

281
SOL

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou, s. j.

Directeur : G. Mondésert, s. j.

N° 135

SÉRIE DES TEXTES MONASTIQUES D'OCCIDENT, N° XXIV

SULPICE SÈVÈRE
VIE DE SAINT MARTIN

TOME III

COMMENTAIRE (fin) et INDEX

PAR

Jacques FONTAINE

Professeur à la Sorbonne

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique
et de l'Association des Amis de « Sources Chrétiennes »*

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

1969

COMMENTAIRE

TABLE DES MATIÈRES DU COMMENTAIRE

(fin)

(Les chiffres renvoient aux pages)

- VII. « Illusiones diaboli » : la lutte spirituelle contre les prestiges de Satan..... 907
1. Le festin chez Maxime ou le prophète chez le roi, 913. — 2. Satan harcèle Martin et se vante du meurtre d'un charretier, 946. — 3. Travestis polythéistes et controverse théologique, 963. — 4. Faux mystique et faux prophètes, 988. — 5. La fausse parousie de Satan travesti en Christ empereur, 1022.
- VIII. « Martini conuersatio » : le prêtre, l'ascète, le saint..... 1043
1. Le maître : son accueil et son enseignement, 1046. — 2. L'ascète et les fondements de « l'œuvre de Dieu », 1077. — 3. Le confesseur et ses ennemis ; conclusion, 1096.
- IX. Première lettre, à Eusèbe : apologie du thau-maturge..... 1119
1. Martin calomnié ; invective de Sulpice, 1123. — 2. Comment Martin vainquit le feu de justesse, 1147.

X. **Deuxième lettre, au diacre Aurèle : oraison funèbre de Martin**..... 1177

1. Présages et nouvelle de la mort de Martin, 1182. —
2. Premier thrène et panégyrique de Martin martyr, 1207. — 3. Second thrène et consolation : le patronage de saint Martin, 1242.

XI. **Troisième lettre, à Bassula : sur la mort et les funérailles de saint Martin**..... 1263

1. Reproches à Bassula, 1266. — 2. Le dernier voyage de Martin, 1285. — 3. Le triomphe funèbre de Martin, 1332.

VII. « ILLVSIONES DIABOLI » :
LA LUTTE SPIRITUELLE
CONTRE LES PRESTIGES DE SATAN

(ch. 20 à 24)

20. Si l'on prenait au mot le cliché d'excuse littéraire qui sert de transition à Sulpice pour introduire son ch. 20, on serait amené à considérer comme des appendices d'un intérêt médiocre les récits qui suivent les « gesta Martini » contre la mort, le paganisme, la souffrance et la possession. Mais il y a dans cette attache, aux résonances virgiliennes, trop d'élégance traditionnelle pour qu'on lui accorde, dans les articulations vraies de la composition, une importance qu'elle n'a pas¹. Elle marque effectivement une sorte de ponctuation forte, en correspondance avec les lieux communs d'auteur qui terminent le chapitre précédent. Elle souligne le passage d'un cycle de scènes à un autre. Mais on ne peut lui faire confiance pour l'étude de la composition d'ensemble. Les épisodes qu'elle introduit, loin d'être inférieurs en cohérence mutuelle et en signification à ceux qui les ont précédés, sont au contraire au sommet de la progression.

1. « Vt minora tantis inseram » rappelle en d'autres termes le célèbre vers de VERG. *georg.* 4, 176 : « Non aliter, si parua licet componere magnis ». Cp. VELL. 2, 107, 1 : « tantae rerum magnitudini hoc inseram ». Sulpice se sert d'« insero » pour désigner les interpolations des hérétiques dans l'Écriture, *dial.* 1, 6, 2 : « ab haereticis potius fraudulenter inserta dicebant. »

Car ce troisième et dernier cycle de la geste spirituelle martinienne nous mène au plus secret, au plus redoutable, au plus étrange aussi de la « militia caelestis » de Martin : jusqu'aux formes les plus personnelles de sa lutte contre Satan. L'Ennemi de Martin s'y fait paradoxalement tout à la fois plus proche et plus insaisissable. A travers les personnes physiques ou sous forme d'apparitions, nous le voyons ici constamment en dialogue avec Martin, cherchant à le tenter et le tromper sous les travestis les plus inattendus. Tentations de l'orgueil et de la puissance à travers la personne du prince de ce monde, qui est alors en Gaule l'usurpateur Maxime ; mais aussi à travers l'apparition finale du faux « Christus imperator », qui est en fait le véritable « Prince de ce monde », déguisé pour offrir à Martin le privilège d'une pseudo-révélation privée. Ainsi l'épisode de Trèves au ch. 20 et celui du « Christus imperator » au ch. 24 (4-fin) encadrent-ils ce troisième groupe de récits selon une correspondance étroite. Au centre, des tentations plus subtiles, qui s'adressent aux charismes de Martin et à leur exercice. Satan cherche à faire douter Martin de ses dons thaumaturgiques et à blesser le pasteur dans sa vigilance (ch. 21). Il tente de l'intimider « à l'égyptienne » par des travestis polythéistes (ch. 22, 1-2), de l'induire en erreur théologique en faisant appel à sa charité pour les pécheurs (ch. 22, 3 s.). Il suscite un faux mystique parmi ses moines (ch. 23).

