *ib.*, fasc. 34, 1960, c. 152-153.

2. EVS. (?) *Vita Constantini* 3, 10, 3 : « Ἀὐτὸς δὴ λοιπὸν διέβαινε μέσος οἴα Θεοῦ τις οὐράνιος ἄγγελος, λαμπρῶ μὲν ὡς περ φωτὸς μαρμαρυγαῖς ἐξαστραπτούσῃ περιβολῇ, ἀλουργίδας πυρῶποις καταλαμπόμενος ἀκτίσι, χρυσοῦ δὲ καὶ λίθων πολυτελῶν διαυγέσι φέγγεσι κοσμούμενος. »

3. SVLP. SEV. *chron.* 2, 38, 6, cf. texte cité, *sup.* p. 711, n. 1. Si Sulpice juge sans aménité le « *facilis ad credendum imperator* », le fait n'en montre pas moins comment, même pour un empereur, une apparition angélique est alors un événement parfaitement admissible, sinon normal.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que les deux envoyés, quelle qu'ait été leur identité « naturelle », expriment ici en termes bibliques la double mission de maintien de l'ordre et d'appui à Martin dont ils ont été investis. La dispersion de « la foule des paysans » consonne avec la dispersion de « la foule des barbares » par les Israélites victorieux au second *Livre des Maccabées* ; et, comme en trois autres passages de l'œuvre de Sulpice, la « protection » assurée à Martin évoque celle de Dieu pour ses fidèles¹. Dès lors, le scénario de Sulpice rejoint en partie celui de la première scène du « défi du pin », comme si la stylisation du même type d'épisodes s'opérait par une reprise des mêmes thèmes spirituels et des mêmes hyperboles descriptives. Il y a des harmoniques juridiques et militaires dans les termes employés par les deux « anges » pour inviter Martin à reprendre et achever son « œuvre » ; et c'est la troisième fois, dans ce chapitre, que la destruction des idoles et de leur demeure est désignée par ce mot solennel, dont on a vu les résonances bibliques².

1. Cp. ici : « ut rusticam multitudinem fugarent » avec 2 *Macc.* 2, 22 : « ita ut Iudaei barbaram multitudinem fugarent » ; le contexte de cette préface évoque d'ailleurs « les manifestations célestes produites en l'honneur des braves qui combattirent pour le judaïsme ». — Pour le « praesidium », cp. *chron.* 1, 7, 1 : Sara « praesidio Dei defensa » ; *ib.* 1, 27, 1 : les Israélites idolâtres « diuino destituti praesidio » ; et dans l'*epist.* 1, 13 : Martin « in Domino sciens esse praesidium ».

2. Cp. avec 14, 1 : « eodem in opere », et comm. *ad loc.* ; mais aussi fin 14, 2 : « est operatus ». Pour « opus coeptum impleret », cp. *cod. Theod.* 2, 24, 1 (a. 321 ou 324) : « coeptum neque impletum testamentum ». L'alliance « deuotus implere » ne reparait que dans le seul autre passage de l'œuvre de Sulpice où l'on trouve le mot « deuotus », dans *epist.* 3, 13, où Martin s'engage à remplir jusqu'au bout les charges de sa « militia » ascétique : « munia tua deuotus implebo. » Contexte militaire, même s'il est figuré, dans ce texte comme dans le nôtre : de part et d'autre, la parole est aux membres d'une « militia caelestis », même si celle des anges n'est pas celle des moines. On pourrait en conclure que « deuotus » y garde la saveur à la fois militaire et religieuse de la « deuotio » latine ancienne.

14. 6. La foule est-elle saisie d'une terreur religieuse, ou effrayée par cette escorte armée qui lui présage des représailles du pouvoir, au cas où elle tenterait à nouveau de résister ? L'un et l'autre peut-être. Il est de toute manière curieux que, de toute cette fin du récit, les « anges » en armes aient totalement disparu. Ce silence délibéré évite à Sulpice la description des procédés sans aménité par lesquels l'ordre a peut-être été rétabli. La qualité « angélique » de l'escorte n'avait rien à y gagner comme telle. Et l'effet dramatique de sa présence invisible, qui plane sur ce dénouement sans incident, est littérairement beaucoup plus satisfaisant. L'assistance y est réduite à un rôle de témoin oculaire, comme dans la résurrection de l'esclave de Lupicin¹.

Dans le détail de cette description, on ferait sans doute fausse route en cherchant à donner un sens littéral à la démolition de fond en comble, non moins qu'à la pluralité, des autels et des statues culturelles. Car la « typologie prophétique » entre à nouveau pleinement en jeu, et c'est en termes d'Ancien Testament que Sulpice grandit ici le récit de ce vandalisme mystique. L'impureté religieuse de cet édifice est d'abord mise en relief comme une sorte de rappel de la justification profonde de sa destruction. La démolition « jusqu'aux fondations » guette dans l'Écriture les villes et les peuples ennemis d'Israël². Le verbe *diruere* est appliqué par la *Vulgate* à la démolition de divers lieux de culte païens : le temple d'Ishtar à

1. « Quiesco » rappelle l'attitude passive des païens dans le début du « défi du pin » : *Vita* 13, 2. — Sur la leçon « spectantibus », cf. note critique, t. 1, p. 229.

2. « Profanam » est mis en relief par sa place, qui en souligne la valeur affective, et par l'opposition implicite avec l'expression usuelle d'« aedes sacra » (qu'on trouve en *chron.* 2, 10, 1, à propos de la reconstruction du Temple ; cf. aussi *ib.* 2, 22, 3 ; et, en 2, 30, 6 : « aedes sacrata »). Il est significatif que « profanarum aedium » désigne d'autre part dans *chron.* 1, 52, 4 les lieux de culte idolâtriques détruits

Ninive, les autels détruits par Judas Maccabée à Azot, l'« abomination » érigée par Antiochus sur l'autel du Temple¹. La destruction méthodique des idoles païennes, annoncée par un oracle de Yahvé dès le *Lévitique*, se retrouve dans les livres historiques et prophétiques, et leur réduction en poussière fait à la fois de Martin un nouveau Moïse et un autre Josias. En fait, il pourrait ici s'agir, d'abord et concrètement, de l'autel et de la statue du Mars Cososus dont on a retrouvé une inscription sur le site de Levroux².

14, 7. Par une alternance délibérée des registres de stylisation qui n'est pas un cas isolé dans la *Vita*, ce n'est plus à l'Écriture que Sulpice emprunte les couleurs pathétiques dont il rehausse sa peinture du bouleversement de la foule païenne devant ces violences saintes. Assez rare dans

par Josias (d'après 4 *reg.* 23, 8 s.). « Vsque ad fundamentum » rappelle *psalm.* 136, 7 (destruction de Jérusalem) ; *Ier.* 50, 15 (destruction des fondations de Babylone) ; cf. aussi *Ezech.* 30, 4 ; *Ios.* 6, 5 ; *iud.* 7, 13.

1. *Nah.* 2, 6 ; 1 *Macc.* 5, 68 et 6, 7. *Sulp. Sev. chron.* 1, 25, 5 et 2, 8, 8, l'utilise aussi pour des destructions d'autels et de statues idolâtriques.

2. Réduction « en poussière » du veau d'or par Moïse en *deut.* 9, 21 (et *exod.* 32, 20) ; d'un « lucus » (VVLG. ; en fait un « pieu sacré ») par Josias, en 4 *reg.* 23, 6 (et aussi expression voisine *ib.* 23, 15). Annonce de telles destructions dans *leu.* 26, 30 : « destrua[m] excelsa uestra et simulacra confringam. » Pour le groupe « aras omnes atque simulacra », cp. — en notant aussi le pluriel — *Ezech.* 6, 4 : « demoliar aras... confringentur simulacra uestra » ; réalisation dans l'histoire d'Israël : cp. en particulier le récit des destructions de Josias dans la relation de Sulpice, *chron.* 1, 52. A « Mars Cososus » (sans doute un dieu de source guérisseur : cf. A. CHASTAGNOL, *art. cil. (sup.)*, p. 778, n. 1), p. 47 s.) est dédiée la seule inscription retrouvée à Levroux (*CIL*, t. 13, 1353) : « Flauia Cuba / Firmani filia / Cososo deo Marti suo / hoc signum donauit / Augusto. » Mais il faut lire « suo... dicauit Augusto » : cf. A. CHASTAGNOL, *ib.* Cela pourrait expliquer aussi la couleur plus particulièrement militaire de ce récit de duel entre le « miles Christi » et le dieu de la guerre.

l'Écriture pour désigner la volonté divine, le terme de *nutus* est encore chargé, dans l'usage du temps, d'une couleur proprement romaine ; l'expression *Dei nutu* demeure un cliché de la langue courante, indépendamment des convictions de celui qui la prononce. C'est pourquoi elle peut jouer ici un rôle de transition entre une mise en scène biblique et des allusions plus classiques¹. Car l'association de la stupeur et de la panique, sous la forme de cette alliance de participes adjectifs aux préverbes expressifs, paraît un souvenir de la seconde *Catilinaire*. Cicéron y qualifiait ainsi l'effet produit par ses mesures sur les conspirateurs. Et les autres emplois d'*obstupefacio* dans la tradition littéraire romaine montrent qu'il avait toujours été approprié à la peinture d'un effroi collectif, le plus souvent devant un phénomène insolite et de caractère plus ou moins transcendant ; en particulier devant une défaite écrasante, qui apparaissait comme l'effet d'une volonté divine inéluctable². C'est pourquoi l'image militaire de *repugnare* est particulièrement bien venue. Elle donne une note épique à l'événement en le présentant comme une nouvelle victoire spirituelle de Martin. Elle replace ainsi tout l'épisode sous le signe de la « militia » ascétique, conçue par cet ancien soldat comme une lutte concrète et sans merci contre les restes matériels des cultes païens : comme une nouvelle forme de guerre contre les nouveaux Allophyles opposés à l'extension du nouvel Israël.

1. On la trouve chez Sulpice dans des contextes d'histoire contemporaine : *chron.* 2, 42, 3 ; *dial.* 1, 3, 1. Elle n'est pas absente d'Ammien Marcellin. Cf. aussi *Vita* 9, 7 et 20, 3 : « diuino nutu », et comm. et notes *ad loc.*

2. *Cic. Catil.* 2, 7, 14 : « non obstupefactus ac perterritus mea diligentia... » Pour la peinture d'une armée (justement gauloise !) paralysée de stupeur, cf. *Liv.* 5, 39, 1, et *Tac. Agr.* 18, 5 (encore des Celtes !).

La conclusion est un exercice de variation sur le thème conventionnel de la conversion d'une foule, que les Apocryphes et les « Passions littéraires » avaient rendu familier aux lecteurs contemporains. Sulpice y cherche à la fois des rappels dans le vocabulaire qui produisent un effet de répétition, et un traitement distinct qui satisfasse le souci oratoire d'éviter le « fastidium legentis¹ ». C'est donc sur la profession de foi, et non plus sur les gestes et les faits qui suivent cette conversion intérieure, qu'il concentre son attention. La proclamation publique du vrai Dieu est un thème judéo-chrétien fort ancien ; c'est au même verbe *clamare* que recourt la *Vulgate* pour montrer les démons ou les petits enfants en train de proclamer la divinité du Christ². Le redoublement par le verbe *confiteri*, outre qu'il donne au rythme de la phrase une allure liturgique et quasi hymnique, juxtapose à cette tradition judéo-chrétienne l'idée du témoignage public qui est l'acte fondamental et le sens premier du martyr. Les païens de Leprosum entrent ainsi à la fois dans le nouvel Israël et dans la phalange des « confesseurs » du vrai Dieu. C'est en effet sur un thème de l'Ancien Testament, repris dans l'argumentation des apologistes chrétiens, que se

1. La croyance « au Seigneur Jésus » reprend la dernière phase du « défi du pin » en 13, 9 ; mais le retour au thème de Martin évêque souligne le caractère finalement pastoral du dessein de Martin : il établit ainsi un lien entre cette série de scènes et les chapitres précédents consacrés à « l'évêque de Tours ». Nous sommes d'ailleurs à Leprosum peut-être aux confins de son diocèse, et l'épisode rentrerait ainsi dans l'accomplissement de sa tâche pastorale entendue au sens canoniquement le plus strict.

2. Le mouvement est très parallèle à la fin du sacrifice du Carmel dans le cycle d'Élie, où la foule, convaincue par le succès du sacrifice du prophète, abandonne Baal en s'écriant : « C'est Yahvé qui est Dieu. » Cf. 3 *reg.* 18, 39. « Clamare » exprime la proclamation de la divinité de Jésus dans *Luc.* 4, 41 et *Math.* 21, 15. — La leçon « dominum Martini », fortement appuyée par la trad. ms., est possible, mais semble une erreur issue d'une répétition de « dominum » à la ligne précédente.

termine cette profession de foi. L'inutilité de servir les idoles est un thème ancien des livres sapientiaux : comme au temps des prophètes, la destruction de leurs effigies et de leurs lieux de culte en donne la preuve par les faits¹.

Plus ramassée que le « défi du pin », la scène de Levroux n'est pas moins riche d'enseignements sur la spiritualité missionnaire de Martin, ni moins originale dans ses péripéties, en dépit d'un parallélisme volontairement souligné au début et à la fin de l'épisode. Si tentantes que soient les conclusions auxquelles on serait d'abord porté par la lecture de la destruction du temple d'Artémis dans l'Apocryphe des *Actes de Jean*, l'analyse de la scène de Levroux laisse percevoir des différences qui ne concernent pas simplement des détails, mais qui affectent l'esprit même des deux épisodes. La prière de Jean fait instantanément crouler l'autel, les statues et l'édifice même. Au contraire, Martin doit s'aider, et non sans peine, pour que le Ciel l'aide. Il doit se retirer d'abord devant les menaces, il doit prier trois jours avant que ne surviennent les deux « anges », il doit ensuite reprendre son « ouvrage » et détruire de sa main les autels, les idoles et le temple. Alors seulement, l'assistance s'incline devant la puissance supérieure du Dieu de Martin. Ainsi, la proclamation du salut ne va point sans les difficultés et les incertitudes

1. Références *sup.*, p. 787, n. 2. Impuissance des idoles : cf. *Is.* 44, 20 ; 46, 2 : les idoles de Bel et Nébo, « incapables de sauver ceux qui les portent, s'en allant elles-mêmes en captivité » ; 46, 7 : « On a beau l'invoquer, il ne répond pas, de la détresse il ne sauve pas. » Mais aussi 1 *Cor.* 8, 4 : « Nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde, et qu'il n'est de Dieu que le Dieu unique. » Les textes, parallèles au nôtre, de GREG. TVR. *Franc.* 2, 29 et 31, suggèrent avec vraisemblance que Sulpice a prêté ici aux païens eux-mêmes un thème exprimé en fait dans la prédication de Martin. Ce thème était traditionnel dans l'argumentation anti-païenne de l'apologétique latine, cf. LACT. *inst.* 2, 4, 6 : « quae uanitas ab iis (= rebus mortalibus pro diis cultis) sperare tutelam, quae tueri semet ipsa non possunt ? » Cf. aussi *ecclii.* 30, 19 et *sap.* 14, 11 et 14, 29.

d'une action proprement humaine. Les œuvres résolues de l'ancien soldat doivent accompagner la foi et la prière de l'ascète et du successeur des prophètes. La grâce ne vient achever et faire fructifier que ce que la liberté a commencé et continué de semer dans la contradiction. Comme il y a plus de vérité humaine et spirituelle, dans la peinture de ces vicissitudes, que dans le merveilleux facile et sans problèmes de l'auteur des *Actes de Jean* !

L'authenticité d'une grande part de ce récit, si précisément localisé au sud-est de la région tourangelle, n'en apparaît que plus vraisemblable. Même l'apparition de la « milice céleste », à laquelle achoppe d'abord une tentative de restitution historique des faits, pourrait être moins gratuite qu'une première lecture ne le ferait croire. Les envoyés célestes n'étaient pas moins familiers à une vision néoplatonicienne du monde qu'à la foi chrétienne en une intervention constante de Dieu au secours de ses saints. Que de telles convictions se soient exprimées à travers l'image des anges, que les artistes proposaient à la mémoire visuelle, et, à travers celle-ci, à l'imagination des contemporains, il n'y a là qu'un processus psychologique d'une haute vraisemblance. C'est dans ces conditions qu'il conviendrait de se représenter l'impression produite sur Martin, après sa longue retraite consacrée à une prière instante, par l'arrivée soudaine d'un détachement armé dont l'apparence était celle de la garde d'honneur du Christ sur les fresques et les mosaïques contemporaines. Quand bien même son imagination ne l'eût pas aussitôt induit à ce rapprochement, comment n'eût-il pas vu un signe providentiel dans l'apparition soudaine de cette escorte ? Ce retour en forces des ennemis de leurs dieux ne dut pas faire une impression moins profonde sur les païens de Levroux. Ensuite, la surenchère des moines et des lettrés chrétiens, dont le rédacteur de la *Vita* ne fut que le dernier, acheva de grandir l'épisode aux dimensions des plus éclatantes interventions angéliques rapportées par les

deux Testaments. Ce n'est pas, au demeurant, la dernière intervention des anges dans le dossier martinien de Sulpice, mais un exemple relativement modeste des « sacre conversazioni » de Martin avec des personnages célestes.

Aussi, l'art de Sulpice dans cette scène ne consiste pas seulement dans la stylisation tour à tour biblique et classique de son expression. Il est dans cette transparence indéfinie à l'avant et à l'arrière de la réalité vécue par Martin. Pour la seule réussite littéraire de son récit, l'historien minutieux qu'est Sulpice Sévère ne peut renoncer à laisser transparaître la suite des événements dans leur consistance objective de choses vues. Mais leur signification spirituelle n'importe pas moins au panégyriste de Martin, et c'est à travers la trame d'une interprétation déjà légendaire que nous sommes invités à entrevoir comment les choses se sont passées. Sulpice ne se résigne point à ce parti comme à une cote mal taillée entre deux visions inconciliables de l'événement. Il se propose, délibérément et comme un idéal, que son récit retrace simultanément les faits dans une partie de leur matérialité et dans la totalité de leur signification spirituelle. Il nous les fait revivre à travers les catégories bibliques qui étaient celles du héros et de ses compagnons. Si ce n'est point toujours pour nous la plus facile, était-ce, pour les lecteurs contemporains, la plus mauvaise manière de leur en faire comprendre le sens ?

4. Les assassins déjoués

15. Le dernier exploit de Martin dans sa lutte contre le paganisme a été considéré comme une de ces « anecdotes merveilleuses » et « passe-partout auxquelles le vulgaire adapte un héros en vogue », comme s'il s'agissait d'une

production purement fictive de la fantaisie populaire¹. Par rapport à ce que l'on pourrait appeler la théorie livresque de Babut, une telle interprétation avait déjà le mérite de montrer entre les faits et le présent récit l'intervention, non moins vraisemblable, de la tradition orale. Mais on s'étonne que l'exégèse de cette dernière anecdote soit restée si vague sous la plume de celui qui, en tant d'autres cas, a manifesté un souci minutieux de défendre l'authenticité des données fondamentales de la tradition martinienne. Si l'on rapproche de cet épisode l'attitude menaçante des païens de Levroux, ou le massacre des missionnaires de l'Anaunia en 397, on conviendra qu'il y a de fortes chances pour que l'idée de se défaire de ce sacrilège acharné ait pu venir en tête à bien des dévots païens. Il convient donc de traiter moins cavalièrement cet épisode. Ce n'est pas en nier certains aspects de merveilleux populaire que d'y chercher aussi, en deux directions opposées, des données authentiques et les démarches d'une stylisation plus proprement littéraire.

15, 1. La scène se passe en pays éduen : est-ce une raison suffisante pour la placer au sanctuaire de Bibracte en l'année 377²? La densité des sanctuaires gaulois des arbres, des sources et des hauts-lieux dans cette région de la Gaule, aussi bien que la multiplicité des traditions martinienues locales à travers toute la Bourgogne, ne facilite guère une tentative de localisation. Si la candidature d'Autun et celle du Mont-Beuvray ont pour elles l'importance religieuse de chacun de ces centres, mais aussi de traditions déterminées du folklore martinien, bien d'autres hypothèses seraient recevables, et l'on doit

1. Selon C. Jullian lui-même, dans *REA*, t. 24, 1922, p. 46, qui partage ainsi à l'égard de ce chapitre les vues hypercritiques de Babut.

2. Comme le voulait A. LECOY DE LA MARCHE, *Saint Martin*, 2^e éd., Tours, 1890, p. 289 s.

se résigner à un « non liquet¹ ». Faute de pouvoir se fonder légitimement sur des données d'histoire générale assez vagues, ou sur des trouvailles monétaires doublement aléatoires², une datation précise paraît également imprudente.

Mais l'ordre de la série des toponymes dans laquelle prend place ici la mention des Éduens permet de conjecturer une certaine chronologie des faits. On observe en effet qu'entre Tours et Marmoutier d'une part, aux ch. 9 et 10, et d'autre part Trèves au ch. 16, Levroux au ch. 14 et le pays éduen en ce ch. 15 sont des lieux de plus en plus éloignés du siège épiscopal de Tours. Tout se passe donc comme si la mission de Martin en pays éduen, dont notre épisode porte témoignage, s'était placée après les tournées missionnaires de Martin dans son diocèse, et avant ses voyages à la cour de Trèves au moment de l'affaire priscillianiste. S'il est vraisemblable que Martin a commencé par lutter contre le paganisme dans son propre diocèse, avant que ses succès l'aient fait appeler par d'autres confrères, il convient donc de placer cette première offensive à partir du moment où la politique religieuse

1. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 6, p. 418, souligne justement la multiplicité des lieux de culte dans la Bourgogne romaine. Pour le pullulement du folklore martinien au Moyen Age, et encore aujourd'hui, dans les traditions orales de cette province, cf. J. G. BULLIOT et F. THIOLLIER, *La mission et le culte de saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen, Étude sur le paganisme rural*, Autun Paris, 1892. Plutôt que pour le Mont-Beuvray (p. 365 s.) où la légende martinienne est très fournie (p. 381 s.), ces auteurs pencheraient vers une localisation de notre scène à Autun (p. 229), où l'église Saint-Martin paraît bien la transformation « in situ » d'un ancien temple païen. Sur cette localisation traditionnelle depuis le Moyen Age, cf. aussi É. MÂLE, *La fin du paganisme...*, p. 35.

2. Ce sont les arguments de Lecoy (*loc. cit.*). Les monnaies ne peuvent donner qu'un « terminus post quem » lié au hasard des trouvailles, et l'usage de leur critère suppose que l'on se fait au préalable une idée soit du lieu de la trouvaille comme lieu de passage de Martin, soit de la date approximative à laquelle il serait passé.

des empereurs a couvert et favorisé ce qu'il faut bien appeler de telles exactions, soit vers les années 379 ou, mieux, 381¹. Le premier voyage de Martin à Trèves ayant lieu en 385 ou au début de 386, c'est donc dans la première moitié de la décade 380-390 que l'on pourrait placer au plus tôt une mission en pays éduen. Mais rien ne s'oppose à ce que notre scène s'y place encore un peu plus tard, en particulier au cours de ce voyage en pays rhodanien qui devait conduire Martin jusqu'à Vienne².

Le mot *pagus* ne saurait être interprété comme désignant ici une circonscription territoriale assez large, englobant tout le « pays » éduen. Un texte précis de César montre qu'il s'agit d'une unité territoriale plus petite que la cité³. A la différence du seul autre emploi du mot dans l'œuvre de Sulpice, l'absence de « *quidam* »

1. Sur ce changement de la politique de tolérance constantinienne, cf. références *sup.*, p. 739 et n. 1. L'usage de ce « terminus » trouverait un appui dans notre identification des deux « anges » de Levroux avec un détachement officiel de « protectores », dont l'intervention n'est plausible qu'après ce changement.

2. Le texte qui nous l'atteste est celui de PAUL. NOL. *epist.* 18, 9, où Paulin rappelle à Victrice qu'il l'a rencontré jadis à Vienne auprès de Martin : « *Meminisse enim credo dignaris quia sanctitatem tuam olim Viennae apud beatum patrem nostrum Martinum uiderim, cui te Dominus in aetate in pari parem fecit.* » Julian (*REA*, t. 24, 1922, p. 232, n. 6, et surtout *ib.*, t. 25, 1923, p. 52, 1) a ingénieusement mis en relation ce séjour avec l'inscription de Foedula (citée partiellement dans notre *Introduction*, t. 1, p. 47, n. 1), qui mentionne à la fois comme des « *proceres* » vénérés, Martin, Gervais et Protas. Il a donc émis l'hypothèse que Martin serait peut-être venu à Vienne pour y accueillir en 386 des reliques de Gervais et Protas, dont Ambroise venait de découvrir les tombes à Milan cette même année. Cet échafaudage de conjectures est malheureusement le seul qui permette de proposer une date pour ce voyage.

3. Bulliot et Thiollier pensaient (*op. cit.*, p. 23) pouvoir traduire par « le pays éduen tout entier » ; mais cela s'oppose au sens précis du mot, que cerne bien la différence établie par CAES. *Gall.* 6, 11, 2 : « *In Gallia non solum in omnibus ciuitatibus atque in omnibus pagis partibusque...* »

pourrait indiquer dans notre texte que Sulpice lui-même ignorait déjà la localisation précise de cet épisode, en dehors du fait qu'il se rattachait à un voyage missionnaire de Martin chez les Éduens¹. Pour introduire plus solennellement cette scène, et garantir à son récit l'objectivité d'une relation fidèle, Sulpice use d'une formule clichée qui reparait à cinq autres reprises dans ses œuvres martiniennes ; parfois même sous des formes plus développées, où une protestation personnelle d'authenticité est plus clairement exprimée². Mais dans notre récit, il ne fait pas de doute que la périphrase vise à suggérer la même idée : la désignation des faits par un passif sans complément exprime bien cette intention de laisser parler les faits en se dégageant pour ainsi dire de la personnalité des acteurs en scène.

Sulpice passe très rapidement sur les circonstances de l'attentat. Comme au début de l'épisode de Levroux, il s'agit d'une réaction provoquée par les violences du missionnaire contre un sanctuaire. Sulpice recourt à la formule *templum euertere*, dont il use aussi dans sa *Chronique* pour la destruction du temple de Jérusalem par Antiochus et par Titus³. Cette expression donne son unité obsédante à l'activité missionnaire de Martin : elle

1. Cp. en effet ici : « *in pago Aeduorum* » avec *dial.* 3, 7, 1 : « *Pagum quendam in Senonico* », où l'indéfini laisse au contraire supposer chez l'auteur la connaissance précise de la localité.

2. Cp. ici : « *quid gestum sit referam* » avec 22, 6 : « *referre quod gestum est* » ; 24, 8 : « *hoc itaque gestum ut supra rettuli* » ; *epist.* 1, 9 : « *rem ... ut gesta est referam* » ; *dial.* 2, 4, 3 : « *qualiter gestum sit explicabo* » ; *ib.* 3, 14, 7 : « *nescio an ita ut gestum est a nobis possit exponi* ». Les formules fréquentes de datation de la *Chronique* par « *id gestum* » ou « *haec gesta* » et une indication de date (p. ex. : 1, 3, 5 et 2, 14, 4) mettent en lumière la volonté d'objectivité impliquée par cette formule.

3. *Chron.* 1, 22, 2 et 2, 30, 6 et 7. « *Euertere* », que reprendra une dernière fois le paronyme « *subuerteret* » en fin de chapitre, apparaît ainsi comme un refrain obsédant de ces scènes.

en reçoit à nos yeux une étrange couleur de guerre sacrée, plus conforme à l'idéal religieux des anciens Hébreux qu'à celui de l'Israël nouveau. Comme s'il faisait une sorte de synthèse des épisodes précédents en enchérissant sur leurs récits, Martin doit ici faire face à une agression plus violente encore de la part de la foule, mais aussi d'un individu particulier. L'image de l'assaut guerrier contenue dans *irruere* — le mot même dont Sulpice avait désigné au ch. 4 l'assaut des barbares en Gaule, en 361 — ravive les images de combat, toujours sous-jacentes à ces épisodes de violences alternées¹. Les Bituriges avaient éconduit Martin en le malmenant ; les Éduens se lancent sur lui dans un assaut furieux. Autre peuple, autre tempérament ? Ou simple exigence de progression dramatique et de variation ? Il y a certainement plus de rudesse sur les hautes terres du Morvan que dans le bas pays du Berry. Les traits de la géographie physique et humaine sont ici d'accord avec la différence des attitudes : simple coïncidence ?

Malgré la reprise clichée d'*audacior ceteris*, qui rappelle précisément le païen du « défi du pin », le récit diverge aussitôt. Jullian a justement observé que les indigènes portaient usuellement l'épée au côté en pays éduen, et renvoyé à deux stèles gallo-romaines trouvées en Bourgogne, où le défunt est représenté dans cette tenue². Ces deux effigies nous laissent une idée exacte de notre « sicaire ». Elles montrent combien il est vraisemblable que cet Éduen au sang chaud ait dégainé une arme qu'il

1. L'assaut transposerait-il aussi, à la faveur d'un épisode authentique, celui de la « multitudo daemonum » contre Antoine retiré dans un tombeau païen ? Cf. *Vita Antonii* 8.

2. Dans *REA*, t. 24, 1922, p. 46, n. 3 : stèles funéraire trouvées respectivement à Autun et près de Beaune ; photographies dans le recueil d'Espérandieu, t. 3, n° 1893 et 2063. Dans cette dernière, on voit bien le baudrier, et la main gauche machinalement posée sur la garde de l'épée.

portait constamment sur lui pour assurer sa sécurité. Martin est, lui aussi, en manteau de voyage, tel sans doute que les fonctionnaires du fisc le rencontrèrent un jour au cours d'une de ses tournées pastorales : « dans un vêtement hirsute, enveloppé de son manteau noir qui pendait »¹. Après avoir été le manteau des esclaves et des philosophes, le *pallium* était devenu au IV^e siècle le vêtement distinctif des ascètes, à un moment où laïcs et prêtres avaient pris la « paenula ». Martin l'avait adopté à l'imitation des moines d'Orient, chez lesquels les récits de Postumianus nous le montrent en usage, dans le premier livre des *Dialogues*. Le *pallium* demeurerait ainsi le symbole d'un style de vie ascétique et exigeant, héritier de la pauvreté et de l'austérité des philosophes, comme au temps où Tertullien l'avait adopté en signe d'anticonformisme².

A cette violence ouverte, Martin répond par un geste de soumission et d'offrande de sa vie. Il faut en distinguer l'inspiration et l'expression. L'intention de Martin est claire. Elle est d'offrir sa vie en gage de la Parole qu'il

1. *Dial.* 2, 3, 2 : « Martinum in ueste hispida nigro et pendulo pallio circumtectum » ; la « uestis hispida » était sans doute faite en « camelorum saetis » à la mode à Marmoutier (*Vita* 10, 8), à moins qu'il ne se soit agi d'une simple peau de chèvre : est-ce cette odeur inconnue du chameau qui a fait faire un écart aux « iumenta paefacta » des agents du fisc ? ou la silhouette étrange de ce voyageur qui, de surcroît, avait remplacé le « cucullus » gaulois (traditionnel comme manteau de voyage : P. M. DUVAL, *La vie quotidienne en Gaule*, Paris, 1952, p. 101) par un *pallium* ?

2. Histoire antique du « pallium » dans *DSpi*, t. 4, 1, 1958, p. 293 s. Description dans le ch. 5 du *De pallio* de Tertullien. Pour le rigoriste Carthaginois, prendre le pallium est la seule manière de « christianum uestire » (*pall.* 6, 2). Mais au temps de Sulpice, le pallium est l'habit monastique : cf. le jeune moine égyptien, qui enveloppe dans son pallium un aspic redoutable, dans *dial.* 1, 10, 3. Au siècle suivant, Pomère dénoncera les pseudo-moines comme « religionis imaginariae nomine palliati » (*uit. cont.* 2, 4, 2), et dans les canons du Concile d'Orléans de 511 il faut traduire « accipere pallium » par : prendre l'habit.

annonce, et d'accueillir l'occasion du martyr qui lui est offerte. Il accomplit donc le geste courageux du martyr Achillée sur la plus ancienne représentation sculptée d'un martyr que nous ayons conservée : il tend le cou à son exécuteur, comme le martyr au bourreau qui va procéder à l'« animaduersio gladio ». Ce mode d'exécution des martyrs chrétiens avait été, en effet, le plus répandu pour les hommes libres, et plus particulièrement pour les clercs et les évêques. Il ne serait pas impossible que Martin ait pensé à imiter, en l'occurrence, la décapitation de Cyprien, dont Sulpice atteste justement la vénération chez les Gallo-romains de son temps¹. Le maître de Martin, Hilaire, dans son commentaire *Sur Matthieu*, cite le traité de Cyprien de Carthage sur la prière, et il insiste d'autre part dans cette œuvre sur la nécessité, pour le chrétien, de se tenir prêt à subir le martyre². C'est auprès de lui qu'avant et après l'exil Martin a sans doute puisé une part de l'inspiration qui a fait au martyr une place importante dans sa spiritualité de témoignage et d'affrontement. Le geste d'acceptation spontanée de la mort qu'il accomplit devant cet Éduen part de la même attitude courageuse, mais aussi du même désir du martyr, qui l'ont inspiré devant Julien et les ariens d'Illyrie. Comment n'aurait-il pas pensé ici, comme il le fera plus tard dans la Beauce, en des circonstances qui prêteront moins à un tel rapproche-

1. Postumianus fait escale en Afrique et visite son tombeau : *dial.* 1, 3, 2 ; et Sulpice avoue clairement son intention de faire de Martin un saint assez célèbre pour concurrencer la réputation de Cyprien : *ib.* 3, 17, 5.

2. HIL. *in Matth.* 5, 1 ; citation des traités de Tertullien et Cyprien sur la prière : « De orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus uir sanctae memoriae liberauit. Quamquam et Tertullianus hinc uolumen aptissimum scripserit ; sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem. » Pour son insistance sur la spiritualité du martyr, cf. *ib.* 1, 6 ; 4, 9 ; 14, 16 ; 18, 13, etc. ; mais surtout fin de 10, 15.

ment, à ces « martyrs consacrés en rase campagne », — tel Cyprien aux portes de sa ville épiscopale¹ — ?

Pourtant, dans le geste de tendre la tête nue au coup, il y a une attitude de défi plus conforme à la fierté de l'héroïsme antique qu'à l'humble résignation d'un martyr, imitant par une « patience » sans forfanterie la Passion de son Maître. Qu'on relise le récit de la décollation de Cyprien ; on n'y trouvera aucun trait comparable. Au contraire, ce geste de défi est de tradition chez de grands Romains condamnés à mort. Il y a, jusque dans l'expression, une parenté entre notre texte et deux récits historiques que Sulpice ne pouvait ignorer : l'exécution de Cicéron dans Tite-Live, et celle de Sempronius Gracchus dans les *Annales* de Tacite². Sulpice est-il responsable de cette dramatisation de l'événement en une scène à l'antique ? Ou le soldat Martin a-t-il retrouvé ce geste de défi par un réflexe comparable à son attitude devant Julien ? Cette interprétation trouverait un appui dans la spiritualité du martyr et ses sources immédiates chez Martin. Car l'évolution épique des récits de martyres vers l'outrance des « Passions littéraires », en prose comme en poésie, a mis pour ainsi dire à la mode, dans cette figure composite du martyr, une attitude de défi qui va en certains cas jusqu'à l'insolence³. Dans ce nouveau contexte, le geste héroïque de Martin paraît beaucoup moins déplacé que si on le compare à la mort de Cyprien ou à la Passion.

1. Sulp. *dial.* 2, 4, 9 : « in campo... ubi solerent martyres consecrari ». Sur l'attention accordée par Martin et Sulpice à la spiritualité du martyr, cf. quelques remarques dans notre article *Martin martyr*, dans *AB*, t. 81, 1963, p. 42 s.

2. Liv. 120, fgm. 50 Weissenborn : « praebenti... immotam ceruicem caput praecisum est » ; Tac. *ann.* 1, 53, 8 : « ceruicemque percussoribus obtulit » ; ici : « nudam ceruicem percussuro praebuit ». Et la femme innocente de Verceil, dans Hier. *epist.* 1, 3 : « Praesto iugulum... »

3. Défi des martyrs à leur juge ou à leur bourreau : voir en poésie le *Peristephanon*, *passim*, mais surtout pièces 3 (Eulalie) et 10 (l'Intaris-

15, 2. Le même climat héroïque, lié à l'iconographie stylisée du martyr par décapitation, continue de baigner la suite du récit. Le geste de l'arme levée en l'air avant d'asséner le coup est une attitude plastique familière à la poésie héroïque. Elle s'exprime ici en des termes probablement empruntés au combat du ceste entre Entelle et Darès dans le cinquième chant de l'*Énéide*. On sait que, dans Virgile, Darès esquive le coup, et qu'Entelle emporté par son élan choit ridiculement en avant¹. Est-il donc surprenant que l'Éduen furieux ait pu perdre l'équilibre dans un geste désordonné, au milieu d'une foule qui le gênait? et que la lourde épée gauloise en bronze l'ait alors entraîné en arrière, dans une chute symétrique de celle d'Entelle, mais non moins brutale? Alors, l'homme a pris peur et s'est cru renversé par une force surnaturelle. Où l'on retrouve dans toute sa propriété le thème folklorique du « coupable cloué au sol », sur lequel l'épisode de l'enterrement arrêté nous a déjà amenés à nous pencher². Mais on remarquera comment Sulpice prend soin de nous associer aux sentiments de l'Éduen renversé, et non point de célébrer comme un prodige contre les lois de la nature cette confusion inattendue de l'agresseur de Martin. Le mot *consternatus*, déjà rare au sens premier et concret dans la langue classique, hésite d'autant plus manifestement ici entre les valeurs concrète et abstraite que, dans les autres emplois que Sulpice fait de ce mot, il a un sens

sable Romanus d'Antioche); en prose, étude du thème dans H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, p. 265.

1. Cp. « cum dexteram altius extulisset » avec VERG. *Aen.* 10, 414 : « dextram /elatam in iugulum », mais surtout *ib.* 5, 443 s. : « Ostendit dextram insurgens Entellus et alte /extulit... /...grauiterque ad terram pondere uasto concidit. »

2. Cf. comm. de *Vita* 12, 3; et l'étude du thème du « coupable cloué au sol », dans l'article de A. J. FESTUGIÈRE, signalé *sup.*, p. 734, n. 2.

uniquement moral¹. Il importait à Sulpice de suggérer l'image biblique d'un agresseur de Dieu terrassé matériellement et moralement par la grâce, dans l'acte même de son sacrilège, comme Héliodore sur les marches du Temple, la cohorte et les gardes venus arrêter Jésus ou Saül sur le chemin de Damas². Ce n'est plus là une interprétation dont on puisse créditer notre Éduen, mais l'entourage de Martin, qui n'a pas manqué d'expliquer aussitôt ce dénouement insolite selon les catégories d'une typologie familière.

15, 3. Dans une formule dont la platitude est seulement excusée par le fait qu'il s'agit d'un véritable tic stylistique de Quintilien³, Sulpice associe à l'anecdote éduenne une autre d'histoire d'attentat manqué, notablement plus suspecte que la précédente. Ni indications de lieu, ni détails sur l'agresseur. Tout au plus la mention d'un « couteau » suggère-t-elle qu'il pourrait s'agir d'un « antistes » — ou un galle? ou un victime? — défendant son idole avec une arme sacrée, et tentant de lui immoler

1. *Chron.* 1, 26, 6 : Jephthé « consternatus » par la rencontre de sa fille ; et le grand prêtre Héli, « consternatus » à la nouvelle de la prise de l'arche par les Allophyles, *ib.* 1, 30, 6.

2. Héliodore, selon le récit de 2 *Macc.* 3, 27 : « subito concidit in terram » ; pour les gardes accompagnant Judas, en *Ioh.* 18, 6 : « abierunt retrorsum et ceciderunt in terram » ; Paul et ses compagnons sur le chemin de Damas, dans *act.* 26, 14 : « omnesque nos cum decidissemus in terram. » Ajouter *psalm.* 26, 2 : « inimici mei... infirmati sunt et ceciderunt. »

3. Le *TLL* relève 13 exemples de cette litote chez Quintilien, cf. en particulier ici : « Nec dissimile huic... » et *inst.* 7, 1, 28 : « non dissimile huic est illud praeceptum. » L'importance du manuel de Quintilien dans la culture des chrétiens de la génération de Sulpice ressort de l'inspiration qu'y puise Jérôme — en particulier pour tracer en 400 le programme de l'éducation de la fille de Laeta, dans son *epist.* 107 : cf. H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, p. 196 s., et les références regroupées p. 412, s. u. Quintilianus.

son agresseur¹. Mais cette disparition d'un objet, qui semble arraché par l'intervention d'une main invisible, est d'un romanesque trop naïf pour ne pas être d'origine populaire. Ainsi disparaissait, et dans les mêmes termes, la queue de l'âne à nouveau métamorphosé en Lucius ; ainsi disparaissent, dans des récits de martyres, le bandeau des yeux du condamné dans la *Passio Pauli*, et l'« orarium » qui s'envole au ciel dans une hymne de Prudence². Ce merveilleux simplet ne mérite guère que l'on s'y arrête. Mais les derniers rapprochements montrent comment il commençait alors de se transformer en merveilleux chrétien, à travers les relations romancées des supplices des martyrs. En l'occurrence, le contexte qui suit immédiatement cette anecdote-éclair nous livre peut-être la clé de cette légende martinienne. Sulpice va y montrer, en effet, le pouvoir de Martin sur les foules les plus hostiles, que sa persuasion parvenait littéralement à *désarmer*. Une interprétation littérale de cette métaphore, encouragée par les épisodes authentiques d'attentats manqués comme celui de notre Éduen, ne serait-elle pas à l'origine de ce conte du « couteau disparu » ?

15, 4. Car c'est par la vision irénique de la puissance de la seule Parole proclamée aux gentils que Sulpice a tenu à conclure la geste missionnaire de Martin. En contraste avec toutes les scènes précédentes, il n'est plus ici de violences

1. Cf. les hypothèses de C. Jullian dans la *REA*, t. 24, 1922, p. 46, n. 3 ; il semble en tout cas difficile de considérer ce « culter » comme une simple variation du « gladius » de l'anecdote précédente. Il pourrait s'agir du prêtre desservant qui habitait près du sanctuaire : cf. la maison d'un tel prêtre, près du double sanctuaire du Mont de Sène, dans la Côte d'Or, selon Bulliot et Thiollier, *op. cit.*, p. 154-163.

2. Cp. ici : « ferrum non comparuit » avec *APVL. mel.* 11, 13 (leçon du ms. F) : « comparuit cauda nusquam » ; *PASS. Paul.* 16 : « stola qua sibi ligauerat oculos non comparuit » ; *PRVD. perist.* 1, 90 : l'anneau d'Émétérius et l'« orarium » de Chéldonius « subuehantur usque in astra, nec uidentur amplius ».

que consenties par les païens eux-mêmes, convaincus de leur erreur. L'affrontement prend l'aspect d'une joute oratoire courtoise, et son expression même répond aux traditions de contestation orale de la rhétorique et du barreau¹. En cette Gaule où le charme divin de la parole avait donné naissance au mythe de l'Hercule Ogmios évoqué par Lucien, nul doute que le prestige oratoire d'un prédicateur, sur une foule assemblée pour un motif religieux, ait été un facteur particulièrement décisif de l'évangélisation. L'annonce de la Parole calmait les sentiments hostiles et préparait l'affinement des mœurs. Le verbe *mitigare*, que Sulpice emploie seulement ici dans toute son œuvre, est justement celui dont Cicéron avait usé, dans le *De legibus*, pour décrire l'action civilisatrice exercée par les religions à mystères sur une population encore agreste et barbare². Pour exprimer plus intérieurement que dans les épisodes précédents les effets de la conversion obtenue par cette prédication, Sulpice recourt à la grande image biblique, et surtout johannique, de la lumière de vérité. Elle exprime cette « illumination », qui était déjà de longue date l'un des noms du baptême³. Il raccourcit

1. Cp. « contra dicentibus » à *TAC. dial.* 25, 1 : « neque enim diu contra dicendum est Apro » ; *SVET. rhet.* 1 : « quo facilius... Curionis... contra diceret » ; etc. Le seul autre emploi chez Sulpice se trouve justement dans une controverse théologique entre Martin et Satan, *Vita* 22, 4 : « contra dicente diabolo ».

2. Cp. ici : « gentiles animos mitigabat », avec *CIC. leg.* 2, 14, 36 : « nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique uita exculti ad humanitatem et mitigati sumus. » Ce n'est pas seulement le changement des sentiments qui est ici visé, mais la fonction civilisatrice de cette prédication chrétienne ; les deux allant d'ailleurs de pair dans la pensée de Sulpice.

3. Définition de la traduction latine des *Didascaliae apostolorum*, sensiblement contemporaine de notre texte (cf. J. QUASTEN, *Inlition aux Pères...*, trad. fr., t. 2, Paris, 1957, p. 179), 62, 29 : « illuminationem quod dicit Graecus photisma ». Mais « luce eis ueritatis ostensa » fait penser au fameux verset d'*Isaïe* (9, 2) cité par *Malth.* 4, 16 : « populus qui sedebat in tenebris uidit lucem magnam, sedentibus

sans doute, pour les besoins d'une scène exemplaire, le processus par lequel les populations converties furent amenées à détruire elles-mêmes les vestiges de leurs anciennes croyances. Mais un passage des *Dialogues*, le seul précisément où Sulpice ait employé à nouveau le verbe *subuertere*, suggère que cet acte n'est point ici l'effet littéraire d'une fiction complaisante. Car le prêtre Marcel d'Amboise a songé à faire démolir par la population chrétienne du lieu un monument religieux païen, et n'a reculé que devant la masse énorme de l'édifice¹.

La peinture de la lutte de Martin contre le paganisme des campagnes se termine sur cette évocation apaisée, et comme telle plus évangélique. Les derniers épisodes avaient déjà mis l'accent sur la « non-violence » de Martin, face à des agresseurs qui en voulaient à sa vie. Ils mettaient en lumière, dans la spiritualité de l'apôtre des campagnes, une résignation active et un désir du martyr dont il avait jadis fait preuve en des circonstances aussi critiques. Ce faisant, Sulpice Sévère a cherché à atténuer le malaise que peut produire sur le lecteur cette suite de scènes hautes en couleur, mais parfois trop rehaussées d'une violence mieux accordée à l'épopée antique et à l'Ancien Testament. On ne saurait, sans doute, nier l'efficacité de cette évangélisation téméraire par le vandalisme, qui suscite aujourd'hui, chez le lecteur le plus rempli de sympathie, un scandale analogue à celui que Libanios avait exprimé dans l'ironie d'une invective, face aux émules orientaux de Martin. Sans doute l'âme encore simple des paysans gallo-romains devait-elle être d'abord ébranlée par des manifestations de puissance, pour être convaincue de l'inanité et de l'impuissance de ses dieux. Il y avait là, en raccourci, comme une préparation évangélique d'ordre

in regione umbrae mortis lux orta est », et appliqué justement à la manifestation du Royaume par le début de la prédication de Jésus.

1. Texte cité *sup.*, p. 784, n. 1.

rustique, analogue à l'éducation d'Israël par un Dieu jaloux, violent et redoutable. Il était peut-être indispensable que l'évêque de Tours inscrivit ainsi de nouveaux *Actes* dans la pierre et le bois des sanctuaires incendiés ou démolis. Cette rudesse des méthodes inspirées par les solitaires des campagnes et du désert d'Égypte se trouvait assez justement adaptée aux conditions de l'évangélisation des campagnes gauloises. Ayant ainsi fait la preuve de la supériorité de son Dieu, dans des épreuves inspirées des prophètes juifs, Martin en retirait l'autorité nécessaire pour se faire entendre, et convaincre les esprits et les cœurs. Sur cette note d'une évangélisation où la Parole tient la place d'honneur qui lui revient de droit, Sulpice a tenu à conclure son évocation des missions de Martin. Elle complète heureusement la synthèse stylisée de ses longs voyages apostoliques, où les violences, et les défis, les coups d'éclat et les prodiges, tenaient jusque-là un peu indiscrètement la vedette.

Mais quel que soit le jugement que nous soyons amenés à porter aujourd'hui sur les méthodes du missionnaire, il nous est apparu qu'en dépit de leurs apparences souvent merveilleuses, ces scènes gardent un fond indéniable de vérité. Mieux, elles ne sont intelligibles que dans le décor matériel et spirituel des campagnes gauloises. Sans pouvoir débrouiller toujours l'écheveau où Sulpice a ingénieusement mêlé la vérité à la fiction, nous pressentons l'authenticité des faits sous les transpositions les plus hardies, et parfois les plus inattendues. Le souci d'une vraisemblance qui reflète le vrai au cœur même de l'insolite, et sous les enjolivements superposés de la crédulité populaire, de l'affabulation monastique, de l'allusion lettrée, y tempère les artifices compliqués de celui qui voulut être à la fois l'historien des missions de Martin et le héraut de sa légende naissante.

VI. « GRATIA CVRATIONVM » :
 LA LUTTE SALUTAIRE CONTRE LES MALADIES
 ET LA POSSESSION

(ch. 16 à 19)

16. Alors que les *Dialogues* présenteront en désordre les manifestations les plus diverses de la thaumaturgie martinienne, la *Vita* regroupe en quatre chapitres (16 à 19 inclus) les cinq guérisons et les trois exorcismes qui illustrent le bienfaisant ministère de Martin auprès des malades et des possédés. C'est ici comme un second degré de sa lutte spirituelle contre les divers visages du mal. Le climat du récit y est fort différent de ce qu'il était dans la geste missionnaire. Plus d'affrontements violents et spectaculaires entre un prophète et une foule, mais une suite de rencontres personnelles, d'homme à homme, avec ceux qui souffrent dans leur chair ou leur esprit, tourmentés par leur propre mal ou, pis encore, par celui de leurs proches. Plus de gestes justiciers ni d'exercice ambigu de la puissance et de la terreur ; mais une compassion qui se laisse acculer au miracle, avec humilité et comme à regret. Plus d'ennemis à désarmer ou à convaincre, mais des amis dans la peine, qui sollicitent avec foi la pitié de l'homme de Dieu. La geste missionnaire des campagnes, pour toutes sortes de raisons auxquelles on a vu que l'art de Sulpice n'était point étranger, a souvent l'âpre grandeur des cycles prophétiques de l'Ancien Testament. Martin y apparaît dans la majesté un peu lointaine d'un successeur de

Moïse et d'Élie, renversant les idoles et brûlant les faux dieux. Au contraire, le guérisseur et l'exorciste se penche avec une tendresse douloureuse sur les misères de chaque homme. Par sa discrétion, sa délicatesse, mais aussi son souci de susciter et récompenser la foi, il apparaît beaucoup plus proche du Christ des *Évangiles* que l'apôtre des campagnes gauloises.

On ne saurait, pour autant, opposer les deux groupes de chapitres comme un nouveau à un ancien « Testament » martinien. Il n'y a qu'une nette différence d'accent, mais non de nature, entre ces deux images d'un même univers spirituel. Aussi bien s'agit-il de deux modes d'expression d'une même puissance thaumaturgique. Si l'éclairage est distinct, c'est qu'autour de Martin les protagonistes, le décor, le style même des relations humaines ont changé, dans ce passage voulu du monde rustique à celui des cités et des grandes demeures privées. L'annonce de la Parole et les signes qui manifestent l'authenticité du messenger n'ont plus ici l'éclat des théophanies anciennes. La modestie d'un cadre qui va se rétrécissant encore, de la basilique de Trèves à la cellule de Martin, est propice à une sorte d'intimité confidentielle entre Martin et ses interlocuteurs, et, par voie de conséquence, entre Sulpice et ses lecteurs. Au lieu de l'ignorance et de l'hostilité des foules païennes, on trouve partout, sinon la foi profonde, du moins une confiance en la puissance de Martin qui en est comme la préparation humaine la plus directe ; partout aussi, la sympathie et le respect. En ces milieux urbains plus évolués, le christianisme est implanté de plus longue date. C'est, en particulier, le cas de la capitale impériale de Trèves, où se déroulent les quatre premiers épisodes de cette série. Aussi, l'action de Satan ne s'y exerce plus seulement par l'emprise collective du paganisme sur une société archaïque et fermée. Elle s'y fait plus individuelle. Elle y prend les formes diverses, mais personnelles, de ce que les contemporains et Martin lui-même considèrent

comme des faits de possession, traités et guéris comme tels. Tout se passe comme si, dans ces lieux où déjà la vraie foi est implantée, Satan changeait de tactique et compensait l'affaiblissement de son emprise sociale et diffuse par une recrudescence de son emprise individuelle et déclarée sur certains hommes. Païens ou chrétiens? Des trois récits d'exorcismes de notre série, le premier concerne l'esclave d'un haut personnage encore païen lorsque se produisent les faits. Mais pas plus de cet esclave que des deux autres possédés délivrés par Martin, Sulpice ne nous précise au départ les convictions.

Le problème est cependant susceptible d'une solution au moins formelle, si l'on prend soin de le poser en termes plus historiques. Car ces trois exorcismes ont lieu à Trèves, c'est-à-dire au plus tôt en 385, pendant ce premier séjour où la réputation et le crédit de Martin sont à leur apogée. Or, depuis cinq ans à ce moment, la citoyenneté romaine s'identifie, en vertu d'une loi de Théodose, avec la profession de la foi « transmise aux Romains par l'apôtre Pierre »¹. L'intolérance dont l'usurpateur Maxime fait alors preuve dans l'affaire Priscillien montre bien qu'il ne veut pas être en reste avec Théodose pour préserver jalousement la seule foi de Nicée. C'est donc, au moins en droit, dans un climat déjà prémédiéval de « chrétienté » qu'il convient de replacer et de chercher à interpréter ces phénomènes de possession. Le front de bataille spirituel s'y est déplacé notablement par rapport à la situation antérieure à 313. Dans les campagnes, la foi chrétienne et le paganisme s'affrontent encore de manière pour ainsi dire archaïque et préconstantinienne ; face à une société fermée, où les

1. Édit de Thessalonique du 27 Février 380 ; cf. *Cod. Theod.* 16, 1, 2 : « Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali uolumus religione uersari quam diuinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum... »

cultes naturalistes sont considérés comme une garantie fondamentale de tout l'ordre cosmique et humain, le christianisme apparaît d'avance comme une doctrine qui menace les fondements mêmes de cet ordre. D'où les épreuves de rupture qui caractérisent la geste missionnaire de Martin. Au contraire, les villes vivent déjà, plus ou moins, dans un climat où, surtout face aux menaces croissantes d'outre-Rhin, romanité et christianisme tendent à se confondre officiellement. La lutte spirituelle de Martin contre Satan s'y déroule donc toujours à l'intérieur d'une communauté chrétienne de droit, dans la mesure où tout citoyen y professe implicitement la foi catholique. C'est pourquoi les possédés sont solennellement exorcisés à l'église du lieu, à moins que la gravité de leur crise ne permette pas ce transfert¹.

Il est, à première vue, difficile de savoir si Sulpice faisait une distinction nette entre maladie et possession. C'est un fait qu'après avoir annoncé un développement sur les guérisons opérées par Martin, il relate une guérison et trois exorcismes, avant de revenir à quatre guérisons, dont trois de maladies proprement dites : lèpre, fièvre quarte, ophtalmie. Et si l'on observe que deux des possédés présentent des symptômes qui ressemblent à ceux d'une crise de rage, on sera porté à conclure à une indistinction pratique entre le cas des malades et celui des possédés. Mais un tel jugement s'en tiendrait aux apparences des symptômes, et à un diagnostic hâtif dans les deux derniers cas. Tout d'abord, les guérisons évoquées initialement par Sulpice ne sont illustrées, à regarder le texte de plus près, que par le seul exemple de la jeune paralysée de

1. Il est supposé dans le cas de l'esclave de Tétradius, que Martin cite solennellement à comparaitre devant lui (17, 1). Il est explicite pour le possédé « faux prophète », dont l'interrogatoire a lieu « in media ecclesia » (18, 2). Seul le récit central (17, 5 s.) fait exception ; mais on verra qu'il est aussi le plus « littéraire » de tous.

Trèves. Car Sulpice n'annonce explicitement que ce seul exemple. Il ne leur adjoint successivement les trois récits d'exorcismes, dans une sorte de parenthèse, que parce qu'ils ont été opérés à la même époque et dans la même ville, c'est-à-dire très probablement au cours du même séjour de Martin¹. Dans cette parenthèse de la composition, l'attitude de Martin n'est pas moins instructive. Il parle et on lui parle du « démon » qui a saisi sa victime ; il dialogue en deux cas avec le possédé, et lutte presque physiquement contre lui ; il procède à des rites d'exorcisme : imposition des mains, adjuration solennelle, interrogatoire dans une église. On ne lit rien de tel dans les récits de ses guérisons. Les gestes qui opèrent le miracle y sont différents selon les cas, mais sans rapport avec les rites d'exorcisme. Il y a parfois bénédiction d'une huile salutaire, ou du malade lui-même ; il y a toujours attouchement, direct ou indirect, du patient par Martin. Mutatis mutandis, on découvre ici la même différence que dans les récits évangéliques entre l'opération des exorcismes et celle des guérisons. Mais cette distinction observée, il reste à rendre compte du singulier gauchissement apporté à la composition de cette partie par la « parenthèse » des trois exorcismes. L'unité des épisodes de Trèves, dans la vie de Martin comme dans les traditions orales locales et dans la mémoire de Sulpice, n'en apporte pas une justification suffisante dans une œuvre aussi soigneusement construite. En définitive, les sept épisodes ont une indéniable unité de ton et d'intention. Tous sont des miracles personnels, opérés sur des êtres humains gravement affectés dans leur chair ou

1. On verra que le dernier ne se comprend vraiment que dans le cadre de la lutte menée à Trèves par Martin au cours de son premier séjour. Pour la cohérence chronologique et topographique des quatre récits, observer l'enchaînement des « attaches » de cet ensemble, 16, 2 : « Treueris » ; 17, 1 : « Eodem tempore » ; 17, 5 : « Per idem tempus in eodem oppido » ; 18, 1 : « Interea cum de motu... barbarorum subita ciuitatem fama turbasset. »

dans leur esprit. L'unité de ces scènes est celle du mal, physique ou mental, d'origine matérielle ou spirituelle. Toutes attestent des victoires de l'homme de Dieu sur ce mal, c'est-à-dire, de manière directe ou indirecte, sur Satan. Toutes montrent ainsi Martin en train de poursuivre, dans les villes de la Gaule, une part importante de la mission du Christ parmi les hommes.

1. Guérison de la jeune paralysée de Trèves

16, 1. Cette affinité des gestes salutaires de Martin avec ceux de tous les hommes de Dieu dans les deux Testaments se marque d'emblée dans les résonances bibliques de la phrase d'introduction. Le charisme des guérisons, dont Sulpice se propose de montrer la puissance chez Martin, est l'un des dons spirituels particuliers énumérés dans le chapitre célèbre de la *Première aux Corinthiens* sur les dons et leur usage¹. Ainsi, toute cette partie apparemment anecdotique concourt à la démonstration d'ensemble : les charismes caractérisés de Martin font bien de lui un digne successeur des apôtres. C'est par une sorte d'hypallage que la puissance qualifie ici cette grâce, pour en souligner l'efficacité quasi infaillible. Car l'épithète usuelle qui désigne l'excellence de la grâce, chez Paul, est son abondance, accordée par Dieu au thaumaturge, tandis que la puissance est propre à Dieu et aux hommes à qui il la

1. VVLG. 1 Cor. 12, 28 : « deinde uirtutes, exinde gratias curationum » ; reprise ib. 30 : « numquid omnes gratiam habent curationum ? » (dans ces deux versets, la VL donne « donationes sanitatum »). Le passage au singulier « gratia » durcit l'expression paulinienne en un don stable et indépendant des circonstances : le fait participe de la même tendance biographique à voir dans un caractère une sorte de donné intemporel et immuable ; conception plus antique que chrétienne.

délégué¹. Les apôtres ayant reçu leurs pouvoirs du Christ, il n'est pas étonnant que Sulpice évoque la venue des malades à Martin par cette « approche » qui dans l'Ancien Testament est celle des hommes vers Dieu — pour l'adorer et le servir —, mais aussi, dans le Nouveau, celle des malades ou de leurs parents, venant implorer la guérison². Un tel charisme avait été le fait de certains hommes de Dieu dès l'ancienne Loi. C'est ce que semble rappeler la périphrase « recouvrer la santé ». On ne la trouve en effet, dans la *Vulgate*, que pour la guérison du lépreux Naaman par Élisée, au dernier *Livre des Rois* — l'un des livres préférés de Sulpice dans l'Ancien Testament — ; l'expression s'y trouve même par deux fois³. Ainsi l'exemple de Trèves, dont Sulpice souligne l'évidence démonstrative par un verbe technique, chez lui d'usage fort rare⁴, s'inscrit-il dans une longue tradition qui, de l'alliance ancienne, par le Christ, se poursuit dans les actes des apôtres et de leurs successeurs.