Il est significatif que ce groupe de chapitres soit pratiquement le seul du dossier martinien où le verbe *includere* soit employé, et par quatre fois dans quatre épisodes distincts. C'est dans le contexte de son premier emploi que l'on trouve l'idée maîtresse de tous ces chapitres : « Ses tentatives pour se jouer du saint homme par mille artifices nuisibles » (ch. 22, 1). Tout est donc ordonné ici à mettre en lumière le charisme qui guide chacun des actes de Martin, dans la mesure où il lui permet de démasquer en toute circonstance les embûches du Malin :

le discernement des esprits. C'est par là aussi que les deux premiers épisodes, celui de Trèves et celui du bouvier, se rattachent étroitement aux chapitres qu'ouvre la phrase sur les « mille artifices » sataniques. La diversité, mais aussi l'unité de cet ensemble, est d'ailleurs bien marquée au début de l'épisode du bouvier. Il y est dit du diable « qu'il le reconnaissait sous n'importe quel aspect : qu'il conservât sa nature propre, ou qu'il se transformât, prenant les diverses figures du mal spirituel » (ch. 21, 1). La phrase oriente l'exégèse de ces chapitres. Elle indique clairement aussi comment ils se relient aux ensembles précédents.

Le mal spirituel ne se manifeste pas seulement dans une fantasmagorie bizarre et spectaculaire. Celle-ci n'est pas oubliée présentement, mais réduite à une portion bien congrue. Sulpice brille moins qu'Athanase — et que Flaubert — dans ces « tentations de saint Martin ». Pas la moindre trace de tentation charnelle. Quand on sait la place obsédante que tiennent les travestis sataniques liés à cette espèce de tentation chez les Pères du désert, on ne peut que s'étonner de la discrétion de Sulpice. Mais le mal spirituel apparaît ici bien davantage à travers ceux qui trahissent la vérité et la sainteté dans leur personne de membres vivants de l'Église. C'est pourquoi le texte fait une telle place aux déviations de la théologie, de la mystique, de la prophétie. C'est pourquoi, aussi, la rencontre avec l'empereur de Trèves n'est pas un hors-d'œuvre historique. Bien que le nom du diable n'y paraisse nulle part, le mal spirituel y est bien présent dans l'adulation servile des évêques envers le prince. Elle est, pour Martin et Sulpice, une perversion grave des relations entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. L'idée est presque explicite dans l'anathème initial contre la dépravation du temps, elle est implicite dans l'attitude de Martin et son refus de rendre un hommage officiel à la suprématie impériale. Il ne faut donc pas se contenter

de prendre ces chapitres de l'extérieur, et d'en assimiler la mise en scène, malgré sa discrétion, aux fantaisies des biographies monastiques de l'Orient. Il faut les traiter avec sérieux, et tenter d'y voir l'interprétation de certaines expériences spirituelles « sous le soleil de Satan ». Sulpice Sévère n'est pas le Bernanos du iv^e siècle. Mais il y a peut-être une leçon à retirer pour nous, ici, de la manière dont le romancier moderne a tenté de décrire par l'imagination les expériences du futur curé de Lumbres, en s'appuyant sans doute pour une bonne part sur ce qu'il savait du curé d'Ars. A travers les catégories religieuses et littéraires bien distinctes qui sont celles du biographe chrétien du iv^e siècle latin, Sulpice a tenté de compléter et de présenter à sa manière une expérience intérieure analogue chez le premier moine des Gaules.