1. « Abundans » est le qualificatif paulinien de la grâce, cf. *VVLG.* 2 *Cor.* 9, 8 : « Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in uobis » (même verbe dans la *VL*). La puissance divine se communique à ses élus, *act.* 7, 22 (sur Moïse) : « erat potens in uerbis et in operibus suis. »

2. « Accedere », attitude sacerdotale : *num.* 16, 10 ; *exod.* 19, 22 ; *Ezech.* 40, 46 ; les malades s'approchent du Christ : p. ex. *Matth.* 8, 5 (le centurion) ; 9, 18 (Jaire) ; 9, 20 (l'hémorroïsse) ; 17, 14 (le père du lunatique).

3. 4 *reg.* 5, 10 : « recipiet sanitatem caro tua » ; et 8, 14 : « Quid dixit tibi Elisaus ? recipies sanitatem. » On notera ici la discordance expressive des temps (« erat » — « accesserit » — « receperit ») qui souligne la réalité des faits et le caractère durable des guérisons. Sur le goût particulier de Sulpice pour les *Livres des Rois*, cf. notre *Typologie prophétique*, p. 92 s.

4. Sulpice n'emploie « liquere » qu'ici, et dans *chron.* 2, 19, 1 : « ut... liqueat euidentius ». Ce verbe ancien tend, dès l'époque classique, à être réservé à l'expression de l'évidence démonstrative dans les domaines techniques de la procédure et de la philosophie. Son emploi rattache bien ici cette nouvelle série de récits au dessein d'une démonstration apologétique par les « choses vues ».

16, 2. Jeté en tête comme une indication scénique, le nom de Trèves éclaire déjà les raisons pour lesquelles ce récit est à la fois le premier, le plus développé et, littérairement, le plus soigné de tous. Il est l'acte qui a établi partout l'autorité de Martin dans la capitale impériale des Gaules, à la cour comme à la ville. Accompli sur les instances de ses confrères présents à Trèves, il apporte, de surcroît, un argument de poids contre ceux qui déniaient à Martin une autorité véritable dans la hiérarchie épiscopale gauloise. Parmi toutes les guérisons de Martin, c'est celle de Trèves qui, pour toutes ces raisons, a été la plus épique ; elle demeure, comme telle, la plus solidement attestée par les laïcs et les clercs de la capitale.

Les voyages de Martin à Trèves sont directement liés à l'évocation de l'affaire priscillianiste devant le tribunal impérial. L'évêque de Tours fit au moins, dans la capitale, deux séjours probables : l'un avant la fin du procès, au début de 386 ou dès la fin de 385, l'autre au moment de son tragique dénouement à l'automne de 386. L'attente que suscite ici la venue de Martin, aussi bien que l'atmosphère de respect dont l'entourent ses confrères, invite à placer plutôt cette scène au cours de son premier séjour à la cour de Trèves, de même que l'épisode du banquet impérial au ch. 20¹. Ces circonstances historiques et géographiques d'ordre général ne sont point seules à nous garantir l'authenticité des épisodes de Trèves. Car nous savons, de l'aveu même de Sulpice, qu'il pouvait être renseigné, sur ce qui se passait dans cette ville, par une informatrice personnelle : sa belle-mère Bassula. Domiciliée à Trèves, elle a pu se documenter de première main sur les faits rapportés ici, sinon assister elle-même à certains d'entre eux. On est d'autant plus fondé à le

1. Sur les voyages de Martin à Trèves, cf. *Vérité et fiction*, p. 195, n. 16.

supposer qu'elle n'apparaît pas moins friande que son genre de tout ce qui peut concerner Martin¹.

Le diagnostic initial est d'une précision relative. Il ne saurait satisfaire un médecin ; nous n'avons là que les symptômes secondaires d'une affection grave non congénitale et dont la nature exacte est difficile à déterminer, surtout chez un être aussi jeune². Ainsi caractérisée, la maladie de cette jeune Trévire apparaît bien sans rapport avec le cas de la fille de Jaïre, et des autres jeunes filles dont le Nouveau Testament rapporte la guérison ; elle n'en a pas davantage avec celui de la jeune Chartraine guérie par Martin, auquel on a voulu l'assimiler, puisque celle-ci est une muette, et muette de naissance³. La suspen-

1. Sulpice adresse à Bassula, « parenti uenerabili », sa troisième lettre consécutive à la mort de Martin. Bien que « Treueris constituta » (*epist.* 3, 3), elle s'arrangeait pour se procurer copie de tout ce qu'écrivait Sulpice, et pour le publier largement. Elle lui a fait un devoir de raconter les derniers moments de Martin — qui seront justement l'objet de cette lettre (*ib.* 3, 4).

2. Il ne s'agit pas d'une affection congénitale, mais d'un mal devenu chronique qui tient la malade depuis assez longtemps : une poliomyélite contractée dans l'enfance, et parvenue à un degré de gravité critique ?

3. Sur ce point, le P. Delehaye paraît avoir entériné un peu hâtivement les conclusions de Babut : cf. *AB*, t. 38, 1920, p. 40. L'idée qu'il s'agit d'un seul et même miracle nous paraît contredite par nombre de différences que nous aurons l'occasion de souligner. Et considérer que le récit de *diat.* 3, 2, 3-8 serait le récit authentique, tandis que *Vita* 16 n'en serait que la transposition romancée, entraîne des difficultés considérables. Pourquoi celle que le P. Delehaye appelle la « version dénaturée » serait-elle la première en date ? L'inverse serait bien plus vraisemblable. Comment Sulpice aurait-il fait admettre de Bassula et de ses lecteurs tréviens une telle fiction ? Il paraît plus sage de conclure à deux miracles analogues, mais non identiques. L'analogie est d'ailleurs dans la mise en scène. Elle tient à ce que, dans les cités épiscopales, on amenait solennellement à Martin malades et possédés à l'église cathédrale ; mais cette analogie même est, on le verra, tout approximative. Aucun rapport, en tout cas, avec les guérisons de jeunes filles par Antoine : *Vita Antonii* 48 et 58 s. dans la trad. d'Évagre.

sion des fonctions vitales traduit ici ce que nous appelons un état comateux, particulièrement grave. Mais, dès ces détails pathologiques, se manifeste dans l'expression le souci d'idéalisation littéraire qui ne va plus quitter Sulpice. Car pour peindre cet état, il fait appel à des souvenirs de la poésie classique, en détournant en un sens physiologique des alliances de mots qu'il paraît emprunter respectivement à Lucrèce et aux *Odes* d'Horace¹. S'il risque un terme technique pour désigner la « demi-mort » qui frappe les membres de la paralysée, il est juste de remarquer que le goût de la poésie hellénistique pour la description précise des effets physiologiques des passions avait déjà fait pénétrer dans la langue d'Ovide le mot dont il se sert². Dans la minutie délicate de cette peinture d'une agonisante, qu'un fil ténu de respiration rattache encore à peine à la vie, on retrouve le goût particulier de Sulpice pour la description à la fois hardie et déliée des états instables qui séparent la vie de la mort. La jeune Trévire au bord du trépas sollicite autant sa curiosité et son adresse que l'avait fait, au bord de la vie que lui rendait Martin, le moine ressuscité de Ligugé³.

1. L'application de « dira » à une maladie est à la fois conforme à la tradition de la médecine et à celle de la poésie, mais plutôt à cette dernière (car Serenus Sammonicus, qui l'applique à « caligo », « languor », « pestis », écrit en vers) ; pour le gén. après « aegritudo », cp. ΠΑΡΥΡ. *Marini* 74 (v-vi^e s.) : « nequissima egritudine podagrae ». L'alliance « corporis officio » vient de *Lvcr.* 1, 336 et 362. Et « humanos usus » est un souvenir déformé d'*Hor. carm.* 3, 3, 50-51 : « (aurum) spernere fortior / quam cogere humanos in usus » (c'est l'ode fameuse « Iustum et tenacem propositi uirum »).

2. Sulpice emploie seulement ici « praemortua », dans toute son œuvre, et deux fois à quelques lignes d'intervalle. Cf. *Ov. am.* 3, 7, 65 : « iacuere uelut praemortua membra. » L'emploi est technique, comme le montre *PLIN. nat.* 7, 50, 168 : « membra torpent, praemortur uisus, auditus, incessus... »

3. Ce sont les deux seuls passages où Sulpice ait recouru au verbe « palpito » ; cp. ici : « tenui spiritu palpitabat » avec 7, 3 : « palpitare

16, 3. Au thème alexandrin, et quasi élégiaque, de la jeune malade, succède un thème dramatique : les instances du père auprès de Martin. L'attitude de la famille immobile au chevet de la jeune fille n'est pas sans évoquer, jusque dans son expression, la peinture classique que Lucrèce avait donnée de l'attitude d'Agamemnon au sacrifice d'Iphigénie. La densité du tour prégnant qui peint les sentiments de cette assistance aggrave encore la lenteur pesante de ce début de phrase¹. L'arrivée de Martin, dont le caractère inattendu est brutalement souligné par le détour d'un « cum inuersum », apparaît sur ce fond de tristesse comme une véritable visitation de la puissance divine. Tout s'anime brusquement, jusqu'à l'excès, dans une exagération baroquante des gestes, des attitudes, des mouvements surtout. L'impatience du père s'exprime par une course fébrile. Il est inattendu d'en retrouver le modèle dans la description humoristique qu'Horace avait donnée de l'affolement du rat de ville et du rat des champs, surpris dans leur pillage par le chien de la maison².

16, 4. C'est le même art du conte qui fait manquer de justesse au vieillard la rencontre de Martin, le hasard

luminibus ». Propre à exprimer un mouvement convulsif, le verbe est plus insolite ici, pour la respiration, que là, pour le battement des paupières.

1. Cp. ici : « tristes... adstabant propinqui » avec *Lycr.* 1, 89 : « maestum simul ante aras astare parentem ». Le tour abstrait « ad solam funeris exspectationem » (pour « nil nisi funus exspectantes », « tantum ut funus exspectarent ») tire parti de la tendance du latin tardif au vocabulaire abstrait ; cp. *Sen. epist.* 74, 3 : « (miseros) exspectatio mortis exagitat », et 2 *Macc.* 3, 21 : « erat misera sacerdotis exspectatio. »

2. « Currit exanimis » est plus près d'*Hor. sat.* 2, 6, 113-114 : « currere per totum pauidi conclauis magisque / exanimis trepidare... » Mais l'expression est un pastiche de style épique, comme le montre le simple rapprochement avec *Verg. Aen.* 4, 672 : « Audiit exanimis trepidoque exterrita cursu... » — Sur la leçon « currit », cf. note critique, t. 1, p. 230.

intervenant dans cette pieuse histoire comme un ressort dramatique traditionnel. La scène se déplace donc à l'intérieur d'une église où Martin assiste à un office en compagnie d'une foule de prélats : vraisemblablement ceux de la cour de Trèves, amis ou ennemis de Priscillien que l'évocation de son procès devant Maxime a attirés du fond de la Gaule et de l'Espagne, pour tenter, les uns, de perdre, et les autres, de sauver l'hérésiarque. L'église en question est sans doute l'ancêtre de l'actuelle église cathédrale de Trèves, la double basilique constantinienne construite aux environs de 326, utilisée avant 348, alors tout récemment remaniée sous le règne de Gratien¹. Mais Sulpice, intériorisant le drame en bon historien romain, ne s'intéresse qu'au décor humain sur le fond duquel va se livrer le dialogue pathétique entre le père et Martin. La foule des fidèles — parmi lesquels Bassula? — est là, aussi attentive que l'étaient les foules des campagnes devant les prodiges attendus². En cette belle scène de supplication à l'antique, la noblesse romaine des attitudes et des paroles se mêle aux souvenirs des scènes évangéliques analogues. D'où certaine démesure théâtrale dans le geste de supplication. C'est bien le même que celui du père du lunatique se jetant aux pieds du Christ pour lui demander la guérison de son enfant. Mais dans la précision pathétique du geste, que rendent plus émouvant

1. Sur cette double basilique, que des fouilles récentes permettent à présent de mieux connaître, cf. Th. KEMPF, *Les premiers résultats des fouilles de la cathédrale de Trèves*, dans le *Mémorial d'un voyage d'études de la Société Nationale des Antiquaires de France en Rhénanie*, Paris, 1953, p. 113-163 ; et aussi A. GRENIER, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, 3^e partie : L'architecture, t. 1, L'urbanisme, les monuments, Paris, 1958, p. 552-557.

2. « Spectante », comme dans 14, 6 : « spectantibus gentilium turbis ». Sur la valeur du mot chez Sulpice — et sur la leçon « spectante », cf. note critique, t. 1, p. 230.

encore l'âge du suppliant (*senex* reprenant *pater*) et sa plainte, nous quittons la sobriété des récits évangéliques pour retrouver le ton des scènes traditionnelles de supplication dans l'épopée antique¹.

Ce même ton affecte la prière adressée à Martin. Le père du lunatique de l'Évangile expose avec plus de simplicité le mal dont souffre son fils, et les dangers qu'il court. Ici, Sulpice prête au vieillard un discours alambiqué où il se complait lui-même à jouer à nouveau avec le thème précieux de la paralysie comme « mort vivante » : périphrases, allitérations, cliquetis des termes de mort et de vie composent une variation ingénieuse, plus vraisemblable sous la plume de Sulpice que sur les lèvres de ce malheureux². Elle ne va même pas sans un jeu de mots de qualité discutable, dans l'antithèse peu cohérente entre *caro* et *spiritus* : opposant en fait le corps paralysé au dernier souffle qui maintient encore la malheureuse en vie, elle peut manquer d'autant moins de suggérer l'opposition évangélique et paulinienne entre la chair et l'esprit que le mot de *spiritus* a presque toujours chez Sulpice, et en particulier dans la *Vita*, un sens moral ou spirituel. Il semble donc qu'il y ait là une équivoque assez gratuite, mal venue dans ce contexte dramatique³. La

1. Le mot violent « eiulans » ne reparait qu'une autre fois dans Sulpice : en 7, 2 où Martin arrive « flens et eiulans » auprès du cadavre du moine de Ligugé. Le père du lunatique devant Jésus « genibus prouolutus » (VVLG., et VL, *Math.* 17, 14) ; mais « genua amplecti » est un geste homérique, cf. LIV. ANDR. *carm.* fgm. 19 : « utrum genua amplectens uirginem oraret » (traduisant HOM. *Od.* 6, 142 : « γούων ... λαβών » ; d'où ensuite la même alliance de mots dans VERG. *Aen.* 3, 607 et 10, 523, etc.).

2. La « paralysis aegritudo » devient un « genus languoris morte crudelius » ; allitérations : « mea moritur misero », « solo spiritu » ; et le jeu antithétique : « moritur... morte... uiuit... praemortua ». Le diagnostic devient une devinette tarabiscotée.

3. Cp. « spiritu uiuit... carne praemortua » avec l'antithèse de VVLG., et VL, 1 *Pei.* 3, 18 : « mortificatus carne, uiuificatus autem

demande de guérison, sans renoncer aux petits moyens expressifs, est néanmoins plus discrète. On y retrouve la prière confiante et l'acte de foi en la guérison qui s'expriment dans les paroles du centurion de l'Évangile. Mais ce Trévire n'a ni la délicatesse ni l'humilité de l'officier romain. Il pose sa demande avant de la justifier par un acte de foi. Ce petit discours semble donc inspiré plutôt par le souvenir des propos que Jaïre avait tenus au Christ : « Ma fille est morte à l'instant, mais viens lui imposer la main et elle vivra¹. » Comme le centurion de l'Évangile, ce notable de Trèves est habitué à commander et à être obéi ; comme Jaïre, et à la différence du centurion, il s'adresse à l'homme de Dieu en croyant « de l'intérieur », qui ne se sent nullement intimidé par lui.

16, 5. Le trouble de Martin devant cette interpellation en pleine basilique ne s'explique peut-être pas seulement par une réaction d'humilité. Le verbe rare auquel Sulpice recourt (dans ce seul passage) pour décrire sa stupeur, désignait chez Virgile l'horreur sacrée devant une apparition d'outre-tombe ou un oracle. L'ancien soldat recule devant une attaque ennemie². N'est-ce point qu'il a

spiritu », qui demeure classique dans les formulaires épigraphiques chrétiens, en Gaule, p. ex., Le Blant 650 A 6 (poème de Fortunat) : « carne tenet sepultus tumulum, spiritu igne polum. »

1. *Matth.* 9, 18. La similitude de situation entre la fille morte de Jaïre et la fille « praemortua » du Trévire imposait évidemment un parallélisme plus grand entre les deux épisodes. Sulpice parle de « bénédiction », par désir de réserver l'imposition des mains (« manus inpositio ») au geste devenu rituel dans l'exorcisme. Mais le parallèle avec la demande de Jaïre suggère qu'en pratique les deux gestes, en tant que tels, ne devaient guère différer. — « Reddere sanitati » est moins usuel que « reddere sanitatem alicui ».

2. « Obstipuit » rappelle la réaction d'Énée devant l'apparition de l'ombre de Créïse (*Aen.* 2, 774) ou la mort de Priam (*ib.* 561). Le sens premier de « refugio » est : opérer un mouvement de repli (p. ex. « ex caede in castra »). « Obstipuit », chez Sulpice, rappelle les païens « obstupefactos » par l'apparition des deux anges, en 14, 7.

le sentiment d'être pris au piège par un tentateur, et sollicité de jouer le rôle du Christ, dont il va aussitôt se déclarer publiquement indigne? La situation de Martin n'est pas sans rappeler ici la tentation de puissance qui est peut-être la plus redoutable de celles auxquelles le Christ fut soumis au désert. Dans la conjoncture où il est ainsi « tenté », il a d'autres raisons aussi de se défier de lui-même. Il est venu à Trèves pour essayer de sauver Priscillien et ses compagnons, et le parti modéré, hostile aux ennemis de Priscillien, se regroupe autour de son autorité. Hydace, Ithace et tous ceux qui sont acharnés à perdre Priscillien, par vengeance personnelle ou par hostilité au parti ascétique tout autant que par souci de défendre l'orthodoxie, tous ces *episcopi circumstantes* guettent évidemment le moindre faux pas de l'évêque de Tours : quoi qu'il fasse, qu'il réussisse ou qu'il échoue, il sera vilipendé. A-t-il déjà ici l'obscur pressentiment de cette diminution de sa puissance thaumaturgique qu'il ressentira comme une blessure intérieure au lendemain du dénouement de l'affaire priscillianiste et de sa communion avec les Ithaciens¹? De toute manière, la violence de sa réaction, même si sa présentation n'est pas sans participer ici de l'emphase avec laquelle Sulpice a raconté le début de la scène, lui donne une autre portée que la réplique humble et sans éclat par laquelle il accueillera la démarche du père de la jeune muette de Chartres².

1. Sur les menées des prélats antipriscillianistes à la cour de Maxime, cf. Sulp. Sev. *chron.* 2, 50. Pour la diminution de sa puissance, douloureusement ressentie par Martin à la fin de 386, cf. *dial.* 3, 13, 5 : « nobis cum lacrimis fatebatur se... detrimentum sentire uirtutis. » Cp. ici : « hoc suae non esse uirtutis ».

2. Ici, Martin se déclare impuissant : le vieillard déraisonne, et lui-même est indigne. A Chartres (*dial.* 3, 2, 4), Martin se déclare impuissant à un miracle aussi difficile (« tantae molis »), mais assure qu'à ses confrères, plus saints que lui, rien n'est impossible. Ce sont des propos distincts.

Pour vaguement biblique qu'en soit l'expression, le mouvement de colère de Martin ne l'en porte pas moins à traiter publiquement son frère de fou, et en un lieu saint, peut-être au cours d'une liturgie ! Mais l'ingéniosité de Sulpice réussit à atténuer le récit de cet esclandre en l'enveloppant dans des paroles d'une onction biblique, sinon ecclésiastique. Il combine en virtuose des versets des *Proverbes* et de la *Sagesse* autour d'une profession d'indignité curieusement transposée de la bouche du centurion à celle de l'homme de Dieu¹. Il reste que, dans tout le dossier martinien, il n'est pas de conjoncture où l'on voie réagir Martin avec semblable dureté. Quantité d'épisodes manifestent au contraire son sang-froid et sa douceur résignée devant l'hostilité et l'incompréhension, et jusque sous le coup des calomnies odieuses que lui lance son disciple Brice au cours d'une crise de jalousie. Certes, il faut faire la part d'une idéalisation qui s'efforce de rapprocher Martin de l'impassibilité des ascètes. Inversement, on doit tenir compte ici de la stylisation opposée, qui subordonne le présent récit aux exigences d'un éclairage dramatique fortement contrasté. Mais la violence avec laquelle réagit Martin est celle d'un spirituel dont les grâces les plus particulières se trouvent brusquement dévoilées aux yeux de tous ; et surtout, aux yeux d'envieux et d'ennemis qui n'ont aucun droit à cette confiance. Martin est d'ailleurs rapidement placé dans l'impossibilité de demeurer dans une telle attitude, liée à une sorte de réflexe de défense. Il considère la peine de cet homme et

1. Profession d'indignité : cf. le célèbre « Domine, non sum dignus » de *Matth.* 8, 8 (mais aussi celui de Jean-Baptiste : *ib.* 3, 11). Autre adaptation accommodatrice de *prov.* 18, 10 : « in iudicio non errabit os eius », dans « senem errare iudicio » ; et de *sap.* 5, 13 : « uirtutis signum nullum ualimus ostendere », dans « per quem Dominus signum uirtutis ostenderet ». Mais il est difficile de savoir si cet ingénieux centon biblique a fleuri sur les lèvres de Martin ou seulement sous la plume de Sulpice.

l'immobilité qui traduit sa résolution — dépeinte ici en des termes qui rappellent l'attitude d'Anchise refusant de fuir avec les siens : nouveau retour furtif au climat épique¹ —. Il considère aussi la misère de cette malade déjà « inanimée », comme jadis le frère de Ligugé².

16, 6. Il ne cède finalement que devant la contrainte exercée sur lui par ses confrères, inspirés par des motifs assurément bien contradictoires. Car, en cet instant, le miracle attendu est devenu l'enjeu d'un défi implicite entre ses amis et ses ennemis. Il ne peut ni décevoir les uns, ni justifier le mépris des autres. Son attitude engage, au delà de sa seule personne, la réputation du parti ascétique, et peut-être même le sort de Priscillien et de ses compagnons. Il est curieux que, pour décrire la contrainte ainsi exercée, Sulpice emploie l'expression même dont il usera dans les *Dialogues* afin de montrer combien Martin ne se résolut que contraint et forcé à se rendre une seconde fois à Trèves pour essayer de sauver la tête de Priscillien³. Faut-il prendre en un sens concret et précis la descente de Martin

1. Cp. ici : « perstare uehementius flens pater » avec *Aen.* 2, 650 : « talia perstabat memorans fixusque manebat » (et aussi l'emploi en 5, 812 : « nunc quoque eadem mens perstat mihi »).

2. Cp. « ut exanimem uisitaret » avec 7, 2 : « exanime corpus inuenit » ; en ce dernier cas, comme usuellement, le mot désigne un corps mort, abandonné par son « anima » ; il est donc ici légèrement hyperbolique, puisque la malade a encore (16, 2) un « tenuis spiritus ».

3. Cp. ici : « a circumstantibus episcopis ire compulsus » avec *dial.* 3, 11, 3 : « Martinus multis grauibusque laborantium causis...ire compulsus ». On ne la retrouve, et dans un contexte syntaxique qui lui donne une forme différente, que dans l'histoire du faux mystique Anatole, *Vita* 23, 10 : « cumque inuitum ire compellerent ». Mais on rapprochera aussi l'expression voisine — de peu antérieure à notre texte, appliquée aussi à Martin, et dans un contexte de persécution —, à propos de son expulsion par les ariens d'Illyrie en 6, 4 : « ad extremum de ciuitate exire compulsus ». Cet ensemble aide à percevoir les nuances clairement péjoratives de l'expression dans le présent passage.

vers la maison de la malade ? La topographie de Trèves n'y inviterait guère a priori. Il paraît plus juste de reconnaître ici un nouveau procédé de stylisation biblique de la scène. Descendre dans une maison ou dans sa maison est en effet une locution de l'Écriture, dont on peut suivre l'usage à travers les livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament. Elle reparaît dans la fin de la parabole du pharisien et du publicain. Elle semble se référer souvent à une descente d'un personnage venant du palais ou du Temple, ou d'un voyant qui va porter un message aux hommes¹. Ces divers emplois l'approprient à son présent usage. De toute manière, son caractère cliché ressort de son emploi dans la délivrance de l'esclave possédé de Tétradius, qui suit immédiatement la présente scène. On peut en déduire que l'expression a surtout dans les deux textes une valeur littéraire de stylisation biblique, sans qu'une certaine nuance concrète et descriptive soit à exclure.

L'attente de la foule devant les portes de la demeure participe de la même ambiguïté. Cette mise en scène n'est pas forcément une invention gratuite du narrateur, mais elle n'en est pas moins conforme à certaines scènes de miracles évangéliques, et contribue à la dramatisation du récit². Il se pourrait que le tour exprimant cette attente

1. 2 *reg.* 11, 9 : « Vrius non descendit ad domum suam » (et de même 11, 10 et 11, 13) ; *Judith* (10, 2) « descendens in domum suam abstulit a se cilicium » ; Jérémie reçoit l'ordre de descendre à la maison du potier (18, 2-3) et au palais royal (22, 1) ; en *Luc.* 18, 14, c'est au retour du Temple que le publicain « descendit iustificatus in domum suam ». A Jérusalem, cela est d'abord une donnée de la topographie : le palais et le Temple sont en haut de la colline.

2. La foule s'attoupe aussi dans l'attente d'un miracle de Jésus : cf. p. ex. *Luc.* 5, 15 ; 6, 17 ; 9, 37. Même attente « pro foribus » dans le miracle de Ligugé, en 7, 4. Tite-Live aime à user de l'adjectif « ingens » pour caractériser une grande foule : cp. p. ex. « plebis concursus ingens » de *Liv.* 3, 26, 12 avec « ingens turba » ici. — Sur la leçon « ingens stat turba... expectans », cf. note critique, t. 1, p. 230.

soit une réminiscence d'un récit cicéronien des *Verrines*. Mais la périphrase du « serviteur de Dieu » est un biblisme assuré : l'Écriture l'applique à Israël et à certains prophètes, surtout à la personne de Moïse¹. Son emploi en laisse donc ici clairement apparaître l'intention.

16, 7. L'image paulinienne des armes spirituelles ravive, à ce point du récit, la métaphore qui fait du geste thaumaturgique l'expression particulière du combat contre les forces mauvaises². Elle était d'ailleurs annoncée par la réaction première de Martin, lorsqu'il avait cherché à se dérober à ce nouveau combat (*refugit*). Le prosternement de Martin en prières rappelle précisément son attitude avant les résurrections du moine de Ligugé et de l'esclave de Lupicin. Directement imité d'Élie et d'Élisée, il reparaitra en deux scènes des *Dialogues*, et une remarque de Sulpice dans la première d'entre elles concorde avec la présente notation sur la « familiarité » de cette attitude chez Martin. Il semble qu'une telle manière de prier lui ait été assez particulière pour que les contemporains eux-mêmes en aient perçu la singularité³. Le regard qu'il porte alors sur la malade

1. Cic. *Verr.* 2, 2, 76, 187 : « summe exspectabant omnes quidnam in tabulis teneretur » (12 citations du tour chez Cicéron, dans *TLL*, s. u. *exspectare*). Daniel est interpellé par Dieu « serue Dei uiuentis » (6, 20); Moïse est « seruus Dei » aussi bien dans 1 *par.* 6, 49 que dans *apoc.* 15, 3 : mais cf. aussi 2 *Esd.* 10, 29 ou *Dan.* 9, 11.

2. Source de la métaphore, *Eph.* 6, 11 : « induite armaturam Dei », et 6, 13 : « accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo »; pour son développement dans la spiritualité ascétique, cf. le commentaire de HÉR. in *Eph.* 6, 13 : pour qu'en ce jour de la colère du Seigneur chacun puisse résister au diable, « assumat omnia arma Dei... et omnibus telis armisque succinetus... stabilem figat gradum et non moueatur de acie. » Rapprocher des armes de la prière, ici, le défi de Martin à Julien, en 4, 5 : « signo crucis non clipeo protectus », et comm. *ad loc.*

3. *Vita* 7, 3 et 8, 2. Mais il n'y a pas ici prosternement sur le corps. Il s'agit donc, plus simplement, d'une attitude de prière commune à l'Orient ancien et courante dans la tradition juive. Pour guérir la

n'est pas seulement à mettre en parallèle avec le curieux magnétisme qu'il semblait exercer sur l'esclave suicidé de Lupicin, au moment où il en opérait la résurrection. Car le verbe *intueri* possède aussi un sens médical technique que l'on trouve dans les traités de la médecine romaine : il y désigne l'examen préalable au diagnostic¹. Le recours à l'huile bénie pour la guérison des malades était pratiqué depuis les origines du christianisme, mais sous la forme distincte de l'onction du malade avec le liquide². Ici, Martin l'administre d'une manière moins rituelle, plus conforme aux usages de la thérapeutique profane : sous forme de potion. L'opération est d'ailleurs décrite en des termes qui évoquent des textes antiques d'ordre thérapeutique ou biologique, comme si l'écrivain tenait à souligner les moyens naturels par lesquels, au moins en apparence, va s'accomplir la guérison³. La vertu curative de l'huile paraît ainsi avoir été simplement portée à un

muette de Chartres, en *dial.* 3, 2, 5 : « in orationem suo illo more prosternitur »; il reprend cette posture, *ib.* 3, 4, 2, pour obtenir l'ouverture du palais d'Avitianus.

1. Cf. p. ex. CELS. 3, 5, 11 : « intueri... totius corporis habitum » mais aussi 3, 4, 15 : « (debet) medicus accessiones intueri »; de même en 3, 6, 7, etc. Cf. également CAEL. AVR. *acul.* 2, 39, 225.

2. Sur cette onction des malades, texte fondamental de l'*Épître de Jacques*, 5, 13-14 : il faut « prier sur le malade après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur »; cf. aussi *Marc.* 6, 13. Vers 375, Rufin a vu guérir ainsi un malade par cinq moines en Égypte : *hist. eccl.* 2, 4. On sait que l'évêque bénissait trois huiles distinctes : pour l'onction des infirmes, celle des catéchumènes, celle des prêtres. Tout se passe donc, dans cette bénédiction de l'huile par Martin, comme si le thaumaturge utilisait de manière accommodative le pouvoir de bénédiction des saintes huiles qu'il possédait en tant qu'évêque. Sur la bénédiction de l'huile, cf. TERT. *bapt.* 7 ou CYPR. *epist.* 70, 2.

3. Cp. « in os... infundere » avec VERG. *georg.* 3, 509 : « profuit (aegrotis pecudibus) inserto latices infundere cornu / Lenaos »; et CAEL. AVR. *acul.* 2, 11, 79 : « ori uel faucibus infundendus humor ». Rapprocher « uim sancti liquoris » de LVCA. 3, 476 : « hominem cum uini uis penetratit / acris. »

degré inhabituel par la bénédiction de Martin. Tout se passe comme si Sulpice, sans nier le caractère préternaturel d'une guérison que ne laissait plus espérer l'état de la malade, avait tenté de la rendre intelligible, et presque rationnellement explicable, aux lecteurs les plus sceptiques. Cette technique de guérison par administration d'huile bénite apparaît sans doute dans notre texte pour la première fois en Occident. Mais Martin ne l'a pas inventée. Il l'a probablement empruntée aux traditions des moines d'Orient, où elle nous est attestée à plusieurs reprises, en particulier de la part de Pakhôme, d'Hilarion, et de l'ermite Jean¹.

Le premier effet de la médication est de décongestionner les voies respiratoires, et de permettre ainsi à nouveau l'émission de la voix : c'est exactement l'effet produit, dans le texte des *Géorgiques* auquel nous a renvoyés le verbe *infundere*, par l'ingestion de vin aux troupeaux atteints d'une affection grave de la gorge. Mais, contrairement au cas de la muette de naissance, il s'agit ici de bien davantage : de la reprise de la vie dans le reste du corps paralysé par l'état comateux de la malade.

1. Rufin, dans son *Historia monachorum*, atteste des guérisons opérées par de l'huile bénite de la part de l'ermite Jean (1, *PL*, t. 21, c. 393 D et 394 A) et d'Ammon (8, *ib.* c. 421 C). HIER. *Vita Hilarionis* 44 : « Sed et Constantia quaedam... femina, cuius generum et filiam de morte liberauerat unctioe olei. » De même, sous forme d'onction, guérison d'un hydropique et d'une jeune fille « atteinte d'une grave maladie démoniaque » (*sic*) par Pakhôme, dans L. TH. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pakhôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, p. 14, 10 et 112, 8-21. Mais la différence entre l'onction de ces guérisseurs et la potion administrée par Martin laisse entrevoir sans doute l'adaptation d'une thérapeutique médicale, effectivement pratiquée par Martin, au thème ascétique de la guérison par onction, plus proche de l'onction curative de l'âge apostolique (textes cardinaux cités *sup.*, p. 827, n. 2).

16, 8. Alors intervient la phase la plus surprenante de la guérison. Le thaumaturge n'y recourt plus aux vertus curatives d'une huile bénite, il opère la réanimation des membres paralysés par un simple attouchement. Cette vertu salutaire du simple contact — actif ou passif — de Martin est clairement attestée dans l'ordre spirituel par un texte des *Dialogues*. Il ne laisse pas de doute sur le sens qu'il convient de donner ici au nom d'action *contactus*¹. Martin guérira ainsi Paulin quelques chapitres plus loin, mais non sans l'aide d'un « penicillus ». Ici, il s'agit d'un contact direct, comparable aux gestes par lesquels, avant son épiscopat, l'ascète de Ligugé avait opéré des résurrections. Certes, il n'y a nulle trace d'une prosternation de style « prophétique » sur le corps de la malade. Mais la parenté des trois opérations est clairement suggérée par les termes rares et recherchés de notre description. Car Sulpice y remploie et y combine des trouvailles d'expression des deux précédents récits. Le retour progressif de la vie dans les membres rappelle la résurrection du moine de Ligugé ; mais l'emploi du verbe *uiuescere* et la peinture des premiers pas de la malade renvoient à la résurrection chez Lupicin². Sulpice renouvelle cette alliance par l'addition d'une touche originale : le pas ferme de la convalescente. Il le peint en des termes recherchés qui ne sont point sans charger de résonances bibliques les derniers mots de la scène³.

1. *Dial.* 1, 20, 3 : « episcopi... contingi se ab eo atque benedici humiliter postulantes, sanctificatos se ac diuino munere illustratos, quotiens manum illius uestemque contigerant, non immerito crediderunt. » Le contact de Martin opérant donc la sanctification des âmes aussi bien que la guérison des corps.

2. Cp. « paulatim singula coeperunt membra uiuescere » avec 7, 3 (Ligugé) : « paulatim membris omnibus commoueri » ; et, ici : « uiuescere... firmatis gressibus... surrexit » avec 8, 3 (esclave de Lupicin) : « uiuescente uultu... erigitur... in pedes constitit... processit. » — Sur la leçon « tum », cf. note critique, t. 1, p. 230.

3. « Firmatis gressibus populo teste surrexit ». Le premier groupement de mots est courant en prose d'art tardive, cf. *AMM.* 14, 2, 6 :

Ainsi, jusqu'en cette conclusion subtilement ouvragée, le renouvellement de la facture répond à l'originalité d'un épisode que l'on ne saurait considérer comme une pure scène de genre. N'y voyons pas la réédition, ingénieusement revue et corrigée, de quelque guérison des *Évangiles* ou des *Actes* apocryphes. Pas davantage la remise en forme d'une autre guérison opérée par Martin. Ce n'est point sans imprudence que le P. Delehaye a souscrit aux conclusions de Babut, pour qui cette scène de Trèves serait un doublet pur et simple de la guérison de la muette de Chartres. Cette dernière serait donc seule authentique? A ne considérer que la seule chronologie, une telle conjecture est déjà inquiétante. Car il est indubitable que le récit trévire de la *Vita* a été écrit avant le récit chartrain des *Dialogues*. Dès lors, la variante littéraire imitée de la scène authentique de Chartres aurait été préférée d'abord par Sulpice au récit de cette scène? Comment Sulpice aurait-il alors accredité, en particulier auprès de Bassula, la localisation à Trèves de sa fiction? Certes, il existe un parallèle curieux entre les deux chapitres de *Vita* 16 et *Dialogues* 2, 2. Mais il est, en fait, dans la structure des récits plutôt que dans leur contenu. Il est plus naturel de l'attribuer à la technique littéraire de Sulpice, et de l'expliquer par le souci de relier les *Dialogues* à la *Vita* déjà écrite. La manière en est analogue, non la matière.

« firmare nisu ualido gressus » ; ou MARCELL. *chron.* 2, p. 99, 516, 3 : « pedibus sistere propriis gressibusque meruit confirmari » ; mais on n'oubliera pas l'expression biblique « gressus dirigere » (p. ex. *psalm.* 118, 133, ou *prou.* 16, 9) pour exprimer l'idée que Dieu « dirige les pas » de l'homme. Le peuple « témoin » du miracle est un autre thème juif, et surtout chrétien : celui de la Vérité proclamée par les témoins oculaires. Enfin, « surrexit » est l'attitude par excellence du mort ressuscité et du malade guéri : cf. p. ex. (et en particulier) *Matth.* 9, 7 (le paralytique).

Car le contenu des deux récits est loin d'être identique. Quel rapport entre un mutisme de naissance et une paralysie secondaire, provoquée par une affection qui a presque totalement obstrué les voies respiratoires? A Chartres, Martin considère qu'il a affaire à un méfait démoniaque. Il bénit donc l'huile « en prononçant au préalable une formule d'exorcisme », puis il l'instille « en tenant dans ses doigts la langue de la malade ». Point d'exorcisme à Trèves, où il semble s'agir d'une maladie infectieuse ; mais un rite de contact des membres déjà frappés de mort apparente par la paralysie. Enfin, le contraste le plus décisif est sans doute dans l'attitude de Martin. A Chartres, où Martin est avec des confrères qui sont aussi des amis — en particulier Victrice de Rouen —, Martin cède aussitôt à leurs instances, en ne leur opposant, par humilité, qu'une résistance de pure forme, pleine d'onction ecclésiastique. Quelle différence avec l'explosion anxieuse de Martin à Trèves, où il ne consent à opérer le miracle que sous la contrainte qu'on lui impose!

La stylisation beaucoup plus poussée de la scène de Trèves ne saurait donc en effacer l'originalité. Autant qu'une guérison, elle est un épisode du jeu serré que Martin a dû jouer dans la capitale pour tenter d'arracher les priscillianistes à la justice de Maxime et aux calomnies de leurs ennemis. C'est dans ce seul contexte que l'étrange réaction de Martin devant la prière du père de la malade paraît trouver un commencement d'explication. Désireux de mettre en valeur le geste thaumaturgique, Sulpice n'a pas manqué de recueillir et de rehausser encore les péripéties dramatiques de cet incident. Il a stylisé avec emphase les gestes et les paroles du père, atténué la rudesse des réactions de Martin sous une formulation biblique, composé la mise en scène avec une adresse qui ne permet pas de soutenir l'authenticité littérale de tous les détails. Mais du groupe des évêques à la foule

attentive, la scène paraît avoir eu trop de témoins — et dans la première ville des Gaules, où Martin n'avait pas que des amis — pour que Sulpice ait couru le risque de placer à Trèves une histoire forgée de toutes pièces : et cela, moins de douze ans après le moment où les données internes et externes au récit invitent à la situer.

2. Délivrance de trois possédés

17. C'est à une association d'idées consentie que nous devons ce triptyque d'exorcismes, à la suite du grand récit de la paralysée de Trèves. Le volet central précise en effet que les faits se sont passés en même temps et dans la même ville, et ces mêmes coordonnées reparaissent sous une autre forme au début du troisième récit. Le choix de ces épisodes ne tient pas seulement à la cohérence d'un « dossier Bassula » parmi les sources majeures de Sulpice. Car les informations transmises par sa belle-mère étaient susceptibles d'être recoupées par le témoignage des clercs qui avaient accompagné l'évêque de Tours dans ses voyages à la cour de Maxime. Sans doute ces clercs « martinophiles » ont-ils pu être portés à l'exagération, mais les faits trouvaient une autre garantie dans la qualité des acteurs et celle des témoins directs. Le témoignage de ces derniers était bien l'une des sources les moins contestables des faits et gestes de Martin.

Ces exorcismes ne sont pas simplement l'exercice normal d'un pouvoir inclus dans les fonctions épiscopales. Ils sont liés chez Martin à un charisme particulier de lutte personnelle contre Satan, qui s'exerce tout au long de sa vie au cours d'épisodes multiples. On se rappelle qu'Hilaire avait consacré ce don, dès le lendemain de la « conversion » de Martin, en parvenant à lui faire accepter, avant de partir en exil, l'ordre inférieur d'exorciste. Exprimée par

Sulpice dès l'expérience spirituelle de la rencontre de Satan sur la route de Milan, cette vocation s'est évidemment développée dans le cadre de la spiritualité monastique. Celle-ci devint pour Martin l'école privilégiée de sa formation intérieure, dès les expériences anachorétiques de Milan et de Gallinara. Athanase n'avait pas manqué de relater les nombreuses délivrances de possédés opérées par Antoine, jusqu'au fond de la Thébàïde où on lui amenait les victimes de Satan. Les exorcismes étaient donc devenus des épisodes obligés de toute biographie monastique. En même temps, le développement du culte des martyrs commençait de multiplier jusqu'en Occident les scènes d'exorcismes auprès de leurs tombeaux. C'est dans ce climat particulier qu'il convient de concevoir la rédaction de ces épisodes, qui avaient d'abord été pour Martin une manière d'imiter et de prolonger, auprès des possédés, les gestes traditionnels du Christ et de ses apôtres.

17, 1. Sulpice met une certaine coquetterie à souligner le haut rang du personnage dont Martin délivre l'esclave possédé. Affecte-t-il ironiquement, par l'adjonction d'un *quidam*, de connaître à peine cet illustrissime ? Il semble difficile, en fait, d'accorder une valeur affective précise à cet indéfini. Sulpice l'accole, en effet, tour à tour aux noms de personnages pour lesquels il éprouve des sentiments fort opposés. Il semble donc qu'il faille lui donner un sens d'emphase assez vague¹. En l'occurrence, Sulpice est trop heureux de brandir à quatre reprises, et dans un

1. S'il semble pencher vers un sens péjoratif auprès du nom des évêques Defensor (9, 4) et Rufus (24, 2), la chose est douteuse pour le Rusticius dont la ruse attire Martin à Tours (9, 1), elle est impossible pour Lupicin (8, 1) et surtout pour Clair (23, 1). Cette valeur emphatique indéterminée de « *quidam* » chez Sulpice permettrait d'appuyer l'interprétation, à notre avis injustement critiquée, que le P. M. Testard a proposée du fameux « *cuiusdam Ciceronis* » d'Avg.

récit fort court, le nom de Tétradius. Car celui-ci est bien une de ces hautes relations qui prouvent aux ennemis de Martin combien il serait injuste de ne voir dans l'évêque de Tours qu'un apôtre de campagnards illettrés. C'est le sens qu'il convient de donner également aux mentions d'Arburius et de Paulin dans les récits de guérisons. Un ancien proconsul est un personnage considérable. Étant donné qu'il n'y a pas en Gaule de province proconsulaire, il pourrait s'agir, selon une conjecture de C. Jullian, d'un ancien proconsul d'Afrique. On peut l'imaginer à l'exemple d'Ausone, ou des amis de Sidoine au siècle suivant, déjà âgé, son « cursus » brillamment terminé, vivant dans la retraite sur l'un de ses domaines, non loin de la capitale impériale de la Moselle. Les hasards des naufrages épigraphiques ne nous permettent malheureusement pas de le connaître aussi bien qu'Arburius et Paulin. Aurions-nous conservé, dans un fragment d'inscription des environs de Metz, le vestige de l'inscription funéraire d'un membre de sa famille¹? En tout cas, il est parfaitement improbable de le considérer, avec l'hypercritique de Babut, comme un nom de fantaisie, car trois autres Tétradius

conf. 3, 4, 7 : comme ici chez Sulpice, l'expression est plutôt emphatique que péjorative. Cf. le résumé des critiques adressées au P. Testard, avec une nouvelle interprétation qui va, elle aussi, dans le sens d'une valeur péjorative, dans la note complémentaire 12 du P. A. Solignac, édition des *Confessions* dans la BA, t. 13, 1962, p. 667. Même jugement dans H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, t. 2, Göteborg, 1967, p. 579.

1. Dans sa *Note gallo-romaine* 97, REA, t. 25, 1923, p. 53, C. Jullian s'est demandé s'il pourrait s'agir du proconsul qui gouverna l'Afrique entre 384 et 388, et dont le nom est fâcheusement mutilé sur l'inscription CIL, t. 8, 23.968, en «... adius». Un hasard malicieux a fait subir la mutilation inverse (mais en laissant des chances plus grandes à la restitution) à CIL, t. 13, 4434 (La Horgne-au-Sablou, près de Metz), où l'on peut lire : D. (M.) / TETR(adii ?) / TEREN(tiani ?). L'un des premiers éditeurs de la *Vita Martini*, Giselinus (Anvers, 1574, p. 370), a songé à identifier notre personnage avec le Tétradius au fils duquel Ausone adresse son *epist.* 16.

nous sont connus en Gaule entre le iv^e et le vi^e siècle : appartenant tous trois à l'aristocratie, ils ne sont peut-être pas liés par leur seule homonymie¹.

A la différence des *Dialogues*, où il recourra, pour décrire les éneumènes gardés dans la basilique de Tours, aux fantaisies d'un lieu commun venu de l'Orient², Sulpice montre ici beaucoup de discrétion dans la présentation du possédé. La misère de la victime de Satan et l'épreuve dramatique par laquelle le vieux païen Tétradius sera acculé à la conversion l'intéressent manifestement plus qu'un pittoresque d'aloï douteux. Malgré tout, Sulpice ne recourt pas à la simplicité des descriptions scripturaires. Il traite la possession comme une affection, en recourant au même verbe que pour la maladie mortelle du moine de Ligugé, et cet effet est accentué par l'usage à l'instrumental, sans préposition, du terme évangélique — mais neutre — de *daemonium*³. La périphrase surchargée

1. Le correspondant d'Ausone était un poète et un professeur de lettres — vraisemblablement un Bordelais ? — ; on sait en tout cas combien les études littéraires faisaient alors office d'« École d'administration » : cf. en dernier lieu R. ÉTIENNE, *Histoire de Bordeaux*, t. 1, Bordeaux, 1963, p. 256 s. Sidoine Apollinaire (comme l'avait déjà signalé G. DA PRATO, *Observationes*, p. 340) connaissait dans la région de Narbonne deux frères jurisconsultes, du nom de Fidulus et Tétradius : cf. *epist.* 3, 10 et *carm.* 24, 80-81. Enfin, au vi^e s., un neveu de Césaire d'Arles, qui devient prêtre et abbé, portait également ce nom : cf. K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen, 1948, p. 223. — Sur l'attaque initiale « eodem tempore », cf. note critique, t. 1, p. 230.

2. *Dial.* 3, 6, 2 : aveux, souffrances, convulsions, lévitation en position droite ou la tête en bas. Les mêmes phénomènes sont décrits, avec des variantes, par Hilaire, c. *Const.* 8 ; Jérôme, *epist.* 108, 13 ; Paulin de Nole, *carm.* 23, 82 s. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933, p. 119-120, a commodément rassemblé le dossier de ces textes, et formulé l'hypothèse d'une « source commune, d'origine indéterminée ».

3. Rapprocher de « daemonio correptus » *Vita* 7, 1 : « languore correptus », et *dial.* 1, 1, 3 : « desiderio correptus ». Des trois autres

par laquelle sont exprimées les souffrances du malheureux n'est que le traitement personnel d'un cliché contemporain sur les crises des possédés¹. On ne saurait en préciser davantage la signification pathologique. Là encore, l'écrivain ne vise qu'à une accumulation de mots pathétiques.

L'imposition des mains qui est ici le geste rituel de l'exorcisme, avait été celui de Jésus lorsqu'il guérissait, mais non lorsqu'il chassait les démons. Martin va se conformer ici au rituel de l'Église en usage dans son temps. La preuve en est, d'ailleurs, qu'il cite solennellement le possédé à comparaître devant son autorité spirituelle ; concrètement, cela signifie probablement qu'il demande qu'on le lui amène à l'église du lieu, pour procéder au rite².

emplois de « daemonium » chez Sulpice (bien plus rare que « daemon », employé 27 fois) l'un est aussi à l'ablatif instrumental sans préposition, cf. *chron.* 2, 28, 5 : Simon le Mage « suffultus daemoniis ». Mais en revanche, *dial.* 1, 20, 8 : « correptus a daemone ». Cette construction de « daemonium » n'est pas spéciale à Sulpice, cf. en effet *HIER. epist.* 39, 2, 3 : « ut saepe bimuli trimulique... daemonio corripiantur. » Deux interprétations semblent possibles : ce neutre est senti comme désignant une affection d'un type particulier, un « languor » parmi d'autres ; ou ce mot grec a été construit au datif comme le complément d'agent grec. Mais les deux facteurs, sémantique et analogique, peuvent avoir joué concurremment.

1. « Cruciare » reprend l'image traditionnelle de la torture appliquée aux tourmentés des possédés en cours d'exorcisme. « Exitu » prend ici le sens de tourment mortel, comme dans *TERT. praescr.* 2, 1, mettant la fièvre au nombre des « cruciarios exitus » ; cp. *SULP. SEV. dial.* 3, 6, 4 : « cerneris miseris diuerso exitu perurgueri. » « Dolendos » est chez Sulpice un qualificatif emphatique ; il l'applique aussi bien au sacrilège que constitue l'hostilité des évêques à Martin, dans sa péroraison de la *Vita* 27, 3, qu'à une plainte sur la condition humaine, en *dial.* 3, 16, 2.

2. Jésus impose les mains aux malades qu'on lui amène : p. ex. *Luc.* 4, 40 ; de même les apôtres, p. ex. Paul à Malte, dans *act.* 28, 8. — Martin a donc été prié de guérir le possédé. Mais il le fait venir avec l'autorité d'un magistrat convoquant à son tribunal : cp., pour la qualité judiciaire du vocabulaire, « deduci eum ad se iubet » avec

Le recul et l'acharnement à se maintenir loin du lieu ou de l'homme dont émane la puissance spirituelle qui les torture, est une réaction des démons couramment notée, à l'époque, chez les énergumènes : ainsi à Tours, lorsque Martin quittait Marmoutier pour se rendre à la basilique où les possédés de la ville sont gardés par les clercs, ou encore à Calagurris, lorsque les compatriotes possédés du poète Prudence sont amenés au tombeau des martyrs Émétérius et Chélidonius¹. Sulpice, par une métonymie expressive, a identifié ici le possédé avec l'esprit mauvais — terme évangélique — qui l'habite. La cellule où il se trouve n'est pas une prison ; elle est, dans la « uilla » ou dans la maison où réside Tétradius², le logis normalement réservé à l'esclave, ainsi que dans l'épisode de la résurrection d'un autre esclave : celui de Lupicin, au ch. 8. Il faut résister prudemment à la tentation de tirer un diagnostic précis de la résistance furieuse opposée par le possédé à ceux qui viennent le chercher. Dès l'époque classique, l'adjectif *rabidus* était déjà bien éloigné de la « rage » au sens propre, et l'alliance de mots *dente saeuire* ne se

l'ordre de Maxime, de faire comparaître Priscillien et les siens devant le synode de Bordeaux, *chron.* 2, 49, 7 : « omnes deduci ad synodum iubet. » Tout se passe comme si l'entourage de Tétradius assimilait la possession à une maladie, et que Martin marquât bien la distinction. « Proferri » fait jeu avec « deduci ».

1. *Dial.* 3, 6, 2 ; *PRVD. perist.* 1, 100 s., et commentaire du passage dans notre article cité *inf.*, p. 838, n. 2. De même, dans les exorcismes du Nouveau Testament, le démon conjuré cherche à s'enfuir.

2. Il s'agissait plutôt d'une maison, si l'on accorde crédit à la tradition locale selon laquelle l'église Sainte-Croix de Trèves, reconsacrée ensuite à saint Martin au VI^e siècle, se serait élevée à l'emplacement de la demeure de Tétradius. Mais alors même, cette église se trouvait hors les murs de la ville : le théâtre du miracle aurait donc été un « suburbanum » appartenant à Tétradius. Les historiens allemands récents accordent une certaine vraisemblance possible à cette continuité : vue d'ensemble et bibliographie dans *FR. PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich...*, München Wien, 1965, en particulier p. 33 et 197.

retrouve que dans la description poétique d'un jeune fauve par le messenger des *Troyennes* de Sénèque¹. Il ne faut voir là que le déchainement animal d'un être aliéné par son état même. On ne saurait raisonnablement y chercher plus de symptômes « rabiques » que dans le délire des sibylles possédées par Apollon, tel que nous l'ont décrit Virgile et Lucain, en faisant, eux aussi, appel à « rabies » et à « rabidus² ».

17, 2. Dès la fin de ce premier tiers du récit, le possédé disparaît pratiquement de la scène. Il sera exorcisé d'une courte phrase, — indispensable, du fait qu'elle apportera un heureux dénouement au seul sujet qui retienne désormais l'attention de Sulpice : la conversion de Tétradius —. Le cliché plastique des malades, de leurs parents ou de leurs maîtres se jetant aux pieds de Jésus reparait ici, comme au chapitre précédent, mais avec une simplicité plus proche du ton évangélique³. Comme l'avait été pour le Christ la prière de la Cananéenne, dont la fille

1. SEN. *Tro.* 1094 s. : « et nondum potens / saeuire dente, iam tamen tollit minas / morsusque inanes temptat... » Rapprocher les hurlements de fauves poussés par les énergumènes dans les descriptions traditionnelles (textes : réf. *sup.*, p. 835, n. 2) : « mugire » chez Hilaire, « rugire » dans Jérôme et *dial.* 3, 6, 2. Tout ce vocabulaire cerne l'image d'un fauve furieux.

2. Nous avons tenté de montrer l'influence de ces descriptions poétiques sur celle de PRVD. *perist.* 1, 100 s., dans notre article *Démons et sibylles, la peinture des possédés dans la poésie de Prudence*, dans *Mélanges Jean Bayet*, Bruxelles, 1964, p. 196-213.

3. Ici : « ad genua... aduoluitur » est plus près du geste de Pierre dans *Luc.* 5, 8 : « procidit ad genua », ou de l'attitude du père du lunatique, *Matth.* 17, 14 : « genibus prouolutus ante eum », que du geste « homérique » (*sup.*, p. 820, n. 1) du vieillard de Trèves. Faut-il voir une nuance emphatique dans la construction analytique « ad genua » ? Dans les deux autres emplois qu'il fait de cette construction, Sulpice recourt en effet au datif, *chron.* 2, 13, 7 : « Esther genibus regis aduoluitur », et *dial.* 1, 15, 4 : « anachoretæ pedibus aduoluitur ». Sur le tour « ad domum descendere », cf. *Vita* 16, 6, et comm. *ad loc.*

était, elle aussi, « tourmentée par un démon », la prière de Tétradius est pour Martin l'occasion de mettre à l'épreuve sa foi naissante, et d'engager ce païen à l'exprimer plus totalement. Naturellement, les choses se passent ici à la romaine : d'où moins d'humour, plus de raideur et de formalisme, que dans l'entretien savoureux entre Jésus et la Cananéenne. Faut-il considérer comme une ruse l'intransigeance opposée par Martin à Tétradius ? Plutôt, dans les perspectives de l'épisode évangélique, comme une épreuve proposée à sa foi. Car, en admettant même que Martin considérât comme un repaire satanique la demeure toute entière de ce païen, l'idéal qui anime l'anachorèse dans le monachisme primitif est précisément d'aller combattre Satan dans les lieux où il est le plus fort. On ne saurait donner un autre sens à la destruction systématique et personnelle des sanctuaires gallo-romains par Martin.

17, 3. L'idée que Tétradius ne sera pas moins délivré que son esclave est d'ailleurs suggérée par la vigueur avec laquelle l'erreur païenne est doublement désignée comme un lien qui le retient captif. Sulpice avait peint avec un vocabulaire très analogue, mais moins appuyé, le paganisme qui « retenait » encore les parents de Martin¹. Il est curieux que l'engagement de Tétradius donne alors à l'exorcisme une allure de défi, sans aucun rapport avec les épisodes

1. Cp. ici : « gentilitatis errore implicitus tenebatur » avec 5, 3 : « parentes... quos... gentilitas detinebat » ; même construction dans *dial.* 1, 9, 6 : « familia quæ me... secuta tenebat implicitum ». Ce dernier mot sert déjà (dans la *Vulgate* comme dans la *Velus Latina*) à caractériser justement l'homme que retiennent engagé les affaires du siècle (2 *Tim.* 2, 4) ou les souillures de ce monde (2 *Petr.* 2, 20, où la *VL* donne « implexi »). L'alliance « errore implicitus » n'est pas moins traditionnelle dans la littérature chrétienne ; LACT. *inst.* 1, 1, 21, en fait précisément l'objet de son « institution » : « instituenti nobis homines erunt, hoc est ab errore quo sunt implicati ad rectiorem uiam reuocandi. »

évangéliques. Ni la Cananéenne, ni le centurion ne mettent Jésus en demeure d'opérer des miracles avant de croire en lui ; et l'on sait comment Jésus accueillit de telles exigences de la part des Pharisiens. Le mécanisme de la scène est ici celui d'un engagement contractuel et conditionnel : promesse sous condition, condition remplie, promesse tenue. C'est un engagement tenu sur preuves, et non une foi personnelle qui s'épanouit dans un climat de confiance totale en une personne. Tout cela reflète une mentalité curieusement juridique. Elle a certainement été marquée, dès l'origine, dans ce dialogue qui est une « actio » d'un type particulier entre un ancien soldat et un ancien magistrat. Nul doute que le tour d'esprit de juriste, que nous avons souvent remarqué chez Sulpice, ne l'ait encore empreinte davantage dans le tour qu'il a donné à son récit.

17, 4. C'est avec le vocabulaire usuel de la tradition latine chrétienne, des premiers apologistes aux *Vitae patrum*, que Sulpice relate sobrement l'expulsion du démon¹. L'adhésion de Tétradius à la foi chrétienne consonne avec les conversions de païens rapportées par les *Actes*. Celle de ce proconsulaire a sans doute été rapprochée par Sulpice de la conversion du proconsul Sergius Paulus par Paul et Barnabé. Car celle-ci se produit justement à la vue d'un miracle : l'aveuglement du magicien Élymas, opéré par Paul sous les yeux du proconsul². Mais ce parallèle n'en fait ressortir que plus nettement l'originalité

1. « De corpore exigere (daemones) » est déjà courant dans Tert. *apol.* 30, 3 et *test. anim.* 3, 1. De même, « inmundum... spiritum eiecit », conforme à l'usage de Tertullien, Cyprien, Rufin, etc., est surtout proche de *Matth.* 10, 1 : « potestatem spirituum immundorum ut eicerent eos », repris par Hil. *in Matth.*, *ib.* : « potestatem eiciendorum spirituum immundorum ».

2. *Act.* 13, 12 : « Proconsul cum uidisset factum, credidit, admirans supra doctrina Domini », parallèle ici à « Quo uiso Taetradius Dominum Iesum credidit. » Mais on note l'absence de l'élément

du « contrat » verbal entre Tétradius et Martin, car Sergius, « désireux d'entendre la Parole de Dieu », s'était contenté de confronter devant lui Paul et Élymas. Sans doute en bon Romain qui souhaitait secrètement de se décider selon le résultat de ce tournoi thaumaturgique ; mais les *Actes* ne le montrent aucunement en train de se lier par un engagement comparable à celui de Tétradius. L'entrée immédiate du proconsulaire dans le catéchuménat s'éclaire par la fin de l'épisode de Levroux : Martin a dû immédiatement lui imposer les mains, comme il venait de le faire pour délivrer son esclave. Que le baptême ait suivi de peu une catéchèse « accélérée », il n'y aurait là rien que de conforme aux usages de la primitive Église. Mais au iv^e siècle, l'institution du catéchuménat supposait un assez long délai, avant que les « audientes », devenus « competentes », pussent être baptisés dans la nuit de Pâques¹. Pourtant, le détail n'est peut-être pas seulement une simplification littéraire amenée par le parallèle avec les récits des *Actes*. Cette scène peut en effet s'être déroulée relativement peu de temps avant les fêtes pascales. De toute manière, il paraît difficile de supposer que ce personnage, si âgé et si illustre qu'il ait été, ait pu faire l'objet d'une mesure de dispense. Ne voit-on pas en effet, une trentaine d'années plus tôt, le rhéteur et philosophe Marius Victorinus, converti lui aussi « in extrema

intellectuel qui caractérise la conversion de Sergius Paulus, ainsi que de sa réaction affective. Ici Sulpice se borne à enregistrer l'adhésion de Tétradius, en quelque sorte en échange du miracle.

1. Le iv^e siècle voit « l'apogée de l'institution » du catéchuménat, selon J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, 1958, p. 56 s. Dans la primitive église, cf. le baptême immédiat des convertis de la Pentecôte, à la suite du discours de Pierre : *act.* 2, 41 ; ou celui de l'eunuque converti par Philippe : *ib.* 8, 36 s. Fixé à trois ans dans certains documents du iii^e et du v^e siècles, le catéchuménat pouvait être normalement de cette durée au iv^e : cf. A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière...*, Paris (1961), p. 520-522.

senectute », se faire inscrire comme un simple catéchumène ? Augustin, relatant le fait, emploie d'ailleurs la même litote qu'ici pour souligner la rapidité avec laquelle il accomplit ce geste, aussitôt sa conversion décidée¹. Il n'y a pas de raison pour que, sur ce point, l'Église de la capitale impériale de Trèves ait été moins stricte que celle de Rome, même à l'égard d'un personnage de très haut rang.

Résonances antiques et bibliques se mêlent étroitement dans le titre que Tétradius converti décerne à Martin. Son cicéronianisme pourrait être un indice de l'authenticité de ce détail, car c'est aussi le titre que Cicéron décerne à ceux qui l'ont rappelé d'exil, en particulier dans le grand discours au sénat *Post reditum*². Mais il est aussi le titre que, suivant sur ce point le texte de l'*Épître aux Hébreux*, Ambroise donnait au Christ une dizaine d'années avant la *Vita*, dans son *Traité des mystères*³. Titre de couleur cicéronienne, donc, mais proprement christique en cette fin du iv^e siècle, il était pour cette double raison le plus noble, mais aussi l'un des plus profondément chrétiens que l'on pût donner à Martin évangéliste et successeur des apôtres. Son emphase est détendue ici

1. Sur la conversion et le baptême de Marius Victorinus, cf. P. Hadot, dans l'introduction de l'éd. Henry Hadot de ses *Traité théologiques sur la Trinité* Paris, 1960 (SC, t. 68), p. 16-18. Cp. *Av. conf.* 8, 2, 4 : « Vbi autem imbutus est primis instructionis sacramentis, non multo post etiam nomen dedit, ut per baptismum regeneraretur », et ici : « catechumenus factus nec multo post baptizatus est. » L'expression ne s'applique pas exactement à la même étape dans les deux textes ; mais elle exprime, de part et d'autre, la même hâte de ces convertis tardifs à devenir pleinement chrétiens par le baptême.

2. Cp. « salutis suae auctorem » avec *Cic. p. red. in sen.* 9, 24 : « principipes atque auctores salutis meae » ; l'alliance de mots revient dans *Sest.* 107 ; *Pis.* 80 ; *Planc.* 93 ; etc.

3. *Hebr.* 2, 10 : « (Christum) auctorem salutis eorum », d'où *AMBR. myst.* 6, 33 : « Cum... auctor salutis per oboedientiam nos redemerit. » Selon cette tradition, Martin est donc qualifié directement ici comme le représentant du Christ.

par la note d'affection respectueuse qui est pour nous comme le dernier mot des sentiments de Tétradius. Usant à nouveau de sa technique d'allusion par reprise formelle, Sulpice traduit ces sentiments d'une manière presque identique à ceux qu'avait suscités, chez les compagnons du jeune légionnaire, leur sympathie mêlée d'admiration pour ses qualités de cœur et d'âme¹.

17, 5. Attentif à varier adroitement le parti de ses récits parallèles, Sulpice fait succéder à cet épisode tempéré, d'une sobriété parfois plus qu'évangélique, une scène d'un pittoresque assez intempérant, digne des outrances de ce que nous avons appelé « la matière d'Égypte ». D'un récit à l'autre, on observe un décalage analogue à celui qui frappe, à première lecture, lorsqu'on passe du « défi du pin » (ch. 13) à l'« incendie repoussé » (ch. 14, 1-2). Même recul de la valeur exemplaire et de la signification spirituelle, même complaisance pour l'effet descriptif et les arabesques d'une fantaisie digne de contes folkloriques. Tout se passe comme si, autour du récit d'un exorcisme particulièrement mouvementé, l'écrivain s'était ingénié à regrouper ici, en les transposant dans un ton mineur, un certain nombre des clichés de l'hagiographie monastique orientale qui commençaient de faire jusqu'en Occident les délices des auditeurs et des lecteurs des diverses *Vitae patrum*².

1. Cp. ici : « miro coluit affectu » avec le ch. 2, 7 : « ita sibi... commilitones deuinxerat ut eum miro adfectu uenerarentur ». La familiarité et le caractère cliché de l'expression ressortent du parallèle textuel avec un conte du vi^e siècle : l'*Histoire d'Apollonius, roi de Tyr*, 23 : « ingens inter coniuges amor, mirus affectus, incomparabilis dilectio... » Cf. *sup.*, p. 467, n. 3.

2. Les premières traductions latines de la *Vie d'Antoine* sont publiées et diffusées dans le troisième quart du iv^e siècle. Jérôme écrit sa *Vie de Paul* vers 377-378, la *Vie d'Hilarion* et la *Vie de Malc* avant 392. Enfin, il est hors de doute que les traditions orales sur les pères du désert d'Égypte se sont diffusées à la même époque, à la faveur des pèlerinages en Orient (cf. *dial.*, livre 1).

Dès l'abord, l'insistance sur l'identité des coordonnées de temps et de lieu, l'absence de tout nom propre, ce « diable affreux » qui erre dans un atrium — « quaerens quem deuoret » — : autant de traits qui contrastent avec la précision relative et la sobriété du récit antérieur. Le refus de pénétrer dans une maison hantée par Satan prend ici un tour beaucoup plus naïf, et pour ainsi dire plus archaïque. Le seuil retrouve sa fonction redoutable de frontière entre deux univers spirituels. Martin s'abstient de le franchir par crainte de ce lieu livré à la puissance d'un démon qui ne s'est pas encore fixé sur une proie¹. Il éprouve dans toute sa propriété l'horreur sacrée que provoque la présence d'une apparition surnaturelle, et trouve à nouveau Satan en travers de sa route, comme jadis sur la route de Milan. Il voit de ses yeux ce démon, aussi bien que les moines de la tradition égyptienne, à commencer par Antoine². Comme les démons de l'Évangile, chassés d'un lieu ou d'un premier corps, se réfugient pour ainsi dire dans un autre, celui-ci va saisir brusquement sa victime, ainsi que le fanatique d'un culte païen saisi par une transe³. Une telle possession, de caractère accidentel et brutal, se retrouve également dans les récits d'exorcisme des traditions égyptiennes. Fuyant la puissance redoutée de

1. « In limine restitit » exprime le refus très romain d'un « rite de franchissement » ; un tabou analogue retient les prêtres de Dagôn de fouler le seuil du temple de ce dieu après la chute de l'idole, 1 *reg.* 5, 5 : « non calcant sacerdotes... super limen Dagon. » Martin semble se heurter sur ce seuil même à la présence satanique.

2. C'est pourquoi, comme dans le récit de Milan au ch. 6, il importe d'être particulièrement attentif dans cette scène aux précédents possibles de la *Vita Antonii*. Pour l'« horreur » devant les visions surnaturelles, cf. *dial.* 2, 13, 1 s.

3. « Arripere » s'applique dans l'Écriture elle-même à la saisie surnaturelle d'un homme par l'Esprit de Dieu (cf. 1 *reg.* 16, 16) aussi bien que par un esprit mauvais (VVLG. *Luc.* 8, 29). Sur ce phénomène de l'« arreptio » démoniaque, cf. *Av. gen. ad litt.* 12, 19, 41 et 12, 22, 47, et *CASSIAN. conl.* 7, 11-12, sur les « energumeni arrepticii ».

Martin, le démon se retire au plus profond de la demeure, décidé à y soutenir un siège en règle. Il convient de donner ici une valeur technique précise à *aedes* : il s'agit des appartements de plain-pied qui s'ouvriraient, au delà de l'atrium et du tablinum, sur le péristyle, et cette donnée concorde avec l'emplacement usuel des cuisines dans une demeure patricienne¹.

La crise de furie du possédé est semblable à celle de l'esclave de Tétradius au chapitre précédent, mais la description est beaucoup plus circonstanciée. Elle assimile plus nettement la victime à un fauve déchaîné. L'archétype religieux oriental du « maître des fauves », dont on peut suivre la fortune dans les traditions antiques sur l'« homme divin », trouve ici un écho, à la faveur des traditions monastiques sur les travestissements animaux de Satan, dans cette lutte qui oppose l'homme de Dieu à un possédé transformé en une bête furieuse². L'effroi provoqué parmi les habitants de la maison s'exprime dans un tricolon de phrases nominales ; la progression en est ménagée avec un soin dont Sulpice doit peut-être le secret à quelques souvenirs de Pline le Jeune³.

1. Étant donné le soin avec lequel sont notées ici diverses parties de la maison romaine traditionnelle, « aedes » ne saurait recevoir le sens métonymique qu'il prend parfois pour désigner la maison entière. Il s'agit plutôt des appartements du rez-de-chaussée, par opposition aux « cenacula » (cf. *Liv.* 39, 14, 2 ; *VLP. dig.* 43, 17, 3, 7).

2. Comme les dieux ouraniens auxquels il tend à s'assimiler, l'« homme divin » est dompteur de monstres : ainsi Pythagore passe pour avoir dompté l'ourse de Daunos (Porphyre, *Vie de Pythagore*, 23). Satan travesti en animal : célèbre tentation d'Antoine dans le tombeau égyptien, *Vita Antonii* 8-9. Les possédés poussent les cris furieux de plusieurs animaux féroces (loups, lions, serpents, taureaux) dans *HIER. epist.* 108, 13. — Pour l'expression, « saeuire dentibus » reprend 17, 1, s. f. ; « laniare » évoque proprement le fauve dans l'arène, cf. *Cic. epist. fam.* 7, 1, 3 : « quum homo imbecillus a ualentissima bestia laniatur. » — Sur les leçons « cocum » et « arripuit », cf. notes critiques, t. 1, p. 231.

3. Cp. ici : « commota domus, familia turbata, populus in fugam

17, 6. Dans ce nouvel affrontement, la métaphore militaire, voire, plus exactement, agonistique, se déploie de façon suivie. Martin, devenu le bestiaire de Satan, y fait preuve des mêmes qualités de combattant professionnel : audace, sang-froid, autorité. A la déroute de la maisonnée, le récit oppose son attitude de combattant spirituel et temporel endurci. Il fait face, pour briser l'attaque ennemie. Comme devant les barbares, comme devant l'incendie, il se porte spontanément au-devant du danger¹.

La seconde description du possédé, prêt à mordre Martin, aggrave l'impression première d'un animal en furie. Le grincement des dents est un symptôme caractéristique de certains possédés en crise, car le trait se retrouve chez un Saxon de la garde impériale exorcisé par Hilarion². Il est notable qu'il soit prêté au diable en personne dans un passage de la *Vie d'Antoine*. Car cette œuvre va s'avérer d'une grande importance pour les sources de notre passage³. Si l'attitude du possédé, la bouche ouverte et prête à mordre, est d'une précision qui correspond à la peinture du lion et du chien en rage dans la poésie latine, c'est en

uersus », avec PLIN. *epist.* 8, 14, 7 : « omnia soluta, turbata atque etiam in contrarium uersa », et 9, 5, 3 : « quae si confusa, turbata, permixta sunt ». Pour la peinture de l'émotion, cp. CIC. *Tusc.* 4, 38, 82 : « commotos modo et perturbatos dicere solemus. »

1. Image du bestiaire : amorce par le portrait du fauve, et les idées associées autour de « laniare » (cf. av.-dern. note) ; cp. aussi « se obicere » avec l'emploi du ch. 4, 6 : « inermis barbaris obiceretur » (et la note *ad loc.*) ; « furenti » évoque aussi bien le délire d'un inspiré ou d'un possédé que la fureur d'un fauve : tel le chameau « furentis » dompté par Hilarion, *Vita Hilarionis* 23.

2. *Vita Hilarionis* 22 : « ab infantia possessus daemone qui noctibus eum... fremere dentibus compellebat » ; de même dans HIER. *epist.* 108, 13, on voit les démoniaques « (uocibus) fremere leonum », mais il s'agit là de rugissements, non de grincement des dents.

3. *Vita Antonii* 6 : « draco teterrimus... secundum quod scriptum est (Marc. 9, 17) stridens dentibus et eiulans... » lors des premières tentations d'Antoine.

effet l'une des plus célèbres scènes de la *Vie d'Antoine* que paraît avoir ici refaite à sa manière Sulpice Sévère : l'assaut nocturne donné à l'anachorète par les bêtes du désert, déchaînées contre lui par Satan. Tout comme notre possédé, elles se présentent « en ouvrant leur gueule et en cherchant à le mordre ». Antoine se déclare prêt « à se laisser dévorer », si elles ont « reçu puissance contre lui ». Alors le nom du Christ suffit à les mettre en fuite, comme si « cette parole les fouettait¹ ». Sulpice a sûrement eu présente à l'esprit cette scène, si même il ne l'a précisément relue, au moment où il rédigeait notre récit. Mais on note à nouveau le passage de la fermeté sans agressivité, qui caractérise les propos d'Antoine, à l'attitude de provocation et de défi que traduisent ceux de Martin. Et le parallèle laisse apparaître des additions pittoresques au récit d'Athanase. Il reste à les interpréter.

La main et les doigts sont les organes privilégiés de la puissance thaumaturgique. Jésus guérit un sourd en introduisant ses doigts dans les oreilles de l'infirmes. De même, Martin prend entre ses doigts la langue de la jeune muette de Chartres ; il guérit un enfant d'une morsure de serpent en attirant le venin à l'emplacement de la morsure par la simple application de son doigt². Il n'est donc pas

1. « Hianti ore » sert à peindre le lion rugissant chez SIL. 2, 685 (et le caméléon dans PLIN. *nat.* 8, 51, 122). Pour « morsus minari », cf. le texte des *Troyennes* de Sénèque cité sup., p. 838 et n. 1. Et *Vita Antonii* 52 : « Quae cum rictu oris morsum corpori minitarentur, intellexit hostis astutias dixitque : si a Domino in me uobis est tributa licentia, deuorate concessum. » On voit ici, comme dans notre texte, le thème du « martyr-bestiaire » pointer derrière la scène. Finalement : « cum iubentis uoce omnis bestiarum multitudo, quasi maiestatis uerbere caederetur, aufugit. »

2. Cp. ici : « digitos in os intulit » avec VVLG. (et VL) *Marc.* 7, 33 : « misit digitos in auriculas eius » ; « inferre digitum » ne s'y trouve que dans l'épisode de l'incrédulité de l'apôtre Thomas ; malgré la discordance des contextes, on peut néanmoins se demander si Sulpice ne s'est pas consciemment emparé de l'expression dans le texte de

surprenant qu'il introduise ici ses doigts à l'endroit même où s'est concentrée la rage démoniaque. Le recul du possédé correspond à l'attitude de fuite des démons devant la puissance divine qui expliquait déjà le comportement de l'esclave de Tétradius. Mais le thème de l'animal enragé par la possession, et renonçant à mordre un homme de Dieu, n'était pas ignoré des traditions d'exorcisme monastique de l'Orient. Car c'est en tendant sa main à un chameau possédé (*sic*) qui « s'apprêtait à le dévorer », qu'Hilarion parvient à le dompter. Du moins Jérôme venait-il alors de donner à cette histoire sa forme littéraire en langue latine, au cours de sa romanesque *Vita Hilarionis*¹.

17, 7. Pour la comparaison de l'effet produit par l'attouchement avec celui d'un fer chauffé à blanc, on peut se demander s'il convient d'y voir une allusion à un supplice ou à une thérapeutique. D'une part, en effet, l'application des « laminae candentes » est un atroce supplice que n'a pas ignoré la justice romaine. Et lorsque les chrétiens ont tenté de décrire les étranges convulsions auxquelles donnaient lieu les exorcismes des possédés, ils les ont naturellement comparées aux supplices en usage : les coups

Ioh. 20, 27, pour le plaisir d'en faire ici un usage accommodative et bien inattendu. Dans le dossier martinien, cp. les guérisons de la muette de Chartres (*dial.* 3, 2, 6), et d'un jeune esclave de Ponce de Sulpice (*ib.* 2, 2, 5 : « digitum prope ipsum uulnuscolum... fixit »).

1. HIER. *Vita Hilarionis* 23 : « Ad quem dum furens et quasi eum deuoratura bellua peruenisset, statim corrui. » Hilarion vient de lui tendre la main ; le geste ressemble à une « imposition » ; mais les « digitos » supposent ici un geste analogue : il s'agit au moins de l'index et du médium du « geste oratoire » antique, devenu dans l'iconographie contemporaine des miracles du Christ le geste de guérison. Cf. p. ex. la main droite du Christ ouvrant les yeux de l'aveugle-né, sur un sarcophage romain du IV^e s., reproduit dans VAN DER MEER et MOHRMANN, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, éd. fr., Paris, 1960, p. 126, n° 398, ou dans A. GRABAR, *Le premier art chrétien* (200-395), Paris, 1966, p. 242, fig. 269.

de fouet, l'extension sur le chevalet, mais aussi la brûlure. Le thème est d'ailleurs explicitement posé ici, en fin d'épisode, dans les mots *poenis et crucialibus*¹. Néanmoins, c'est dans les récits d'Égypte sur la lutte des ascètes contre le démon de la luxure que Sulpice a peut-être puisé l'idée de combattre Satan avec un fer chauffé à blanc. Le moine Ammonios de Nitrie l'appliquait à son corps comme un cautère thérapeutique. Quant au frère forgeron Apellès, ayant reçu certaine nuit la visite d'un diable déguisé en jolie femme, « il saisit à main nue un fer chauffé à blanc sur le foyer, et le lui jeta à la figure² ». L'exorcisme de Martin n'est pas aussi pittoresque, et il ne fait appel au fer rouge que par mode de comparaison ; mais les anecdotes d'Égypte aident à mieux saisir le sens que Sulpice entendait attribuer à cette curieuse image.

L'étrange matérialité que les croyances démonologiques du temps donnent au phénomène de possession apparaît mieux encore dans le dénouement de la scène. Cyprien et Hilaire, usant d'une acceptation figurée d'*obsideo* que les poètes latins employaient avec une valeur purement psychologique, parlaient encore d'« esprit assiégé » par une présence satanique³. Pour Sulpice, ce n'est plus l'esprit,

1. Les démons se disent déjà « tourmentés » au sens propre par la présence du Christ : *Matth.* 8, 29. On suit le thème chez MIN. *FEL.* 27, 5 ; CYPR. *Demetr.* 14-15 ; *ad Donal.* 5 ; *idol.* 7 ; LACT. *inst.* 2, 15, 3 et 5, 21, 5 ; FIRM. *err.* 13, 6 ; HIL. *in psalm.* 64, 10. Et pour Martin, à nouveau SEV. SVLP. *dial.* 3, 6, surtout 4 : « certeres miseros diuerso exitu perurgueri... uexatos... »

2. PALLAD. *hist. laus.* 11, éd. Lucot, p. 84 : « ayant mis un fer au feu il l'appliquait sur ses membres » (trad. lat. ancienne, *PL*, t. 74, 349 B : « ferrum ignitum apponebat membris suis ») ; RVFIN. *hist. mon.* 15 : « (Apelles) arreptum manu nuda de fornace ferrum candens in faciem eius iniecit. » On pourrait penser aussi à l'utilisation du fer rouge pour dompter les fauves, et songer à retrouver dans cette comparaison la suite de la métaphore du bestiaire.

3. « Obsessa mens », qui dans SEN. *Ag.* 136 sert à Clytemnestre pour peindre le paroxysme de sa passion adultère, désigne l'effet de la

mais le corps qui est matériellement assiégé par cette présence ; deux passages de ses *Dialogues* présentent cette vision des choses en termes identiques, et jamais il ne donne l'ancienne alliance de mots de Cyprien et d'Hilaire¹. Dans ces conditions, l'exorcisme est naïvement conçu comme l'expulsion d'un corps étranger par les voies naturelles. Ce n'est que la conséquence d'une très ancienne croyance, selon laquelle les démons pénètrent dans le corps par la nourriture. Cyprien lui-même, chez qui nous croyions déceler une conception moins matérielle du phénomène, cite dans le *De lapsis* le cas d'une femme possédée du jour où elle avait consommé des chairs consacrées aux idoles². Mais il n'en tire nulle part les conclusions truculentes qui aboutissent à la description finale de notre texte.

C'est en Égypte que celles-ci paraissent avoir été tirées très tôt dans les croyances religieuses populaires, où les fermentations intestinales ont été considérées de longue date comme l'œuvre des démons et le signe de leur présence³. De telles croyances ont survécu dans le christianisme égyptien primitif à la faveur de l'antithèse biblique, à la fois concrète et, progressivement, chargée d'un symbolisme religieux, entre l'odeur de vie, associée au juste, à Dieu, au Christ, et l'odeur de mort, associée

possession démoniaque dans *CYPR. mort.* 4 et *HIL. in Matth.* 14, 9. Même expression pour l'obsession de la colère dans *PETR. sat.* 99, 3 et celle des malheurs dans *SEN. Herc. f.* 1112.

1. *SULP. SEV. dial.* 1, 20, 2 : « corpora obsessa (daemonibus) » (deux citations) ; *ib.* 1, 25, 2 : « inmundis spiritibus obsessos » fait allusion au précédent passage, en dépit de sa forme plus générale.

2. *CYPR. laps.* 24. D'où l'expulsion des démons par le jeûne, directement liée à l'idée de démons qui se glissent dans la nourriture et sont ainsi « ingérés » : cf. *RAC*, art. *Besessenheit*, t. 2, 1954, c. 185.

3. D'où la conjecture « porde Pelusiam » proposée par le P. Vaccari pour la « crux » du texte d'*AVG. conf.* 8, 2, 3, 23 : « †popillosiam† » ; cf. P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 78, où l'on trouvera les références aux principales études concernant cette croyance.

par antithèse au pécheur et à Satan¹. Ignace d'Antioche, dans cette perspective, enjoint déjà aux Éphésiens de ne pas se laisser « oindre de la mauvaise odeur du prince de ce monde² ». Mais c'est évidemment en Égypte que ce thème antithétique va conserver sa plénitude concrète, en se combinant avec les croyances ancestrales que nous venons d'évoquer. Pour nous en tenir, dans la littérature monastique, à cette *Vie d'Antoine* dont nous venons de déceler l'inspiration directe dans le présent récit, Sulpice a pu y lire, sinon un dénouement semblable à celui qu'il nous conte, du moins le récit de phénomènes olfactifs analogues. Montant sur un bac du Nil, Antoine identifie aussitôt comme démoniaque « une odeur épouvantable ». Il finit par découvrir un jeune possédé, l'exorcise, et « tous reconnurent que la mauvaise odeur était celle du démon³ ». Mais Athanase se contente de nous dire qu'au nom du Christ, le démon sortit aussitôt, sans le luxe de précisions que ne nous épargne pas Sulpice. Les doit-il à un écart d'imagination personnelle, ou à quelque anecdote du folklore monastique égyptien ? De toute manière, une fois admise l'ingestion des démons par voie buccale, l'imagination légendaire n'a plus qu'à se prévaloir du verset évangélique : « Ce qui pénètre dans la bouche passe dans le ventre et s'évacue dans les lieux d'aisance⁴. » Sulpice ne se laisse d'ailleurs pas entraîner par des images

1. Cf. p. ex. l'antithèse entre *eccl.* 35, 8 : « Oblatio iusti odor suauitatis est », et *exod.* 5, 21 : « foetere fecistis odorem nostrum coram Pharaone » ; les deux termes s'opposent dans la métaphore filée de 2 *Cor.* 2, 15 s. : « Christi bonus odor sumus Deo... aliis... odor mortis... aliis... odor uitae in uitam. »

2. *IGNAT. ANT. ad Ephesios* 17, 1.

3. *Vita Antonii* 63 : « ascendit (nauem) et solus ex omnibus odorem sensit teterrimum... Quo statim (adolescente possesso a daemone) per Antonium... curato, intellexere uniuersi diaboli illum fuisse fetorem. »

4. *Matth.* 15, 17 : « quod in os intrat in uentrem uadit et in secesum emittitur. »

incongrues à la Jérôme Bosch. Il recourt à des termes techniques, d'une objectivité quasi clinique, pour décrire ce qui reprend l'apparence d'une affection intestinale, du caractère le plus banal¹. Il arrive même à ennoblir l'anecdote en empruntant à Virgile le souvenir des déjections des Harpyes dans l'*Énéide*².

Ainsi s'achève, dans un dénouement qui confine au folklore scatologique, la plus singulière de nos trois scènes d'exorcisme. Autant elle paraît déliée de la réalité martinienne, malgré certains traits précis de la « technique opératoire », malgré, aussi, la vie dramatique que le narrateur sait insuffler à son récit ; autant ses attaches avec les croyances populaires et le folklore monastique de l'Égypte se révèlent aussi nombreuses que précises. Nous sommes ici plus près des aventures thaumaturgiques d'Hilarion et, plus généralement, du climat des petits romans ascétiques de Jérôme, que de la ferveur emphatique et compassée qui est le plus souvent de rigueur dans la biographie martinienne³. Néanmoins, le goût du

1. « Fluxus uentris » est un terme médical ; on le trouve sous la plume d'Augustin, lorsqu'il énumère les maux les plus communs de l'enfance, *Av. c. Iul. op. imperf.* 3, 48 : « Non enim numerari possunt mala quae patiuntur infantes, febrem, tussim, scabiem, dolores quorumque membrorum, uentris fluxum, lumbricos, et alia innumerabilia ex ipsa carne existentia... » Chez les médecins, cf. p. ex. *CELS.* 4, 26 (19), tit.

2. Pour l'expression, Sulpice s'est souvenu des Harpyes dans *Aen.* 3, 244 : « uestigia foeda relinquunt », comme l'a vu J. FÜRTNER, *op. cit.* (*sup.*, p. 671, n. 1), p. 101.

3. Encore qu'il faille faire la part d'un certain goût (plus « gaulois » que gallo-romain ?) pour les anecdotes un peu scabreuses : on rapprochera le feu mis au siège de la personne impériale, dans un récit des *dial.* 2, 5 ; ou la situation inconfortable de Martin réduit à attendre du bon vouloir d'un archidiacre une « bigerrica uestis » pour pouvoir célébrer la messe de manière décente, un jour où il s'était dépouillé de sa tunique pour la donner à un pauvre : *ib.* 2, 1 ; ou, enfin, la colère de Martin contre un moine qui se chauffait au coin du feu « nudato inguine » (*ib.* 3, 14, 8-9). Dans ces « histoires de moines » déjà médié-

détail précis, la mise en scène occidentale dans le cadre matériel et la présentation sommaire des personnages, la minutie des détails physiologiques, portent l'empreinte personnelle de Sulpice. Et cette constance dans la technique littéraire assure la cohérence de l'épisode avec les deux autres, sans nous rassurer guère sur l'authenticité des faits rapportés.

18, 1. L'exorcisme du faux prophète, qui termine ce triptyque, échappe à la naïveté du combat de Martin avec le cuisinier enragé. Nous sommes en présence d'une scène rituelle de dialogue entre l'exorciste et le démon qui s'exprime par la bouche du possédé, scène en tout point conforme aux récits que nous font encore aujourd'hui les exorcistes spécialisés¹. Plus de contorsions grimaçantes ni d'opérations étrangement matérielles. L'affrontement des deux puissances spirituelles s'exerce par le seul truchement de la parole. Apparemment moins concrète, dans la mesure où elle est presque entièrement dépouillée de détails matériels, la scène en est plus saisissante. Elle donne une impression de vérité discrète, beaucoup plus favorable à l'authenticité des faits rapportés.

L'ampleur cicéronienne du groupe nominal qui peint la diffusion de cette fausse nouvelle impressionnante ne doit pas être considérée comme un vain redoublement d'expression. Car Sulpice distingue avec justesse le mouvement d'ensemble d'un peuple barbare franchissant

vales, on perçoit une veine satirique dont la truculence est venue se mêler à certaines traditions importées d'Orient avec la « matière d'Égypte ».

1. On en trouvera, p. ex., dans certaines confidences personnelles d'un spécialiste actuel : Egon von Petersdorff, dans l'énorme et curieux dossier de sa *Dämonologie*, en 2 vol., München, 1956 et 1957. Antoine met en garde ses moines contre les fausses prophéties des démons (*Vita Antonii* 23 : « incipiunt praesagire... »), mais il n'y a dans sa vie aucun épisode comparable au nôtre.

au cours de sa migration les frontières de l'Empire, à la manière des Helvètes à la veille de la guerre des Gaules ; d'autre part, l'attaque lancée par ces barbares en direction d'une ville précise ou d'un point d'appui du « limes » rhénan au cours de cette migration. Qu'une nouvelle alarmiste de ce genre se soit répandue sans susciter de défiance à travers la ville de Trèves, les vicissitudes de la frontière du Rhin dans la seconde partie du iv^e siècle rendent la chose assez vraisemblable. Le séjour de Valentinien à Trèves de 367 à 375 avait été marqué par une guerre endémique contre les incursions alamannes. Elles avaient repris en 378 durant le séjour de Gratien en Orient, et les troubles consécutifs à l'usurpation de Maxime avaient dû encourager encore ces harcèlements¹. En dépit de cette garde au Rhin, constamment montée par l'armée romaine au long du iv^e siècle, il était naturel que Trèves vécût comme une place frontière, dans une sorte de fièvre obsidionale propice au colportage des fausses nouvelles. Le trouble qu'elles provoquent en l'occurrence n'est pas sans rappeler, dans sa peinture, l'émoi jeté dans Rome, selon Tite-Live, par la brusque nouvelle du « tumultus Gallicus² ». Seul Martin ne se laisse pas prendre au piège. Son charisme de clairvoyance spirituelle l'a aussitôt averti

1. Sur les vicissitudes du « limes » du Rhin à cette époque, cf. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 7, Paris (1926), p. 241 s. ; A. FIGANIOL, *L'Empire chrétien*, Paris, 1947, p. 206 ; l'usurpation de Maxime « aboutit, dès l'abord, à une dégradation notable de la situation militaire en Occident », écrit J. J. HATT, *Histoire de la Gaule romaine*, Paris, 1959, p. 342. Si les effets s'en font sentir surtout en Bretagne et sur le « limes » du Danube, il ne fait pas de doute que le « limes » rhénan n'était pas à l'abri de ces mouvements : dès 388, les Francs vont reprendre l'offensive dans la région de Cologne.

2. Comparer (en notant la double disjonction expressive) « subita ciuitatem fama turbasset » avec Liv. 6, 42, 4 : « fama repens belli Gallici allata perpulit ciuitatem » ; on retrouve le cliché livien « fama repens » — dont le nôtre pourrait n'être qu'une copie légèrement modifiée — dans Liv. 22, 21, 6.

de l'origine du mal. Il lui reste à user de son autorité sur les démons pour les faire parler. C'est ce que suppose elliptiquement l'ordre qu'il donne de lui amener un possédé, afin de l'exorciser dans une église selon toutes les formes requises. Le vocabulaire juridique de cette « comparution », qui semble « ordonnée » par un magistrat investi de pouvoirs de justice, donne d'emblée à la scène une allure sévère, et très romaine, d'audience judiciaire¹.

Martin entend bien provoquer un aveu satanique de mensonge volontaire et volontairement répandu, qui tirera l'affaire au clair. Il n'empêche que sa question évoque curieusement une scène de divination par théurgie évocatoire, comparable aux pratiques auxquelles se livraient encore à cette époque les théurges néo-platoniciens². Dès longtemps, l'identification des dieux païens avec les démons avait eu pour conséquence, dans la vision chrétienne du monde, l'attribution aux démons de tous les phénomènes de prophétie liés aux religions antiques. « Les démons », écrit Lactance au début du iv^e siècle, sont « pères et inventeurs de tous les arts

1. Sur cette valeur d'« exhiberi », cf. Cod. Theod. 8, 8, 2 (a. 379) : « quisquis fuerit exhibitus... » ; Oros. hist. 4, 20, 13 : « Hannibal... exhiberi Romam a senatu iussus » ; AVELL. p. 15, 18s. : « Clementinus uicarius... Gregorium per officium Cordubam iussit exhiberi » ; PASS. Thecla 20 : « Praeses iussit ut ipsa Thecla exhiberetur. » On rapprochera, avec les mêmes intentions, le tour de 17, 1 : « deduci eum ad se iubet » (cf. comm. ad loc.).

2. Dès le moyen platonisme, Apulée croit possible de consulter les démons par l'intermédiaire d'un jeune médium : il en conte la pratique et en fait la théorie démonologique dans *apol.* 42-43 ; mais cf. aussi les idées du *De deo Socratis*, en particulier à travers la critique chrétienne de la démonologie païenne dans Avg. *ciu.* 8, 14 à 22. Plus généralement, Th. HOFFNER, art. *Theurgie*, dans *PW*, 2. R., t. 6, 1, 1936, c. 258-270 ; et Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956.

divinatoires»¹. Tout phénomène de double vue étant lié dans l'Antiquité à une inspiration surnaturelle, la connaissance d'une nouvelle encore inconnue tendait à être spontanément interprétée comme une révélation d'un être surhumain, ange ou démon. D'où la crédulité de Constance devant la nouvelle de victoire apportée à Valens « par un ange² ». Selon la logique de ce système de références, une mauvaise nouvelle, qui jette le trouble dans les cœurs, amène à conjecturer l'œuvre d'un esprit mauvais. L'attitude de Martin, en l'occurrence, est donc à la fois explicable par son don personnel de double vue, mais aussi par la réaction logique d'un esprit qui raisonne dans les catégories de la mentalité du temps.

18, 2. Solennellement adjuré par un représentant du Dieu de vérité, le démon passe aux aveux. La mention des dix démons est énigmatique. Dans l'épisode de l'Évangile de Luc où Jésus décrit le retour offensif, dans un possédé, du démon qui en avait été expulsé, celui-ci ramène avec lui « sept autres esprits plus méchants que lui³ ». Certes, dix est dans l'Écriture un chiffre rond, susceptible d'applications indistinctement favorables et défavorables. C'est en ce sens qu'il faut sans doute l'interpréter ici : non comme un chiffre chargé de symbolisme, mais comme

1. LACT. *inst.* 2, 16, 1 : « Eorum inuenta sunt astrologia et haruspicina et auguratio et... oracula et necromantia et ars magica... » Dans le même sens, déjà, CYPR. *idol.* 7, 1 : « Hi ergo spiritus... adflatu suo uatum pectora inspirant, extorum fibras animant, auium uolatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt, falsa ueris semper inuoluunt... »

2. Anecdote racontée par Sulpice, *chron.* 2, 38, 5-fin ; nous l'avons déjà commentée *sup.*, p. 710 et p. 785.

3. Luc. 11, 26 : « assumit septem alios spiritus secum nequiores se » ; de même, ce sont 7 démons qui sortent de Marie-Madeleine : cf. Luc. 8, 2 et Marc. 16, 9. — Les autres leçons, qui paraissent des corrections erronées de la graphie « decim » (reproduite par V), n'apportent guère d'élément neuf au problème.

le synonyme, en quelque sorte qualitatif, d'une quantité considérable et indéterminée¹. La diffusion de fausses nouvelles est souvent relatée par les historiens antiques, et dans les termes consacrés dont se sert ici Sulpice sur les lèvres du possédé. Un passage de Tacite sur le « uolguis fingendi auidum » en démonte même avec pertinence le mécanisme naturel². Le phénomène devait être d'autant plus fréquent que les moyens d'information étaient très réduits, et la crédulité des foules considérable. La terminologie traditionnelle dont use ici ce démon au langage châtié respecte donc soigneusement une interprétation naturelle du phénomène. Elle suggère une vision des choses assez éloignée des diableries spectaculaires et des apparitions : les diables n'ont fait ici qu'induire au mensonge, à la vantardise et à la crédulité inquiète un certain nombre de Trévires naturellement portés à ces défauts.

Ce n'est donc pas le phénomène en lui-même qui surprend, puisque l'intervention démoniaque semble en avoir respecté les apparences coutumières. C'est le motif de cette intervention, que l'exorcisme seul pouvait révéler. Satan a cherché à effrayer Martin et à l'éconduire de Trèves. L'intention satanique demande à être éclairée d'un double

1. Il y a 10 drachmes et 10 mines dans les paraboles : cf. Luc. 15, 8 et 19, 13, sans compter les 10 commandements de la Loi mosaïque ; mais il y a aussi 10 plaies d'Égypte (*exod.* 7, 9 s.), et Paul énumère 10 vices qui excluent du Royaume de Dieu (1 Cor. 6, 9-10) : serait-ce l'origine d'une théorie des 10 démons ? Mais, appuyée sur le texte de Luc. 11, 26 (et non sur celui de Paul), la tradition monastique distinguera 7+1 = 8 principaux vices : cf. CASSIAN. *concl.* 5, 25. Après avoir insisté sur la valeur de totalité du chiffre 10, ISID. *lib. num.* 11 souligne néanmoins la valeur défavorable du nombre, en se référant aux 10 plaies d'Égypte, mais aussi aux 10 cornes de la bête et aux 10 jours d'épreuve dont parlent *apoc.* 17, 12 et 2, 10.

2. Cp. ici : « rumorem... dispersissent per populum », avec Tac. *hist.* 2, 42, 2 : « is rumor ab exploratoribus Vitelli dispersus » ; 2, 96, 2 : « a quibus falsos rumores dispergi » ; *ann.* 4, 24, 1 : « disperso rumore... »

point de vue spirituel et historique. La tactique d'intimidation est la principale de celles auxquelles les démons ont recours pour détourner les moines du désert de leurs devoirs ou, surtout, pour parvenir à les chasser des lieux où Satan régnait jusque-là sans partage¹. Moins imaginatifs que leurs confrères égyptiens, les démons de Trèves se passent des fantasmagories dont fut gratifié Antoine. Par une technique plus moderne, ils comptent sur l'anxiété provoquée par les fausses nouvelles. Mais le but poursuivi est le même : parvenir à chasser en terrorisant. Par un singulier retournement, ce n'est point du désert, mais d'une capitale impériale que les démons se proposent de chasser Martin. Il y a là un déplacement de l'univers démoniaque qui prête à réfléchir, et sur lequel le chapitre 20 ramènera notre attention. En cette affaire, il semble que les démons tentent un effort dernier et désespéré, après avoir usé à l'égard de Martin d'autres procédés d'intimidation. C'est ce que suggère avec une précision laconique le petit adverbe *saltim*. Un tel déploiement de ruses est-il seulement justifié par le désir d'un parallélisme avec les multiples travestissements de Satan dans la *Vie d'Antoine*? S'explique-t-il simplement par le retentissement des miracles accomplis à Trèves par Martin? Mais d'autres villes et d'autres régions auraient pu entraîner semblables réactions, et provoquer d'autres embûches démoniaques que la peur. A Trèves, en 385 ou 386, les faits sont peut-être susceptibles d'une explication plus appropriée à la date et au lieu.

Près d'obtenir gain de cause, les ennemis de Priscillien et de ses compagnons ont rapidement compris qu'ils

1. Les fantasmagories auxquelles est en butte Antoine cherchent beaucoup plus souvent à l'effrayer qu'à le séduire ou à le distraire. Les démons déclarent l'intention de leur guerre à Antoine en ces termes, *Vita Antonii* 13 : « Quid te nostris ingeris habitaculis? Quid tibi et deserto? Abscede a sinibus alienis, non potes nostras insidias sustinere. »

n'obtiendraient rien tant que « Martin, installé à Trèves, ne cessait d'invectiver Ithace pour qu'il retirât son accusation, et de prier Maxime de s'abstenir du sang des malheureux¹ ». Devant tant de ténacité, les ennemis de Priscillien ont recouru — eux aussi — à une tactique d'intimidation. A la faveur des analogies entre le style de vie ascétique de Martin et celui de l'hérésiarque, ils ont usé de la calomnie : « Le misérable (Ithace) osa même à ce moment faire publiquement grief à l'évêque Martin d'être un hérétique². » Martin ne céda pas, et l'instruction du procès fut même différée aussi longtemps qu'il séjourna à Trèves. Mais dès qu'abusé par les engagements de Maxime, il eut tourné le dos, les évêques Magnus et Rufus obtinrent que l'affaire fût évoquée devant le tribunal du préfet Évodius, avec le résultat final que l'on sait. On voit que chasser Martin de Trèves a été l'objectif premier de ses ennemis, tout au long d'un séjour qui paralysait leur action. On pourrait donc se demander si, entre l'inspiration satanique et la fausse rumeur, il n'y a pas lieu de pressentir ici les menées secrètes des ennemis de Martin, acharnés à le contraindre d'abandonner le combat qu'il menait pour que vraie justice fût faite aux priscillianistes. Sur cet évêque éloigné de son diocèse, sur cet abbé éloigné de son monastère, ils ont pu imaginer que la peur d'être bloqué dans les murs de Trèves, ou de voir coupé par les barbares son chemin de retour, pourrait être plus efficace

1. SVLP. SEV. *chron.* 2, 50, 5 : « Namque tum Martinus apud Treueros constitutus non desinebat increpare Ithacium, ut ab accusatione desisteret, Maximum orare, ut ab sanguine infelicitium abstineret. »

2. *Ib.* 2, 50, 3-4 : Ithace assimile aux priscillianistes tous ceux qui se distinguent par le « studium lectionis » (à comprendre sans doute comme la pratique de ce qu'on appellera dans le monachisme la « lectio diuina ») et le jeûne. D'où : « Ausus etiam miser est ea tempestate Martino episcopo, uiro plane Apostolis conferendo, palam obiectare haeresis infamiam. »

encore que la calomnie. Ils avaient compté à la fois sans l'intrépidité de l'ancien légionnaire, et sans la clairvoyance charismatique de l'évêque de Tours.

L'interrogatoire de l'exorciste suffit à démasquer leur pauvre ruse. Le désaveu est précis et public. Il a lieu en plein milieu de l'église — sans doute la basilique où nous faisons déjà pénétrer au ch. 16 la guérison de la jeune paralysée ? —, et prend l'aspect d'une déclaration officielle. La phrase suggère que la cérémonie a lieu en présence de la population de la cité. Peut-être aussi de ces « multi episcopi » qui entouraient Martin dans le précédent épisode : épié comme il l'était par ses ennemis, comment n'eût-il pas été suivi dans ses principaux gestes publics ? Il est dommage que nous ne soyons pas mieux renseignés sur la composition exacte de la camarilla d'évêques espagnols qui intriguaient aux côtés d'Hydace et Ithace pour perdre Priscillien. Peut-être percerait-on alors à jour l'identité réelle des mystérieux « dix démons » que Satan avait préposés à la diffusion de ses fausses nouvelles ; et le chiffre s'éclaircirait-il, du coup, d'une manière inattendue.

Quoi qu'il en soit, la conclusion de l'épisode s'achève sur une image scripturaire de libération, qui ne conclut pas moins justement la scène que tout ce triptyque d'exorcismes. Elle met en lumière la fonction propre de l'exorciste en la reliant directement à l'essentiel du kérygme chrétien, qu'illustre tout particulièrement la dernière scène : « La vérité vous délivrera¹. » Comme devant le Christ, Satan est contraint ici, contre son gré, à proclamer la vérité. Et la délivrance qu'apporte cette proclamation ne touche pas le seul possédé, mais la cité

1. Le verset de *Ioh.* 8, 32 pourrait servir d'épigraphe à cette scène : « cognoscetis libertatem, et ueritas liberabit uos. » La libération psychologique de la population est comme le signe d'une paix intérieure retrouvée ; on rejoint le sentiment exprimé par *prou.* 11, 8 : « Iustus de angustia liberatus est, et tradetur impius... »

tout entière, qui est dans cette perspective comme le signe de l'humanité délivrée par la proclamation de la Parole. Mais la relation qui nous est apparue entre ce curieux aveu de Satan et la conjoncture de l'affaire priscillianiste invite à voir aussi dans ce récit prégnant un nouvel hommage rendu par le chroniqueur de cette affaire au rôle qu'y a joué Martin. Ce fut aussi, à considérer les mobiles de sa démarche à l'égard des prisonniers de la justice temporelle de Maxime, et contre la haine aveugle de leurs adversaires ecclésiastiques, un rôle, finalement malheureux, de libérateur. Mais la motion intérieure qui l'amène à Trèves est la même qui le pousse à exorciser, à guérir, à évangéliser les campagnes : à se porter au combat de libération spirituelle partout où l'appelle sa vocation de lutteur de Dieu.

Cet élargissement des perspectives a entraîné dans le récit une curieuse omission qui ne peut être que délibérée : celle de l'expulsion de Satan hors du démoniaque exorcisé. Du même coup, Sulpice évitait de répéter une troisième fois la relation du même acte, et il maintenait l'attention sur les mobiles profonds d'une affaire qui n'était pas un exorcisme pur et simple. Les implications historiques de cette dernière scène font ressortir la diversité extrême de ce triptyque d'exorcismes. Le cadre, les intentions, les procédés littéraires sont assez clairement distincts dans chacune des trois scènes. Et chacune est ordonnée à un trait spirituel différent de la thaumaturgie martinienne : l'exorcisme est un instrument de conversion dans le cas de Tétradius, un déploiement de fantasmagorie quasi gratuite « à l'égyptienne » dans le second récit, un instrument de lutte contre le mensonge collectif, et de proclamation de la vérité, dans le dernier épisode.

L'analyse de chacun d'eux fait ressortir finalement leur originalité respective, en dépit des analogies de vocabulaire technique qui semblent assimiler les uns aux autres ces trois cas de possession. Le premier possédé est

tourmenté, mais n'entre en crise que lorsqu'on veut l'amener à Martin; son état paraît plus chronique et moins aigu que celui du second. Celui-ci apparaît au contraire comme un possédé accidentel; sa possession est brève, puisqu'elle se déroule tout entière pendant une partie du récit, mais elle est d'une violence extrême. Enfin le dernier n'est présenté que comme l'auteur inspiré de fausses prédictions. Quelles que soient, encore une fois, les interférences de vocabulaire, il est curieux que cette triade corresponde, et dans le même ordre, à une répartition des possédés en trois catégories, exposée par Augustin dans son grand commentaire *De Genesi ad litteram*: « Quand l'esprit mauvais se saisit de ces corps, il en fait soit des démoniaques, soit des possédés frénétiques, soit des faux prophètes¹. » Simple coïncidence, ou recours respectif à une classification traditionnelle? La présentation méthodique et disjonctive des trois cas par Augustin dans un ouvrage d'exégèse nous incline plutôt à la seconde interprétation. Dès lors, il y aurait plus que des considérants esthétiques à faire entrer en ligne de compte, pour expliquer la composition de ce groupe d'épisodes. Le choix et l'ordre même des trois scènes d'exorcismes pourraient être conformes à une tradition doctrinale de la démonologie chrétienne.

3. Quatre guérisons éclatantes

18, 3. Les trois exorcismes formaient avec la guérison de la jeune paralysée une sorte de « cycle de Trèves », d'où ne sont point exclues les préoccupations de l'historien du priscillianisme. Cette parenthèse fermée, Sulpice

1. *Av. gen. ad litt.* 12, 19, 41: « sed cum malus in haec (corpora) arripit spiritus, aut daemónicos facit aut arrepticios aut falsos prophetas. »

reprend la série des exemples de guérisons opérées par Martin. Qu'il n'ait eu, pour trouver d'autres exemples, que l'embaras du choix, la déclaration finale du ch. 19 n'en serait sans doute pas, à elle seule, une garantie suffisante. Mais on peut y joindre son allusion à des miracles opérés à distance par des franges de son vêtement, et les récits de guérisons des *Dialogues*¹.

Les critères de choix des quatre miracles rapportés ici sont assez évidents, et les raisons qui ont déterminé l'ordre de leur présentation ressortent sans peine de leur enchaînement. Le choix du lépreux de Paris ne tient pas à l'importance de la ville, bien qu'elle ait grandi au iv^e siècle, en particulier depuis que l'empereur Julien en avait fait sa résidence préférée en Gaule. Elle s'explique surtout, dans une perspective apologétique, par le parallèle qu'elle offre avec l'un des plus célèbres miracles évangéliques. Enfin — et l'on remarquera là une justification probable de la place de ce récit immédiatement auprès du triptyque d'exorcismes —, une telle guérison montre que Martin a suivi à la lettre les recommandations données par le Christ à ses apôtres lors du choix des Douze: « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, expulsez les démons². » Ce récit de miracle par attouchement direct évoque à Sulpice les autres miracles indirectement opérés par des franges de son manteau. Parmi ces miracles à distance, il choisit celui qui guérit la fille d'un des personnages les plus illustres de la Gaule du temps — et l'un des plus considérables de

1. Nombreuses guérisons, indirectes: *Vita* 18, 5. Récits d'autres guérisons dans *dial.* 2, 2 (Évanthius et son esclave); 2, 8 (à Claudiomagus, entre Bourges et Chartres); et 3, 2 (la muette de Chartres); 3, 9 (une hémorroïsse); 3, 14 (la famille de Lyconthius).

2. *Matth.* 10, 8: « Infirmos curate, mortuos suscite, leprosos mundate, daemones eicite. » Les lépreux étant mis à part des autres malades dans cette énumération, il était logique que Sulpice n'oubliât pas de choisir un lépreux parmi les malades guéris par Martin.

l'Empire sous le règne de Gratien —. C'est ensuite par une association d'idées naturelle qu'il cite, après un fait concernant le neveu d'Ausone, une guérison qui touche un homme du même milieu social, de la même région, presque de la même génération, et qui, de surcroît, avait été jusqu'à sa conversion le disciple chéri d'Ausone : Paulin de Nole, l'intime ami de l'auteur de la *Vita*. Il restait à couronner ces récits par l'apologue exemplaire du guérisseur guéri par les anges, selon le principe de contrepoint entre la vérité historique et la stylisation hagiographique qui est l'un des principes de composition de l'ouvrage.

Il suffit de considérer une carte sommaire des voies romaines de la Gaule pour constater la vraisemblance d'un passage de Martin par Paris, au cours de l'un des voyages qui l'ont mené de Tours à Trèves. Si la route la plus directe passait par le Sénonais, où les *Dialogues* le mènent expressément, il est loisible de supposer que l'un de ses trajets l'a fait passer plus au nord, par Paris et Reims. Mais il est également possible que Martin ait atteint Paris au cours d'une des tournées missionnaires qui l'entraînèrent au-delà des limites de son propre diocèse. Un autre passage des *Dialogues* nous le montre en effet en train de parcourir le pays chartrain ; il était là presque aux confins du territoire des « Parisii¹ ». Sa rencontre à Chartres avec ses confrères Valentin et Victrice prouve qu'il n'évangélisait pas uniquement les campagnes, mais qu'il rencontrait volontiers les chefs des diocèses dans la capitale de telle cité. Étant donné la proximité de l'épisode de Paris et du « cycle de Trèves », on pourrait y trouver un indice en faveur de l'hypothèse qui placerait cet épisode à l'aller ou au retour du premier voyage à Trèves.

1. Martin dans le Sénonais : *dial.* 3, 7. A Chartres : 3, 2 ; dans un village près de Chartres : 2, 4.

Faute de pouvoir déterminer dans quelles circonstances s'est effectivement placée cette arrivée de Martin à Paris, on ne saurait dire à quelle porte s'est produite la rencontre de Martin et du lépreux. La fortification de la « ville close » achevée au temps de Julien conférerait à elle seule une vraisemblance historique à ce décor de la porte. Mais nous avons, pour confirmer le fait et les lieux, des traditions précises, à partir de Grégoire de Tours, sur la chapelle qui fut élevée « in situ » pour commémorer l'événement¹. Naturellement, Sulpice n'est pas mécontent que ce décor particulier rapproche la scène de plusieurs guérisons rapportées dans les *Évangiles*, elles aussi situées par les évangélistes aux portes d'une ville donnée². Ce sont des coïncidences analogues qu'il faut voir dans le cortège qui accompagne Martin et dans la rencontre d'un malade atteint de la lèpre, sans en conclure indûment à une simple imitation livresque des récits évangéliques par

1. GREG. TVR. *Franc.* 8, 33 : « Appropinquare ad aliam portam coepit, in qua beati Martini oratorium habebatur, qui ob hoc aliquando factum fuerat, eo quod ibi lepram maculosi hominis osculo depulisset. » F. G. DE PACHÈRE, *Paris à l'époque gallo-romaine*, Paris, 1912, p. 36 et 142 s., place le passage de Martin à Paris « vers 383, lors de son premier retour de Trèves » (donc en fait en 385 ou 386 : cf. *Vérité et fiction*, p. 195, n. 16) en s'appuyant sur une thèse inédite de l'Éc. des Chartes, soutenue en 1905 (cf. p. 142, n. 2). Selon la n. de Krusch Levison à la 2^e éd. de l'*Historia Francorum*, p. 402, c'est la seule mention connue de cet oratoire. La porte en question, située dans la partie septentrionale de l'île de la Cité, conduisait au grand pont (auj. pont Notre-Dame). Sur les origines chrétiennes de Paris, cf. F. G. DE PACHÈRE, *ib.*, ch. 6, p. 118-141 : Les chrétiens à Paris à l'époque gallo-romaine. Si l'on admet l'apparition du christianisme à Paris au III^e s., on peut penser que Martin a pu venir aussi à Paris pour y rencontrer un confrère.

2. Cp. ici : « dum portam ciuitatis illius... introiret » avec *Luc.* 7, 12 : « cum appropinquaret portae ciuitatis » ; autres références données à propos de l'épisode d'Amiens, sup., p. 481, n. 1. Mais pour les lépreux, il faut surtout rapprocher *VVLG.* 4 *reg.* 7, 3 : « quatuor uiri erant leprosi iuxta introitum portae. »

Sulpice. Comme Jésus aux abords de Jéricho, Martin est escorté aux abords de Lutèce par une foule nombreuse¹. Est-ce une raison pour dénier aux Gallo-romains l'habitude antique de faire cortège aux personnages illustres, en particulier à leur entrée dans une ville? Au siècle suivant, la *Vita Germani* rapportera des faits analogues au cours des voyages de Germain d'Auxerre, en particulier lors de ses déplacements à Arles et à Ravenne². De même, doit-on considérer comme improbable l'existence de cas de lèpre à Lutèce en cette seconde moitié du iv^e siècle? En se fondant sur une notice de Pline, selon lequel la lèpre aurait débarqué en Italie avec les légionnaires de Pompée à leur retour d'Orient, les spécialistes considèrent que les légions ont sans doute véhiculé cette maladie d'Orient, et d'Égypte en particulier, jusqu'en Germanie. Galien nous en atteste d'ailleurs la présence dans cette province dès le second siècle³. L'ampleur des mouvements de troupes sur le Rhin au siècle des empereurs de Trèves et le séjour des troupes impériales à Lutèce au temps de Julien suffisent donc à confirmer la vraisemblance de la présente rencontre, à la date où elle s'est produite.

Le très bref récit du miracle n'a qu'un rapport assez superficiel avec celui de l'Évangile. Par son caractère

1. Cp. ici : « magnis secum turbis euntibus » avec la formule fréquente dans *Matth.* : « secutae sunt eum turbae multae » (VVLG. et VL 4, 25 ; 8, 1 ; 19, 2) ; cf. *Luc.* 14, 25 : « Ibant autem turbae multae cum eo » ; *ib.* 12, 1 : « multis turbis circumstantibus ».

2. Cf. p. ex. l'accueil de Julien à Vienne en 355 ; la foule précède son cortège et l'acclame « praeuia » : cf. *AMM.* 15, 8, 21. On remarquera, *ib.* 22, une vieille aveugle qui s'informe de l'identité du personnage ainsi accueilli — tout comme l'aveugle de Jéricho : mais il ne viendrait à l'idée de personne qu'Ammien ait eu cet épisode en tête ! Sur les foules accompagnant Germain, cf. *Vita Germani* 6, 30 : « Erat iter illius... occurrentium agminibus constipatum. »

3. *PLIN. nat.* 26, 38, 61 ; *GALEN. Opera* 11, p. 142 Kühn. Autres références, anciennes et modernes, dans F. W. BAYER, art. *Aussatz* du *RAC*, t. 1, 1950, c. 1023-1028.

laconique et emphatique d'abord : point de dialogue, point de consigne de discrétion au malade — puisque le miracle est public —, mais un contraste emphatique entre la répugnance de la foule et la pitié qu'inspire son aspect à Martin. Car, encore qu'elle ne soit pas nommée, c'est bien la « misericordia » du thaumaturge qui va inspirer son geste¹. Alors que Jésus touche simplement le lépreux, Martin lui donne un baiser. Rien de tel non plus dans la guérison du lépreux Naaman par Élisée, ni dans les autres miracles opérés par Martin. Ce geste antique de respect était demeuré un geste rituel et familier de salutation entre les chrétiens. La signification en est claire dans ce récit : en accomplissant ce miracle, Martin donne aussi une leçon de charité à la foule qui l'entoure. Accompli dans un cadre analogue, le geste de Paris apparaît ainsi comme une réplique de celui d'Amiens. Mais il y a un autre héroïsme à baiser un lépreux qu'à partager son manteau avec un gueux. Sulpice, d'ordinaire si peu sensible à la notion d'un développement de la sainteté, a-t-il ici, involontairement, montré l'héroïcité croissante de la compassion chez le légionnaire devenu évêque?

La purification du lépreux est désignée par le verbe composé *emundare*, qui était traditionnel dans le récit de l'épisode évangélique. Mais l'ambiguïté du complément permet de se demander si la seule guérison physique est ici envisagée. Sulpice n'aurait-il pas voulu suggérer que, comme Jésus l'avait fait pour le paralytique, Martin n'a pas purifié le lépreux à la fois de son péché et de son mal²?

1. L'aspect misérable excite la « misericordia » : réaction analogue de Martin devant les condamnés du fisc — eux aussi « miserabili facie » (*dial.* 3, 4, 1) —, que Martin ira arracher à la cruauté du comte Avitianus. Le mot « miserabilis » est rare chez Sulpice, on ne le retrouve que dans l'apostrophe de *Vita* 22, 5, et la péroraison d'*epist.* 2, 17 : appel à la pitié de Martin pour qu'il sauve Sulpice de la damnation.

2. « Omni malo » évoque ici des formules bibliques comme *psalm.* 120, 7 : « Dominus custodit te ab omni malo », ou 2 *Macc.* 1, 25 : « Domine... qui liberas Israel de omni malo », où sont évidemment

18, 4. La venue du miraculé à l'église du lieu correspond à la prescription du *Lévitique* que Jésus avait justement rappelée au lépreux guéri par lui. Mais cette visite d'action de grâces à la maison de Dieu était restée de règle au IV^e siècle pour les malades guéris par un miracle, certainement à l'exemple de ces prescriptions scripturaires. La chose est bien attestée en Afrique pour certains miracles dont Augustin nous a conservé le récit¹. De quelle église peut-il s'agir? Probablement de celle que Grégoire de Tours appelle la « senior ecclesia » de la ville de Paris. Il faut sans doute la situer encore hors les murs de la ville de Julien, dans le futur « bourg Saint-Marcel » du Moyen Age, non loin de l'endroit où la route de Melun franchissait la Bièvre par un gué et où se trouvait l'une des plus anciennes nécropoles chrétiennes de Lutèce².

La croyance au pouvoir curatif des franges du vêtement d'un thaumaturge repose évidemment sur la scène évangélique de l'hémorroïsse, guérie par Jésus pour avoir

inclus les maux de tout ordre. Au ch. 25 des *Fiorelli*, François guérit un lépreux à la fois de sa maladie et d'un esprit impur qui l'entraînait à sa perte. « Emundatus » se trouve dans le ms. k d'une *V. L.* en *Math.* 8, 2.

1. Rites de purification du lépreux dans *Leu.* 14, 1-32, rappelés par le Christ au lépreux guéri (p. ex. *Math.* 8, 1-4). Sur les cérémonies d'actions de grâces des miraculés en Afrique, textes cités par F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, t. 2, Paris, 1955, p. 402-406.

2. F. G. DE PACHTÈRE, *Paris à l'époque gallo-romaine*, Paris, 1912, p. 131 s., rappelle le texte de GREG. TUR. *glor. conf.* 103, touchant la découverte d'une inscr. chrétienne (« Hic requiescit Criscentia sacrata Deo puella ») sur un tombeau des environs de la ville : « Tumulus erat in uico Parisiorum, haud procul a loco in quo senior, ut aiunt, ecclesia nuncupatur. » Il s'agit probablement du cimetière paléochrétien de Saint-Marcel, à l'emplacement du plus ancien « uicus christianorum », où l'on a enterré à partir de la fin du III^e siècle (cf. *ib.*, p. 136 s.). Cf. aussi H. LECLERCQ, art. *Paris* du *DACL*, t. 13, 2, 1938, c. 1778 s. (Les origines chrétiennes) et 1788 s. (La première église chrétienne à Paris), d'accord avec de Pachtère pour donner au texte de Grégoire « senior ecclesia » le sens d'église la plus ancienne. Sur le problème des origines chrétiennes, cf. aussi qq. notations dans P. M. DUVAL,

simplement touché « la frange de son vêtement ». Ce miracle était, avec celui de l'aveugle-né, l'une des guérisons demeurées les plus populaires, comme en témoignent au IV^e siècle l'iconographie des sarcophages chrétiens et celle des fresques funéraires¹. Dans son exégèse *In Matthaeum*, Hilaire avait longuement commenté cette scène. Il y cherchait gauchement à élaborer une théologie de ce mystère d'efficacité contagieuse de la puissance de Dieu, opérant par l'intermédiaire d'un objet matériel. Ces pages ont d'autant plus d'importance qu'écrites avant l'exil, elles ont certainement été l'un des premiers textes sur lesquels, immédiatement après sa « conversion », Martin put s'appuyer pour interpréter cet épisode². Ce mode de

Paris antique des origines au III^e siècle, Paris (1961), p. 129-130 et 240, qui renvoie à M. ROBLIN, *Le terroir de Paris aux époques gallo-romaine et franque*, Paris, 1951, p. 114. Cf. aussi M. VIEILLARD-TROIEKOUROFF, etc., *Les anciennes églises suburbaines de Paris, IV^e-X^e siècles*, Paris, 1960 = Paris et Ile-de-France, Mémoires publiés par la fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France, t. 11, 1960, p. 18-282 : en particulier très riche bibliographie p. 22-45 ; p. 122 s. sur Saint-Marcel et ses dépendances, et p. 140-146 sur sa plus ancienne nécropole.

1. Vue d'ensemble des principaux monuments peints et sculptés dans les articles *Aveugles (miracle des)* et *Hémorroïsse* du *DACL*, t. 1, 2, 1907, c. 3230 s., et t. 6, 2, 1925, c. 2200 s. Cf. aussi L. RÉAU *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2, Paris, 1957, p. 371 s. (aveugle-né) et 380 s. (hémorroïsse).

2. HIL. *in Math.* 9, 7 : « cum potestas intra corpus manens rebus caducis efficientiam adderet sanitatis et usque in uestium fimbrias operatio diuina procederet... fragilitatem corporis uirtus assumpsit : quae tam infinita, tam libera est ut etiam in fimbriis eius humanae salutis operatio contineretur » ; *ib.* 14, 19 : « oblatique fimbrias uestimentorum contingere optabant, sani per fidem futuri. Sed ut ex ueste tota fimbriae, ita ex Domino nostro Iesu Christo Sancti Spiritus uirtus exiit : quae apostolis data, ipsis quoque tamquam ex eodem corpore exeuntibus, salutem his qui contingere cupiunt subministrat. » De la théologie précise des « fimbriae » miraculeuses, le dernier texte s'élève à une explication plus large de la transmission des pouvoirs thaumaturgiques de guérison, du Christ à ses apôtres. Martin a pu trouver là comme la théorie raisonnée de sa propre « vertu ».

guérison, par simple contact avec les « fimbriae » du cilice d'un anachorète, était répandu parmi les solitaires d'Égypte, comme l'atteste au premier livre des *Dialogues* un récit très circonstancié de Postumianus. Et Sulpice y fait d'ailleurs aussitôt une gloire à Martin de ne pas avoir été inférieur, en la matière, à ses confrères d'Égypte¹. La mention du cilice dans notre texte, celle de la guérison par une lettre dans le contexte immédiat, achèvent de caractériser ce type de miracles : ils sont liés aux croyances et à la spiritualité des milieux ascétiques. En un temps où, sous l'influence de l'allégorisme oriental, les exégètes d'Occident s'orientaient vers une interprétation résolument symbolique de l'épisode de l'hémorroïsse, un autre courant, d'inspiration littéraliste, lié aux croyances importées d'Égypte avec la spiritualité monastique primitive, persistait à croire possible le renouvellement actuel du miracle des « fimbriae » par les plus authentiques successeurs des apôtres².

18, 5. Le caractère assez trouble de cette foi au miracle opéré par des objets personnels apparaît dans le mode d'emploi, sur lequel Sulpice apporte ici des précisions inquiétantes. Car les fidèles gallo-romains semblent avoir, pour utiliser ces objets, accompli les mêmes gestes que leurs ancêtres païens l'avaient fait en appliquant les prescriptions

1. *Dial.* 1, 20, 2 : « Quidam ergo sanctus... absens quoque interdum cilicii sui fimbriis aut epistulis missis corpora obsessa curabat » ; d'où 1, 25, 2 : « quodsi illum conferas qui inmundis spiritibus obsessos uerbi imperio aut etiam fimbriarum uirtute curabat, ne in hac quidem parte inferiorem fuisse Martinum multa documenta sunt. » *Vita Antonii* 70 : « Ambiebant... saltem fimbriam uestimenti eius attingere. »

2. Cp. avec les commentaires d'Hilaire (av.-dern. note) ceux des autres exégètes contemporains latins sur la même scène évangélique. *AMBRO. paenit.* 1, 7, 31, *HIER. in Matth.* 14, 36, *AVG. serm.* Mai 25, 3, allégorisent le sens général de la scène et la signification des « fimbriae ».

de la médecine magique. Le même verbe technique *illigare* est en effet utilisé par Pline et Solin pour la ligature de talismans curatifs sur une partie du corps¹. Qu'il s'agisse du doigt ou du cou, on a affaire au même geste de magie sympathique par ligature, qui a pour objet d'enchaîner une puissance ennemie et redoutée. La ligature du doigt s'explique par l'importance de cette partie du corps, symbole de la puissance depuis l'Ancien Testament, et instrument direct de bien des miracles évangéliques et martinieniens. Elle correspond aussi à l'usage antique de porter des bagues au chaton inscrit d'effigies divines ou de signes religieux. Pour le cou, on pourrait d'abord penser que nous sommes au pays des « torques » gaulois, et qu'il y a là une forme particulièrement traditionnelle de la ligature en pays celtique. Mais en fait, Augustin atteste en Afrique l'usage de la ligature d'herbes au cou, contre les maux de ventre. Il faut donc conclure à un rite largement répandu, peut-être favorisé en Gaule par des traditions locales². La foi en la puissance thaumaturgique de Martin paraît s'exprimer ainsi à travers des gestes qui demeurent ceux de la magie la plus archaïque. Tombent-ils indirectement sous le coup des anathèmes d'Augustin contre ceux « qui séduisent par les ligatures, les incantations, les machinations de l'Ennemi³ » ?

Il faut ici éviter une condamnation précipitée, et considérer les choses de plus près, en essayant d'entrer

1. *PLIN. nat.* 26, 13, 135 : « sideritis... uulneri illigata » ; *SOL.* 7, 4 : « (galactites)... feminis nutrientibus illigatus ».

2. *AVG. doctr. christ.* 2, 29, 45 : « Aliud est dicere : ...istam herbam collo si suspenderit, uenter non dolebit... hic significatio superstitionis damnata » (par opposition à la thérapeutique par ingestion d'une potion préparée en broyant la même herbe).

3. *AVG. in euang. Ioh.* 7, 6 s. f. : « qui seducunt per ligaturas, per praecantationes, per machinamenta inimici ». Sur la magie des « ligatures », cf. S. EITREM, art. *Bindenzauber*, A, dans *RAC*, t. 2, 1954, c. 380.

plus avant dans la mentalité chrétienne de ce temps. On observera tout d'abord qu'il s'agit d'un pur lien, et qu'aucun objet d'efficacité médicale ou magique n'est attaché au moyen de ce lien. Détail d'importance, car il exclut la pratique de l'amulette magique. On ne saurait donc identifier le geste des fidèles de Martin avec ce qu'Isidore de Séville appellera encore « les ligatures de remèdes exécrales », celles qui consistent « à suspendre et à lier un objet quelconque », celles que condamne l'art médical et qui relèvent de « l'art des démons¹ ». Ainsi, les gestes de notre texte échappent au rigorisme isidorien et augustinien à l'égard de toute ligature d'objets curatifs. D'ailleurs Augustin lui-même distinguait ligature magique et ligature médicale. Il admet celles qui ont « une vertu curative naturelle, ce qui permet de les employer librement² ». Augustin reconnaît ainsi la légitimité d'une thérapeutique naturelle par la ligature, non point de talismans, mais de substances réputées alors curatives, comme celles dont parlent Pline et Solin. Il y a d'ailleurs encore plus singulier : la transposition chrétienne de la pratique de l'amulette prophylactique, et cela dans les classes les plus éclairées de la société, sous forme de « phylactères » chrétiens³. C'est dans un tel contexte qu'il convient de replacer le geste de foi des malades gallo-romains. Conforme aux habitudes de la thérapeutique

1. ISID. *orig.* 8, 9, 30 : « ligaturae execrabilium remediorum, quae ars medicorum condemnat, siue in praecantationibus, siue in characteribus, uel in quibuscumque rebus suspendendis atque ligandis » ; texte concentrant les développements d'Avg. *doctr. christ.* 2, 20, 30.

2. Avg. *doctr. christ.* 2, 29, 45 : « Quanquam ubi praecantationes et inuocationes et characteres non sunt, plerumque dubium est utrum res quae alligatur aut quoque modo adiungitur sanando corpori uel naturae ualeat, quod libere adhibendum est... » Et de conclure que tout dépend de l'intention du geste.

3. Cf. F. ECKSTEIN et J. H. WASZINK, art. *Amulett*, dans *RAC*, t. 1, 1950, c. 408-410, sur les « phylactères » chrétiens. Le fait le plus singulier, en ce domaine, est l'anecdote rapportée par Ambroise dans

antique, ce geste de ligature qui s'abstient de toute suspension d'une amulette ne reprend-il pas, dans un tel contexte, le caractère dépouillé qui le réduit à être la traduction sensible d'un acte de foi ? Si le langage gestuel qui exprime ici cet acte nous est devenu peu intelligible, voire quelque peu suspect, gardons-nous de faire à ses auteurs un procès d'intentions qui pourrait reposer sur une interprétation hâtive.

On pourrait voir, de même, une marque d'animisme dans la manière dont Sulpice exprime la dérouté des maladies provoquée par de telles ligatures. Il est certain qu'il applique le plus souvent la valeur figurée du verbe *fugare* à l'expulsion des démons. Mais, par deux fois aussi en dehors de notre passage, il s'en sert pour exprimer la dérouté de la douleur et de la fièvre, par un usage poétique propre à la langue d'Ovide¹. Animation littéraire, donc, plutôt que signe d'animisme archaïque². Et l'emploi du participe rare et expressif *aegrotantibus* au lieu de l'adjectif banal « aegris » confirme une recherche d'expression volontaire en cette fin de phrase³.

19, 1. Issu d'une très grande famille de l'aristocratie gallo-romaine d'Aquitaine, dont les poèmes de son oncle Ausone

l'oraison funèbre de son frère Satyrus (1, 43) : comment Satyrus échappa au naufrage pour avoir suspendu à son cou dans une écharpe (« orarium ») du pain consacré. — Sur la leçon « persaepe », cf. note critique, t. 1, p. 231.

1. « Fugare » appliqué à la douleur (6, 6 : guérison d'un empoisonnement à Gallinara) et à la fièvre (19, 1 : guérison de la fille d'Arburius) : cf. chez Ovide (emplois métaphoriques), *met.* 7, 605 s. : « mortisque timorem morte fugant » ; 9, 502 : « uetitus de corde fugabitur ardor. »

2. Mais il est juste de signaler six emplois où le verbe exprime la dérouté des démons : *chron.* 2, 28, 5 ; *epist.* 3, 8 ; *dial.* 1, 20, 2 ; 1, 20, 6 ; 3, 8, 3 ; 3, 15, 5. Aucun exemple, pourtant, de cet emploi dans la *Vita*, où l'on pouvait normalement l'attendre dans les chapitres 17 et 18 (on trouve seulement « fugere de obsesso corpore » en 17, 7).

3. Un seul autre emploi d'« aegrotus » dans Sulpice, en *chron.* 2, 16, 8, contre 2 emplois d'« aegrotus » et 6 emplois d'« aeger ».

nous permettent de connaître l'arbre généalogique à partir du milieu du III^e siècle, Magnus Arborius est l'un des protagonistes de la *Vita Martini* qui nous sont les mieux connus¹. L'autorité considérable dont jouissait son oncle le poète à la cour de Gratien, avait fait de lui en 379 un comte des largesses sacrées, et en 380 un préfet de la ville de Rome. On comprend qu'un tel personnage ait été, pour Martin comme pour Sulpice, un ami et un protecteur de choix. L'éloge emphatique que Sulpice décerne à la fois à sa valeur morale et spirituelle rend hommage à l'intégrité du magistrat autant qu'à la profondeur de ses convictions religieuses : il célèbre à la fois un grand serviteur de Rome et un chrétien exemplaire². Ce panégyrique en miniature semble fort justifié par ce que nous savons de sa carrière et de son comportement religieux. Ambroise de Milan a fait dans son traité *De officiis ministrorum* l'éloge de l'attitude du magistrat au cours d'une famine³. Dès le début du siècle, ses ancêtres font partie de l'entourage de la dynastie constantinienne.

1. Bonne vue cavalière de toute la famille dans les notices de PW, t. 2, 1, 1896, c. 419 s. (notre Arborius au n° 4, c. 420, 24-51). Cf. aussi les prosopographies données par K. STROHEKER, *Der senatorische Adel...*, p. 147, et A. CHASTAGNOL, *Les Fastes de la préfecture de Rome...*, Paris, 1962, p. 206-207.

2. Sulpice joue sur les sens possibles des deux adjectifs, qui peuvent être à la fois des brevets de moralité romaine et de sainteté chrétienne. Pour ces deux acceptions de « sanctus » : cf. étude du mot *sup.*, p. 543 et n. 2. « Fidelis » a presque toujours chez Sulpice le sens technique judéo-chrétien, qui l'amène à appeler Martin « uir fidelis » (*dial.* 3, 7, 3) ; mais on remarquera le sens moral particulier de *dial.* 1, 15, 1 : « neque incertis auctoribus uulgata narrabo, sed quae mihi per fideles uiros conperta sunt... », où le sens de témoin digne de foi paraît l'emporter. Il conviendrait donc de sentir ici la nuance morale sous-jacente au sens religieux de l'ensemble comme une affirmation concernant la loyauté irréprochable d'Arborius ; en ce sens, il s'agit aussi d'une remarque qui étaye l'authenticité du miracle.

3. AMBR. *off. min.* 3, 7, 46 : « Quanto ille rectius qui, cum... famem toleraret ciuitas... praefecturae urbanae curam... sustinens, conuocauit

Ils ont dû se convertir dès ce moment au christianisme, puisque sa grand'tante Aemilia Hilaria avait été déjà une vierge consacrée, comme nous l'apprend Ausone, qui l'a chantée dans le huitième poème de ses *Parentalia*¹. Chrétien dévot et admirateur de Martin, il fut favorisé, en assistant un jour à une messe célébrée par l'évêque de Tours, d'une vision glorieuse. Il la raconta à Sulpice Sévère, qui devait la consigner dans le dossier martinien de ses *Dialogues*². Son intimité avec l'évêque de Tours paraît avoir été assez grande pour avoir donné lieu à une correspondance dont notre texte porte témoignage. Il est vraisemblable que Martin a dû s'appuyer sur le crédit de ce personnage prestigieux pour se défendre contre ses ennemis, mais aussi pour lutter avec quelques chances de succès contre les exactions de certains magistrats, comme le comte Avitianus.

C'est une telle lettre qu'Arborius utilise ici à des fins curatives. On situerait volontiers la scène dans un de ces grands domaines du sud-ouest, comme en possédaient les familles de l'aristocratie gallo-romaine de Bordeaux : que l'on songe à ceux d'Ausone, de Paulin, de certains amis de Sidoine au siècle suivant. Dans les régions basses de cette plaine de la Garonne, les zones marécageuses sont longtemps restées des repaires du paludisme. Que

honoratos et locupletiores uiros, poposcit ut in medium consulerent... (48) Collecto auro, coacta frumenta sunt. Ita nec abundantiam minuit, et peregrinis alimoniam subministravit... Hic Magnus uere probatus, qui uere potuit imperatori dicere : hos tibi omnes reseruauit. » Identification contestée par J. R. Palanque : A. CHASTAGNOL, *op. cit.* (*sup.*, n. 1).

1. AVSON. *Parentalia* 165 : « Aemilia Hilaria matertera uirgo deuota » ; v. 7 s. : « Feminei sexus odium tibi semper et inde / creuit deuotae uirginitatis amor / quae tibi septenos nouies est culta per annos / quique aevi finis, ipse pudicitiae. »

2. *Dial.* 3, 10, 6 : « Testatur Arborius ex praefecto uidisse se Martini manum sacrificium offerentis uestitam quodammodo nobilissimis gemmis luce micare purpurea, et ad motum dexterarum conlisarum inter se fragorem audisse gemmarum. »

l'on pense aux Landes, telles que Vincent de Paul les a connues. La fièvre quarte qui dévorait la fille d'Arborius devait présenter la même gravité que celle du moine de Ligugé, jadis ressuscité par Martin (ch. 7, 1). Le geste d'Arborius, comme ceux des fidèles qui utilisaient aux mêmes fins les franges de ses vêtements, s'explique par les mêmes croyances répandues dans les milieux ascétiques : un récit de Postumianus attribue les deux modes de guérison à la vertu d'un saint homme d'Égypte¹. Tous deux remontent à des croyances anciennes des premières communautés chrétiennes. Luc raconte en effet dans les *Actes* que les chrétiens d'Éphèse guérissaient les malades en appliquant sur eux « des mouchoirs ou des linges qui avaient touché le corps » de Paul². Cette foi en la vertu salutaire d'un objet chargé d'une sorte de puissance sacrée par un rite de contact avec un corps saint — vivant ou mort —, va connaître un développement considérable après la génération de Sulpice, en particulier avec la faveur croissante du culte des tombeaux des martyrs et des confesseurs. Grégoire de Tours, successeur de Martin, en fait la théorie naïve dans son traité *Sur la gloire des*

1. *Dial.* 1, 20, 2, cité *sup.*, p. 870. n. 1. Mais le moine égyptien semble avoir spécialement écrit une lettre destinée à opérer la guérison souhaitée ; ici — pour respecter la vérité ? pour dramatiser l'anecdote ? pour doter le miracle de Martin d'une supériorité sur les miracles analogues des Égyptiens ? —, c'est une lettre quelconque, récemment arrivée, que le père de la malade se trouve par hasard amené à utiliser à des fins curatives. Rapprocher le soin avec lequel les fidèles de Martin conservaient l'huile qu'il avait bénite — et cela à des fins analogues —, *dial.* 3, 3, 2 : « oleum quod ad diuersas morborum causas necessarium... benediceret ».

2. *Act.* 19, 12 : comme dans le cas de notre lettre, il s'agit d'objets qui n'avaient pas été destinés à cet usage. L'attitude d'Arborius est donc en cela plus conforme à celle des Éphésiens contemporains de Paul qu'à celle de l'Égyptien admiré de Postumianus. — Sur la leçon « accentu ardoris », cf. note critique, t. 1, p. 231.

*martyrs*¹. La communication des vertus curatives de Martin s'opérera même à ce moment par des intermédiaires encore plus compliqués. Grégoire ne raconte-t-il pas, en effet, l'histoire de ce malade guéri à distance par l'imposition du vêtement que portait un pèlerin italien le jour où il visita le tombeau de saint Martin à Tours² ? Auprès d'une telle anecdote, l'usage que notre Arborius fait de la lettre transformée en sinapisme spirituel apparaîtrait presque naturel. Le récit en est d'ailleurs bref, sobre, et la fuite de la fièvre reprend la même métaphore qu'en deux autres anecdotes de guérison de la *Vita*³.

19, 2. Le geste de reconnaissance d'Arborius, qui voue à Dieu sa fille ainsi guérie, est conforme aux traditions romaines de toute-puissance du « paterfamilias », tout autant qu'aux usages chrétiens contemporains. Dans les milieux gagnés à la spiritualité ascétique, en particulier, l'usage oriental de confier, très jeunes, des enfants à un solitaire ou à une communauté, a dû renforcer sur ce point une coutume

1. GREG. TVR. *Liber in gloria martyrum* 1, 27 : « Si fides hominis praeualuerit, a tumulo palliolum eleuatum ita imbuitur diuina uirtute ut multo amplius quam prius pensauerat ponderetur » ; même naïveté dans une traduction matérielle analogue de l'accroissement de « uirtus » dans *dial.* 3, 3, 3 — en volume et non plus en poids — : « testabatur presbyter uidisse se oleum sub Martini benedictione creuisse, quoad exundante copia superne diffueret. » Cf. aussi les références rassemblées par Fr. PFISTER, art. *Brandeam*, dans *RAC*, t. 2, 1954, c. 522 s.

2. GREG. TVR. *De uirtutibus sancti Martini* 1, 13 : « Quidam in Italia... ueneno pusulae peruasus... aliquibus interrogat ad templum beati Martini quis fuerit... interrogat qua tunc ueste indutus sit, cum ad templum... occurrerit... Tunc abscisam fideliter indumenti particulam imposuit super pusulam. Mox ut aegri membra tetigit, uulnus pusulae ueneni uim perdidit. » Et Grégoire ajoute qu'en Italie les malades de la « pusula » se guérissent par l'imposition d'un lambeau de tenture provenant d'un quelconque « beati Martini oratorium ».

3. « Fugata febris » correspond ici à 18, 5 : « morbos fugauerunt » ; cf. comm. *ad. loc.*, *sup.*, p. 873 et n. 1 et 2. Mais la construction est encore plus proche de 6, 6 : « statimque omnis dolor fugatus est. »

qui pouvait trouver sa justification dans l'Ancien Testament. Il est en effet significatif que les trois autres emplois que Sulpice fait du verbe *uouere* se trouvent dans la partie vétéro-testamentaire de sa *Chronique*. On y relèvera en particulier le troisième : le récit de la consécration de Samuel à Dieu par ses parents, avant même sa naissance¹. La correspondance de Jérôme donne des exemples de telles consécration. Sans même qu'un miracle donne à cette décision une justification précise, il semble que bien des petites filles aient été consacrées à l'état de virginité par un geste de dévotion spontané de leurs parents. Tel fut, par exemple, le cas de la jeune Asella, dont Jérôme rappelle avec précision la cérémonie de consécration à dix ans². Dans le cas de la fille d'Arborius, il se pourrait que la guérison miraculeuse soit apparue au père comme un signe d'En-haut qui l'invitait à réaliser un dessein plus ancien : celui de renouer avec la tradition familiale de l'arrière grand'tante de cette enfant, Aemilia Hilaria, qui avait vécu soixante-trois ans dans « l'amour de la virginité consacrée³ ».

1. *Chron.* 1, 8, 5 (vœu de Jacob après sa vision nocturne de Dieu) ; 1, 26, 5 (vœu imprudent de Jephthé) ; et surtout 1, 30, 2 : « Anna... diu sterilis, cum conceptum a Deo peteret, uouisse traditur, si puer nasceretur, sacrandum Deo. »

2. *HIER. epist.* 24, 2 : cf. texte et comm. dans notre *Vérité et fiction*, p. 226. Cf. aussi *epist.* 107, 3 ; Laeta a consacré à Dieu la petite Paule, sa première née : d'où le plan d'éducation que lui trace Jérôme dans cette lettre. Gaudence de Brescia, *serm.* 8, 13, insiste sur la nécessité de ne pas contraindre les enfants contre leur volonté : « Imperare quidem perpetuam continentiam (parentes uel consanguinei) non possunt, quia res esse noscitur uoluntatis, uoluntatem tamen in melius nutrire possunt et debitores sunt... ut pignora sua Deo magis gestiant obligare quam saeculo, ut de propinquis seminis sui... in sanctarum numero feminarum puellas castimoniae dicatas enutrient » (Gaudence a été élu évêque entre 385 et 397).

3. Texte cité *sup.*, p. 875, n. 1.

Arborius semble donc avoir fait le voyage de Tours pour y faire prendre le voile à sa fille des mains mêmes de Martin. Encore que la consécration de l'état de virginité soit extrêmement ancienne dans la tradition juive et chrétienne, il convient de souligner le regain extraordinaire de cet idéal de vie chrétienne dans la seconde partie du iv^e siècle, à la faveur du développement de la spiritualité ascétique. La fille d'Arborius prend le voile au moment où les traités sur la virginité consacrée se multiplient dans les littératures chrétiennes d'Orient et d'Occident. Martin a-t-il connu les homélies célèbres et nombreuses d'Ambroise de Milan sur ce sujet ? Encore que des relations personnelles entre Martin et Ambroise, sans être impossibles, soient pratiquement indémonstrables, on observera qu'une des seules homélies de Martin dont Sulpice nous ait conservé le souvenir dans ses *Dialogues*, traite précisément des mérites respectifs de l'état de mariage et de l'état de virginité¹. Or, en dépit de l'enthousiasme pour les aspects les plus polémiques de la pensée de Jérôme que Sulpice exprime ailleurs dans cet ouvrage, la comparaison de Martin est loin des conceptions outrancières de Jérôme réfutant Jovinien. Au contraire, si la valeur supérieure de l'état de virginité y est affirmée avec netteté et pondération, l'état de mariage y est vigoureusement défendu contre « ceux qui le comparent à la fornication² ». Cette doctrine équilibrée, pour laquelle il n'est, bien entendu, « rien de

1. Il s'agit d'une sorte de parabole sur une prairie en fleurs en partie dévastée par des porcs, en partie broutée par du bétail : la prairie intacte est semblable à la virginité ; celle que le troupeau a dépouillée de ses fleurs, mais non de son herbe, est semblable à l'état de mariage ; celle que les porcs ont saccagée, à la fornication : cf. *dial.* 2, 10, 4-6.

2. *Ib.* 5 : « Ita et illi qui coniugia fornicationi comparant uehementer errant, et illi qui coniugia uirginitati aequanda aestimant, miseri penitus et stulti sunt. » Martin (et Sulpice Sévère) renverraient-ils ainsi à dos Jovinien et Jérôme, ou Vigilance et Priscillien ?

comparable à la virginité », s'accorde beaucoup mieux avec la ferveur tempérée d'Ambroise qu'avec les anathèmes de Jérôme. Elle montre, en tout cas, qu'inspiré par Cyprien ou par Ambroise, et plus probablement encore par les deux, fidèle à l'idéal de l'Église des siècles précédents autant qu'à la règle de vie de l'ascétisme monastique, Martin a dû passer en Gaule, comme Ambroise en Italie, pour un champion et un docteur de la virginité consacrée. Il n'est donc pas surprenant que des vierges soient venues à Tours, de points éloignés de la Gaule, pour recevoir la voile de sa main, de même qu'elles venaient à Milan de toute l'Italie¹. Tout se passe comme si les gestes sacramentels du thaumaturge avaient été considérés comme plus efficaces « ex opere operantis », et qu'on eût attaché un grand prix à recevoir la bénédiction de cette main toute-puissante. Ainsi la fidèle viennoise Foedula devait-elle rester fière, par-delà la mort, d'avoir été « jadis baptisée sous la main droite de Sa Grandeur Martin² ».

Le court récit de cette « prise de voile » est moins intéressant par ses détails concrets, réduits à peu de chose, que par la façon dont ils éclairent le sens de la démarche

1. Ambroise n'a pas consacré moins de cinq traités aux problèmes de la spiritualité des vierges. On y trouve la même doctrine équilibrée sur la valeur relative de la virginité et du mariage que chez Martin, cf. *De uirginibus* 1, 6, 24 : « Non ego quidem dissuadeo matrimonium, sed uirginitatis atxexo beneficium » ; ou *De uirginitate* 6, 34 : « Nemo ergo uel qui coniugium elegit reprehendat integritatem, uel qui integritatem sequitur condemnet coniugium » ; dans ce même chapitre, l'Église est comparée à un champ où les fleurs symbolisent les vierges, les forêts les veuves, les vignes fécondes et les moissons les épouses ; c'est la même veine, — moins populaire, — que dans la « parabole » de Martin. Pour la comparaison de la virginité et du mariage chez Jérôme, cf. *epist.* 22, 15 ; *adu. Iouin.* 1, 3.

2. Inscription de Foedula 412 Le Blant, v. 3-4 : « Martini quondam proceris sub dextera tineta, / crimina deposuit fonte renata Dei » ; sur le titre de respect éminent donné à Martin par Foedula, cf. J. DOIGNON, *Procer, titre donné à saint Martin dans une inscription gallo-romaine de Vienne*, dans *Stud. Anselm.*, t. 46, 1961, p. 151-158.

d'Arborius et l'état de l'institution dans la Gaule contemporaine. La cérémonie est ici résumée dans son acte essentiel : la remise du voile par l'évêque — accompagnée d'une formule rituelle que nous ont conservée les sacramentaires les plus anciens —¹. On devine dans le récit de Sulpice les difficultés auxquelles a dû se heurter Arborius pour aller faire consacrer sa fille par un évêque étranger au diocèse dans lequel le miracle s'était produit. Non seulement cette ferveur exclusive pour le lointain évêque de Tours, qui n'avait pas que des amis dans l'épiscopat gallo-romain, n'a pas dû être regardée avec beaucoup de faveur, en particulier si la chose s'est produite au moment où l'affaire priscillianiste divisait la Gaule, et si la jeune fille n'avait pas encore l'âge canonique de 40 ans, fixé en 380 par le Concile de Saragosse². Mais il est évident aussi que l'on ne dut pas voir sans dépit, indépendamment de ce contexte historique, un aussi haut personnage reconnaître à l'évêque de Tours une sorte de primauté spirituelle sur ses autres confrères. Arborius a-t-il passé outre, avec l'intention que son geste eût la valeur d'une déposition

1. Cf. le commentaire de la scène récemment donné, dans un article fort utile pour la compréhension de ce chapitre, par R. MERTZ, *Les vierges chrétiennes en Gaule au IV^e siècle*, dans *Stud. Anselm.* t. 46, 1961, p. 109-132, et 125-126 pour notre texte. L'auteur y comprend, comme nous, le voile sous le terme d'« habitus uirginitatis ». Les autres emplois d'« habitus » montrent en effet que Sulpice entend le mot au sens de la « tenue » vestimentaire caractéristique d'un état de vie : uniforme du légionnaire (3, 2), habit monastique comparé à l'habillement séculier (10, 8), dépouillement du Christ souffrant opposé au travesti impérial de Satan (24, 7). Nous n'avons malheureusement guère de renseignements sur la liturgie de la consécration des vierges avant la fin du VI^e siècle, comme l'a noté R. MERTZ, dans *RSR*, t. 35, 1961, p. 32.

2. Mais ce Concile même ne légiférait pas pour la Gaule. Pourtant la loi de Cod. *Theod.* 16, 2, 27, du 21 juin 390, renouvelant l'interdiction de consacrer des veuves de moins de 60 ans (selon le précepte de 1 *Tim.* 5, 9) montre bien que des abus s'étaient introduits un peu partout en fait de consécérations prématurées.

favorable à Martin devant l'opinion publique gallo-romaine? A considérer le curieux tour que Sulpice donne à cette démarche, ce n'est pas à Dieu, mais à Martin qu'Arborius « offre » sa fille, et il l'offre comme on dépose un « témoignage » entre les mains d'une personne accréditée à la recevoir. Sulpice a déjà usé de ce tour de saveur juridique, qui identifie singulièrement une personne avec un témoignage — et non avec un témoin — pour le ressuscité de Ligugé (ch. 7, 5). Dans l'un et l'autre cas le contexte est le même, pour le fond comme dans la forme : il s'agit de la constitution du « dossier apologétique » de Martin. Certes, on pourrait d'abord se demander si l'intention n'est pas à attribuer déjà à Arborius, en considérant comme un attribut le groupe *praesens... testimonium*. Mais le parallèle de l'expression avec celle du ch. 7, 5 invite plutôt à y voir une apposition, donc une réflexion personnelle de l'auteur : une parenthèse de l'apologiste dans le développement du narrateur.

Il est probable que la jeune fille est demeurée dans le diocèse de Martin, sinon dans un « *monasterium puellarum* » car son « oblation » personnelle à Martin rappelle directement l'habitude égyptienne d'offrir ainsi des « oblates » avant la lettre à des solitaires célèbres ou à des cénobites, pour qu'ils reçoivent une direction spirituelle appropriée¹. Gallus raconte dans les *Dialogues* un miracle qui se produisit un jour où Martin y célébrait la messe,

1. R. Metz, dans *Stud. Anselm., art. cit.*, estime qu'« après la cérémonie, Arborius a, sans aucun doute, ramené sa fille à la maison » et que celle-ci « vécut son idéal de vierge consacrée dans le milieu familial, selon la pratique courante de l'époque » ; il aurait pu invoquer en faveur de cette conjecture (qui ne va pas « sans aucun doute ») l'exemple d'Hilaria, dont le poète Ausone nous dit justement tout ce que lui dut sa propre éducation. Mais l'hypothèse de l'entrée de la jeune professe dans le « *monasterium puellarum* » auquel font allusion les *dial.* 2, 11, 1, n'a pas moins de vraisemblance, quand on considère d'autre part l'entrée de tant de nobles au monastère de Marmoutier (*Vita* 10, 8).

et qui ne fut aperçu que par « une seule des vierges, un des prêtres et trois moines ». Bien que ce miracle — la vision d'un globe de feu brillant sur la tête de Martin bénissant l'autel — ne soit pas sans rapport avec la vision d'Arborius, qui eut également lieu dans des circonstances analogues, il serait trop tentant d'identifier la vierge favorisée de cette vision avec la fille de l'ancien préfet¹. Elle a pu vivre aussi bien dans une de ces communautés nombreuses qui gravitaient autour d'autres églises du diocèse, comme celle de Claudiomagus aux confins du pays biturige. Mais il est plus vraisemblable qu'une personne de si haute naissance, miraculée de Martin et « offerte » à lui par son père, soit demeurée auprès de son bienfaiteur dans ce « *monasterium puellarum* » qui put être comme l'établissement symétrique de ce que Marmoutier était pour les hommes. A moins qu'elle ne soit morte avant Martin — mais on se rappelle l'âge atteint par son arrière-grand'tante Hilaria —, elle a pu faire partie de ce « *chorus uirginum* » qui suivit les troupes des moines en pallium dans le cortège funèbre de Martin².

19, 3. Il est possible que la guérison de l'ophtalmie de Paulin par Martin doive être placée à Vienne, car nous savons par une lettre de Paulin que les deux hommes s'y sont rencontrés avec leur commun ami Victrice. La présente formule implique que la guérison eut lieu avant la « conversion » retentissante de Paulin à la vie ascétique en 390³. Les trois hommes s'y sont-ils retrouvés, comme l'a conjecturé Jullian, pour y accueillir des reliques de Gervais et Protas, envoyées en Gaule par Ambroise, peu

1. Vision contée dans *dial.* 2, 2, 1-2, à comparer avec celle d'Arborius relatée *ib.* 3, 10, 6 (et citée *sup.*, p. 875, n. 2).

2. Cf. *epist.* 3, 19.

3. Dans son *epist.* 18, 9, Paulin rappelle à Victrice « *quia sanctitatem tuam olim Viennae apud beatum patrem nostrum Martinum uiderim* », mais pour se plaindre d'avoir été encore en ce temps-là inattentif à la sainteté de Victrice (et spirituellement aveuglé : cf. *inf.*,

après leur « invention » en Juin 386? La chose reste indémontrable. On peut seulement observer que la Viennoise Foedula, baptisée par Martin — peut-être lors de ce même séjour de l'évêque de Tours sur le Rhône? — associe, dans son inscription funéraire, sa vénération pour Martin à sa ferveur pour les martyrs milanais¹.

On peut supposer que Paulin fut amené à Martin par quelque « martinien » convaincu, comme Sulpice le fut à son tour par l'admiration fervente de Paulin pour l'évêque de Tours. La spiritualité ascétique, qui attira rapidement à Marmoutier tant de fils des grandes familles de Gaule épris d'une vie de perfection, gagna rapidement l'ouest et le sud-ouest, avant même la fondation de Marmoutier, grâce au rayonnement de Poitiers et de Ligugé. La diffusion orale et écrite des traditions ascétiques orientales, par les pèlerins d'Égypte et de Terre Sainte, y contribua également. Dans la seule entrevue personnelle avec Martin que nous ait contée Sulpice Sévère, l'évêque de Tours lui aurait donné Paulin en exemple de parfait accomplissement des préceptes évangéliques². Il faut

p. 887, n. 2) au point de n'avoir su « martyrem uiuum uidere ». P. FABRE, *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949, p. 29, place l'événement entre la retraite politique de Paulin après la mort de Gratien (en Août 383) et la « conversion » et le baptême de 389 : période de maturation intérieure; notre scène porte peut-être le témoignage enveloppé d'un tournant important dans cette évolution.

1. Inscription de Foedula, Le Blant 412, v. 5-6 (immédiatement après le distique consacré au baptême par Martin et cité *sup.*) : « At nunc marturibus sedem tribuentibus aptam / Geruasium procerem Protasiumque colit. » J. Doignon a eu raison de souligner que le titre de « procer », propre aux martyrs, est ici donné à la fois aux saints de Milan et à Martin.

2. Cf. *Vita*, ch. 25, 4. Ce détail semble dirimer de manière décisive, dans le sens que nous venons d'indiquer, le problème de la priorité de la ferveur martinienne entre les deux amis. Pour l'ensemble de cette question, et l'influence conjugée de Paulin et de Bassula sur la conversion de Sulpice Sévère, cf. le ch. premier de l'*Introduction*, t. 1, p. 22-28.

sans doute se défier quelque peu de l'encensement mutuel dont témoigne la correspondance de Paulin et de Sulpice, et des éloges hyperboliques que les *Dialogues* décernent à l'ermitte de Nole, devenu l'éditeur romain de la *Vita Martini*¹. Mais l'intimité des deux hommes et l'intensité de leur ferveur commune pour Martin invitent à penser que l'évêque de Tours a joué un rôle décisif dans la conversion de Paulin à la vie parfaite. Le miracle de Vienne a pu en être une cause décisive, sinon immédiate.

Il suffit de constater la quantité de cachets d'oculiste, et de bâtons de collyre portant l'empreinte de ces cachets, qui ont été retrouvés sur le territoire de l'ancienne Gaule, pour en conclure à l'extension considérable des maladies oculaires dans la population gallo-romaine². A l'interpréter en un sens littéral, la description de Sulpice pourrait être celle d'une sorte de cataracte douloureuse. Mais comme souvent, au cours de la *Vita*, dans les descriptions de phénomènes physiologiques ou pathologiques, on observe ici certain maniérisme qui ne tient pas à la seule image du mot *nubes*. L'emploi figuré de ce mot était ancien, dans la poésie latine néo-classique, pour désigner les troubles de la vue provoqués par le sommeil, l'ivresse, la cécité ou la mort³. Mais la métaphore est, en outre, filée et développée ici par les mots qui l'entourent. Replacé dans le cadre de l'« usus auctoris », ce vocabulaire emphatique

1. Outre *Vita* 25, 4, les deux autres « loci pauliniani » de l'œuvre de Sulpice sont dans *dial.* 1, 23, 4 (Paulin diffuseur de la *Vita* à Rome) et *ib.* 3, 17, 3 (recommandation pressante à Postumianus, pour qu'il se hâte de porter le manuscrit des *Dialogues* à Paulin, « inlustrem uirum ac toto laudatum orbe »), et de faire diffuser par lui à Rome ce nouveau monument à la gloire de Martin.

2. Bonne vue d'ensemble dans P. M. DUVAL, *La vie quotidienne en Gaule*, Paris, 1952, p. 229-232 : on a retrouvé (jusqu'en 1927) 197 cachets d'oculististes en Gaule, contre 11 seulement en Italie !

3. Cp. cette « *nubes* » avec « *n. meri* » (VAL. FLACC. 3, 65), « *n. soporis* » (STAT. *Achill.* 1, 646), « *mortis opacae nube* » (STAT. *silu.* 4, 6, 72), « *n. frontis opacae* » (STAT. *Theb.* 4, 512).

évoque certaines manifestations redoutables de la puissance divine dans l'Ancien Testament, telles du moins que Sulpice les avait résumées dans sa *Chronique*. Cette nuée s'étend sur la pupille de Paulin comme une plaie sur le pays d'Égypte ; son épaisseur est semblable à celle de la nuée qui enveloppe Moïse sur le Sinaï¹. Ces résonances sont d'autant plus curieuses que Sulpice s'abstient d'autre part de toute stylisation évangélique qui eût assimilé, de plus ou moins près, la guérison de l'ophtalmie de Paulin à celle de l'aveugle-né.

Au contraire, l'intervention de Martin est ici sans rapport avec les précédentes : pas de signation, pas de prière, pas d'imposition des mains. Martin opère comme un ophtalmologue gallo-romain. Le *penicillum* dont il se sert est un instrument d'oculiste, qu'on y voie l'instrument avec lequel était appliqué le collyre approprié, ou qu'on l'identifie même avec un de ces collyres, comme certaines inscriptions de cachets d'oculistes semblent le suggérer². Telle étant, dans son ensemble, la sécheresse de ce texte, qui ressemble plutôt à une observation clinique qu'au récit d'un miracle, on ne peut manquer d'être déconcerté encore plus, si l'on compare cet épisode à ceux qui l'entourent. Sans doute y a-t-il un rite de contact. Mais un praticien opère-t-il autrement ? Sans doute Martin use-t-il d'une substance intermédiaire, comme dans l'épisode évangélique. Mais quel rapport entre la boue malaxée par le Christ et un *penicillum* d'oculiste ?

1. Cp. le double redoublement intensif de l'expression, dans « crassior nubes superducta texisset », avec *chron.* 1, 14, 4, et 5 : « superductam cladem » ; *ib.* 1, 17, 5 : « crassaeque nubes... aduoluebantur » ; *ib.* 1, 19, 10 : « nubes superne decidit atque ita tabernaculum obumbravit. »

2. Dans l'inscription « L. J. Docilae penicillum authemer(um) ex ouo », P. M. Duval (*loc. cit.*, p. 230) a hésité entre les traductions suivantes de « penicillum » : « à appliquer au pinceau » ou « à base de penicillus » — c'est à dire d'éponge.

Sans doute y a-t-il guérison. Mais rien n'en suggère le caractère surnaturel : il n'est même pas question de rapidité exceptionnelle, car *sublato* n'est pas « fugato ». Seul le tour poétique de la description du mal pourrait engager vers une interprétation moins littérale du passage.

Mais aussi le symbolisme traditionnel du collyre dans la littérature chrétienne, à partir du verset de l'*Apocalypse* : « Oins tes yeux d'un collyre¹. » Il se trouve en effet que Paulin de Nole lui-même s'est complu à exprimer, par ce symbole, l'illumination qui l'a conduit à la vie parfaite par la purification de son œil intérieur. La métaphore pouvait être d'autant plus à la mode qu'elle était en accord avec le thème platonisant de la purification de l'œil de l'âme, cher à Ambroise et Augustin. Paulin utilise justement une métaphore analogue dans la lettre à Victrice où il rapporte son entrevue de Vienne avec les évêques de Rouen et de Tours. Si je n'ai pas su voir alors en toi « un martyr vivant », lui écrit Paulin, c'est que « j'étais, en ce temps-là, tout enténébré non seulement de mes péchés, mais encore des soucis de ce siècle² ». Sulpice aurait-il donc voulu suggérer ici, en des termes étrangement réalistes, que Martin, par son enseignement au cours d'entretiens personnels, a commencé d'apaiser les soucis mondains de Paulin et, comme nous dirions, de lui « ouvrir les yeux » à la lumière des préceptes évangéliques ? Aurait-il invité Paulin, dans les mêmes

1. C'est le seul emploi de ce terme technique et de cette image précise dans la *Vulgate*, *apoc.* 3, 18 : « et collyrio inunge oculos tuos ut uideas. »

2. PAVL. NOL. *epist.* 18, 9 (en 398) : « contenebrantibus me illo tempore non solum peccatis... sed et curis huius saeculi » ; le « collyre » de l'*Apocalypse* apparaît plus précisément en 408 dans l'*epist.* 45, 1, de Paulin à Augustin : « quasi collyrio declarationis infuso oculis mentis meae purius uideo ignorantiae nocte depulsa » ; enfin, toujours chez Paulin, dans le *car.* 19, 34, en 405 : « (mentesque) collyrio... medentis inungere Christi ».

termes imagés que Grégoire de Tours s'adressant à Oppila, ambassadeur arien du roi de Tolède, dans l'*Historia Francorum*, à « appliquer un collyre à ses yeux malades » et à « percevoir la lumière de la prédication apostolique »¹? De fait, en admettant qu'il s'agisse en notre texte de la cure miraculeuse d'une ophtalmie, il est bien curieux que l'évêque de Nole, si plein d'admiration pour Martin, ne fasse nulle part allusion à cette guérison, quand il ne nous fait grâce d'aucun hexamètre pour célébrer les miracles de saint Félix. En revanche, il recourt, on l'a vu, aux images de la cécité atténuée ou disparue pour évoquer l'illumination intérieure qui l'a mené à la « conversion ». Sulpice aurait-il donc recouru à une allégorie « inversée », d'un style tout personnel, pour peindre ce moment décisif d'une conversion qui était un secret de leur intimité spirituelle? Là où bien d'autres auraient allégorisé sur la guérison de l'aveugle-né, se serait-il contenté de célébrer l'illumination apportée à son ami tourmenté, par l'évêque de Tours, lors de leur entrevue à Vienne, en développant avec un littéralisme volontaire une image médicale : celle de la guérison d'une affection oculaire par un collyre?

19, 4. Le rythme du récit imposait à Sulpice de compenser cette anecdote concise et étrangement médicale par un dernier récit où il ne marchanderait point le merveilleux à son lecteur. C'est le conte du « guérisseur guéri ». Il semble accomplir — mais indirectement — le proverbe juif « médecin, guéris-toi toi-même », dont le Christ prête

1. GREG. TVR. *Franc.* 6, 40 : « adhibe culiria oculis lippis et lucem praedicationis apostolicae percipe » : autres références, de Cyprien à Ambroise et Augustin, sur ce thème du « collyre spirituel », dans F. W. BAYER, art. *Augensalbe*, dans *RAC*, t. 1, 1950, c. 974. Pour le texte de Grégoire, Krusch et Levison se contentent de renvoyer à *apoc.* 3, 18 et *gen.* 29, 17. Dom Antin a dénombré chez Grégoire 55 guérisons d'aveugles, certaines par l'intercession de saint Martin : cf. sa note dans *Latomus*, t. 22, 1963, p. 279.

la mention malveillante à ses auditeurs de Nazareth. Simple fait divers que cette chute de Martin dans un escalier. L'art de Sulpice va consister à lui conférer une ampleur dramatique digne de l'intervention céleste : large période, double système temporel avec anaphore, choix et relief des adjectifs, clausules soulignant les articulations du rythme syntaxique. Le *cenaculum* dans l'escalier duquel s'est produit l'incident n'est ici ni la salle haute des récits évangéliques, ni l'étage supérieur d'une maison romaine. Il s'agirait plutôt d'une sorte de soupenne, dans le genre de celles où dormaient les indigents, au temps de Pétrone comme au siècle de Prudence¹. En l'occurrence, cet apprentis se trouve au-dessus de sa cellule, sans que l'on puisse savoir si la chose se passe à Marmoutier, à Tours ou au cours d'un voyage missionnaire ou pastoral. Car il n'y a sans doute rien à tirer, pour identifier le décor de l'accident, de l'adjectif rare *confragosus* : sa fonction, plus pathétique encore que pittoresque, n'est pas ici d'ordre descriptif². L'alliance de concret et d'abstrait qui peint ici les contusions de Martin, est ordonnée aux mêmes effets ; elle pourrait être le souvenir d'une alliance de mots taciteenne³. Mais cette recherche de l'effet atteint son point le plus intense dans la vision de Martin évanoui et torturé. Aux harmoniques funèbres de l'alliance *exanimis iacere* (dans la tradition poétique aussi bien que dans les formules

1. Affiche proposant la location d'un entresol dans *PETR. sat.* 38, 10 : « C. Pomponius Diogenes ex kalendis Iuliis cenaculum locat. » Cf. aussi *PRVD. c. Symm.* 1, 580 : « Omnis qui celsa scandit cenacula uulgius » ; et l'énumération caractéristique du *Cod. Theod.* 11, 20, 3 (a. 400 ou 405) : « ergasteriis tabernis domibus cenaculis... »

2. C'est le seul emploi dans Sulpice de cet adjectif rare, habituellement appliqué à des accidents naturels (montes, colles, scopuli), mais jamais à des « gradus ». Il y a donc dans cet emploi un maniérisme caractérisé, bien que le sens soit clair : un escalier ancien et usé, aux marches inégales, propres à provoquer des faux pas.

3. Cp. ici : « multis uulneribus esset affectus » avec *TAC. ann.* 4, 45 : « Pisonem... uno uulnere in mortem affect. »

épigraphiques¹), s'associe une peinture stoïcienne des tourments de la souffrance physique où il convient de percevoir des souvenirs de la « koinè » morale stoïcienne, sinon de Sénèque et de Cicéron².

Cette composition de lieu dramatique prépare et explique la vision angélique qui va rendre la santé à Martin. L'apparition consolante d'un ange à un chrétien brisé par la souffrance et gisant dans un local étroit n'est pas une nouveauté dans les lettres chrétiennes. Ce rêve a pu avoir dans l'imagination même de Martin plusieurs sources : scripturaires, martyrologiques, ascétiques. Tout d'abord l'apparition de l'ange libérateur à Pierre incarcéré par Hérode, racontée au livre des *Actes*³. Mais la vision des anges par les martyrs condamnés, ou déjà torturés, est plus proche de notre texte ; apparue dès les *Actes de Félicité et Perpétue* dans l'Afrique du début du III^e siècle, elle devient un lieu commun des « Passions littéraires », en prose ou en vers, à partir de la fin du IV^e. Quand on sait le désir du martyr qui apparaît en plusieurs points de la biographie martinienne comme une pensée profonde de l'évêque de Tours, on doit accorder une importance considérable à l'hagiographie naissante des martyrs dans

1. « Exanimis iaceret » est un cliché funéraire de la poésie latine, cf. *Lvcr.* 6, 705 : « corpus exanimum si... iacere/conspicias » ; *VERG. Aen.* 6, 149 : « iacet exanimum tibi corpus amici » (Misène). Même alliance sur les inscriptions, cf. p. ex. *CIL*, t. 6, 2160 : « in hoc tumulo iacet corpus exanimis » (*sic*). Ou, pour nos deux mots seulement, *SEN. Phaedr.* 1174 : « exanimis iaces ? » ; *SIL.* 6, 44 : « iacebat exanimis » (qu'on retrouve exactement dans *VVLG. iud.* 5, 27) ; et *CARM. epigr.* 442, I Bücheler : « hic iacet exanimis tumulis Aelia Sabina. »

2. Cp. ici : « immodicis doloribus cruciaretur » avec *SEN. ad Helv.* 18, 9 : « te immodica uis doloris inuaserit » ; et *Cic. har. resp.* 18, 39 : « quos... dolore corporis cruciari uides » ; et *fn.* 2, 4, 14 : « quorum alter dolore crucietur ».

3. *Act.* 12, 7 : « Soudain l'Ange du Seigneur survint et le cachot fut inondé de lumière. L'ange frappa Pierre au côté et le fit lever... »

sa culture religieuse¹. Mais le thème précis de l'ange guérisseur se rattache plus proprement encore aux traditions monastiques de l'Égypte. Quand le solitaire Jean est affecté d'une « sanies pedum », un ange arrive, touche son corps et le guérit ; de même, quand l'abba Ammon est tourmenté par les démons jusqu'à tomber en faiblesse, c'est encore un ange qui vient le guérir miraculeusement². C'est le même thème qui reparait ici, mais il acquiert beaucoup de vraisemblance du fait qu'il s'agit d'une vision nocturne. Il est donc permis de supposer, comme dans le cas de la vision qui suit le partage du manteau, au ch. 3, 3, que nous avons affaire à un rêve, encore que la chose ne soit point précisée comme elle l'était dans ce précédent chapitre. Cet infirmier céleste ne va pas procéder avec une technique moins précise que Martin envers Paulin. Il nettoie les blessures : *eluere* est le terme dont use Celse pour le lavage des ulcères ou des blessures³. Il pratique des applications d'onguents, et le vocabulaire de Sulpice demeure ici d'une propriété tout aussi technique⁴. Les récits des *Vitae patrum* n'ont aucun rapport avec cette description circonstanciée :

1. Cf. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, ch. 3, p. 236 s., et p. 297, n. 1 ; p. ex. en prose *PASS. Perp.* 11, 2 et 7, et, en vers, le songe de Vincent dans *PRVD. perist.* 5, 269 s.

2. *RUFIN. hist. mon.* 15, *PL*, t. 21, c. 434 B, et *ib.* 32, c. 460 A.

3. « Eluere uulnera » à cp. avec l'usage courant du verbe chez Celse, en particulier dans 7, 27, 3 : « mulso uolnus eluatur. »

4. Cp. « unguedine contusi corporis superlinire liuores » avec *APVL. mel.* 3, 21, où apparaît le mot rare « unguedo » (au lieu du mot usuel « unguentum » encore seul utilisé par la *Valgate*) pour désigner la « pommade » magique permettant la métamorphose en oiseau ; « contundere » selon le *TLL*, s. u. : « technice apud medicos, id quod collidere, consauciare » ; *PLIN. nat.* 20, 87, 240 : « Illinitur et liuoribus suggillatis cum melle » ; et « superlinire » se trouve dans l'Irénée latin, 5, 15, 2, et le nom correspondant chez le médecin Marcellus Empiricus, 8, 84 : « superlinitionem oculorum ».

on retrouve ici cette minutie naïve, dans la description d'un monde surnaturel fort humanisé, qui n'est pas l'un des moindres charmes de l'œuvre. L'efficacité immédiate de ces soins, la promptitude du rétablissement au lendemain même de l'accident, l'absence de toute séquelle, même bénigne, définissent nettement le caractère miraculeux de la guérison.

Aussi captivante dans son récit qu'incertaine dans ses coordonnées concrètes, cette septième scène est, au sens médiéval du terme, la plus hagiographique de toutes. Ce « fioretto » martinien achève d'idéaliser la figure du thaumaturge. Il pose une dernière note dans la bigarrure de ces récits, où les dosages successifs de la vérité et de la fiction apparaissent extrêmement divers et difficiles à rétablir. Résolument tourné vers une fiction aimable, mais de registre déjà traditionnel, il prépare un vigoureux contraste avec l'entrevue historique qui ouvre la troisième et dernière série des « acta Martini ».

19, 5. Pour créer une sorte de pause avant l'ouverture de cette partie, Sulpice glisse ici un aparté d'auteur. On y retrouve, à l'état d'allusions, quelques-uns des thèmes majeurs de sa préface. Le pastiche des écrivains sacrés y coïncide avec de vieilles préoccupations de l'art d'écrire transmises par les préceptes de la rhétorique antique. L'impossibilité de tout dire n'est pas seulement liée à la préoccupation de « breuitas », accrue chez les écrivains tardifs. Elle pastiche ici la fin de l'*Évangile* de Jean : « Jésus a accompli encore bien d'autres actions. Si on les relatait en détail, le monde même ne suffirait pas, je pense, à contenir les livres qu'on en écrirait. » Mais elle n'oublie pas non plus les clausules des historiens et des rhéteurs, affirmant la nécessité d'un choix dans les faits ou les exemples¹. Le

1. *Ioh.* 21, 25 ; mais « sufficiant haec... » rappelle directement le mouvement de *QVINT. inst.* 2, 20, 10 : « Sufficiant igitur haec », ou de *SVER. Ner.* 31, 1 : « Suffecerit haec retulisse. » Même mouvement dans

désir de ne retenir que les faits exceptionnels avait été explicitement marqué dans la préface, et la reprise de l'idée est ici soulignée par celle d'un emploi fort rare du neutre pluriel *excellētia*¹. L'exigence religieuse d'une fidélité intégrale à la vérité que l'on a reçu mission de publier entre ici en conflit avec l'obligation rhétorique d'éviter à tout prix la lassitude chez le lecteur. Si la première fait écho à une prescription de Yahvé à son prophète Jérémie, la seconde répond à une préoccupation majeure de Quintilien². Ainsi cette courte phrase résume-t-elle dans sa complexité le double dessein de Sulpice Sévère, rhéteur illuminé et prophète piqué de réussite littéraire.

dial. 1, 22, 5 : « Haec uos de uirtutibus Domini... scire sufficiat », et 2, 14, 8 : « Haec uos hodie audisse sufficiat. » C'est bien un cliché d'emphase ; cf. aussi fin de la préface de *Vita* 1, 8. « Pauca de plurimis » est un autre cliché, que l'on retrouve exactement dans le récit de Postumianus, *dial.* 1, 12, 7 : « referam adhuc uobis pauca de plurimis. » Le verset de *Jean* est considéré comme l'addition d'un disciple de l'évangéliste : cf. comm. du P. M. J. Lagrange *ad loc.*, p. 535, qui rapproche Πηλο, *de ebr.* 32 ; c'est donc sans doute un lieu commun.

1. Déjà employé pour exprimer la même idée dans le ch. 1, 8 : cf. comm. *ad loc.*, *sup.*, p. 425. Ce sont les deux seuls emplois de ce neutre pluriel dans toute l'œuvre de Sulpice.

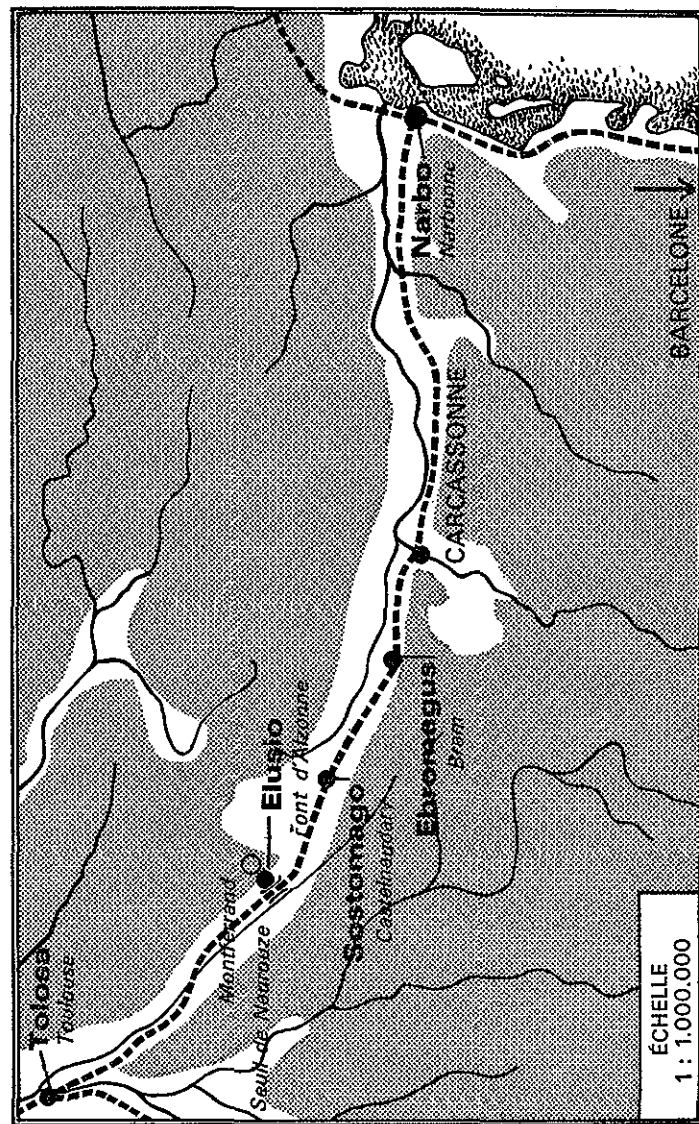
2. « Non subtrahere ueritatem » paraît une reprise directe du mot d'ordre de Yahvé au prophète, *VVLG. Ier.* 26, 2 : « loqueris ad omnes ciuitates... : noli subtrahere (VL : auferre) uerbum. » Mais « in multis uitare fastidium » consonne avec les conseils de Quintilien : pour lui, *inst.* 5, 14, 30, l'éloquence sera efficace « si ex copia satietatem et ex similitudine fastidium tulerit » ; de même, *ib.* 9, 3, 3, la fonction des figures est « fastidium leuare ». Sur ce thème et sa descendance tardive, en particulier dans le genre de la biographie, cf. *Vita* 1, 8, et comm. *sup.*, p. 425.

OÙ ÉTAIT PRIMULIACVM ?

(cf. t. 1, p. 32 s.)

Cette carte ne propose pas une identification, elle présente seulement les quelques éléments dont nous disposons — lesquels ne permettent pas de résoudre la question de Primuliacum.

Quant à Elusio, si les fouilles faites à Font d'Alzonne, près de Montferriand, ne *prouvent* pas que là était Elusio, c'est bien dans cette région que la situent les documents conservés (*Table de Peutinger, Itinéraire du Pèlerin de Bordeaux*) — voir E. DESJARDINS, *Géographie... de la Gaule*, t. 4, Paris, 1893, p. 33-34, et K. MILLER, *Itineraria Romana*, Stuttgart, 1916 (réimpr. Roma, 1964), p. 107 — et non à l'emplacement de l'actuelle Alzonne, ainsi qu'il a été écrit par erreur au t. 1, p. 32 et 36. Mais le problème d'Elusio n'est pas résolu, lui non plus, et A. GRENIER, *Manuel d'Archéologie gallo-romaine*, t. 2, 1, Paris, 1934, p. 203, ne se prononce pas.





IMPRIMERIE A. BONTEMPS,

LIMOGES (FRANCE)

Éditeur : 5695 bis — Imprimeur : 1587 bis

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1968