Il n'a pu le faire qu'en recourant d'abord aux représentations du combat spirituel familières à Martin, et au mouvement ascétique hors duquel il serait vain de chercher à expliquer la personnalité de l'évêque de Tours. C'est pourquoi l'ambiguïté fréquente de ces épisodes ne peut devenir intelligible que si on la réfère à la dualité de la démonologie chrétienne contemporaine. Malgré la relative discrétion de Sulpice à l'égard des diableries à l'égyptienne, il faut tenir compte, et en premier lieu, de la vigueur des traditions populaires liées à l'ascétisme monastique importé d'Égypte et de Palestine. Mais Martin († 397) fut aussi le contemporain d'Évagre du Pont († 399), chez qui la démonologie s'intériorise en une psychologie complexe, en une doctrine beaucoup plus élaborée du combat spirituel¹. D'où une sorte d'allégorisation implicite de cette lutte, que la *Vie d'Antoine* dramatisait encore en une suite d'affrontements pit-

1. Analyse de la notion de combat spirituel chez Évagre dans A. et C. GUILLAUMONT, art. *Évagre le Pontique*, dans *DSpi*, t. 4, 2, 1961, c. 1731-1744.

toresques, tantôt pathétiques et tantôt burlesques. En homme de lettres ingénieux, Sulpice n'a pas manqué de jouer de ces deux tendances, soit en les juxtaposant, soit en les combinant dans ces tentations de Martin. Et nous serons même amenés à nous demander, en certains épisodes, si, à des fins autant littéraires qu'apologétiques, Sulpice n'a pas savamment inversé l'évolution que nous venons de caractériser comme une sorte d'intériorisation de la démonologie. Alors que celle-ci était en train de passer, pour ainsi dire, d'un âge mythique à un âge psychologique, peut-être Sulpice a-t-il parfois, au cours de ces chapitres, projeté certaines des expériences spirituelles de Martin en des « mimodrames » où le diable et l'ascète s'affrontent encore comme dans le climat folklorique si particulier des *Vilae patrum*. Cette régression délibérée de l'histoire au mythe nous est apparue dès la rencontre de Satan sur la route de Milan, où les deux modes de traduction de l'événement intérieur apparaissent simultanément. Mais cette dualité est peut-être plus vraie encore, et plus difficile à saisir dans toutes ses implications, au cours de ces « tentations de Martin ».

Cette plongée dans l'expérience religieuse la plus profonde de Martin est retracée dans un climat d'exaltation, qui ne contribue pas moins à donner à ces chapitres une couleur particulière. Il exprime la conviction que la fin des temps est proche, et, avec elle, le retour de l'Antéchrist : d'où la recrudescence temporaire de la puissance concédée à Satan en ce monde. Il faut voir dans une telle perspective l'expression des convictions millénaristes de Sulpice Sévère, qui ne fut d'ailleurs en cela que le fidèle disciple de Martin. Amorcée dès l'ouverture du chapitre 20 par la constatation des progrès du mal et de la « corruptio optimorum », elle devient plus nette, dans les chapitres suivants, avec l'idée d'un pouvoir concédé par Dieu à Satan (ch. 21, 4), l'évocation de la proximité du Jugement (ch. 22, 5), la multiplication des faux prophètes annonciatrice de

l'avènement de l'Antéchrist (ch. 23-24), enfin l'apparition du faux « Christus imperator », qui est une parodie satanique de la Parousie (ch. 24, 4-fin). L'ensemble s'éclaire dans son unité, à la lumière de l'étrange « discours eschatologique » qu'à l'exemple des célèbres propos du Christ rapportés par l'Évangile de Matthieu, Sulpice fait tenir par Martin à la fin du second livre des *Dialogues*¹.

Ce dernier trait permet de mieux situer encore ce troisième cycle de la geste martinienne, à la place ultime qui est la sienne dans cet ensemble : ultime comme ces derniers temps que croient vivre Martin et Sulpice. L'annonce du message chrétien aux païens des campagnes avait souvent l'aspect abrupt et violent de la proclamation des droits de Yahvé face à la vanité des Baals. La délivrance des malades et des possédés se rapprochait, dans les gestes, les attitudes intérieures, la forme même des récits, des miracles évangéliques, parfois contemplés à travers les traditions thaumaturgiques, plus récentes, de l'ascétisme. Mais, comme la Révélation s'achève dans l'*Apocalypse*, le kérygme martinien trouve son complément et son terme dans cet affrontement personnel et sans merci aux illusions sataniques multipliées, qui sont comme le signe avant-coureur par excellence de la fin des temps. Ainsi, la composition de la geste martinienne qui occupe le centre de la biographie n'échappe pas au rythme de l'économie du salut, que l'auteur de la *Chronique* s'est efforcé de lire en prolongeant les données de l'Histoire Sainte jusqu'à l'histoire de son temps. L'ordonnance des faits et gestes

1. En réponse à des questions de ses disciples « de fine saeculi » : *dial.* 2, 14, 1-5. A compléter par les vues personnelles de Sulpice sur la question, dans *chron.* 2, 29, 6 et 2, 33, 3. Regroupement des textes et mise en place dans la tradition occidentale, voir S. PRERE, *Sulpicio Severo e il millenarismo*, dans *Convivium*, t. 26, 1958, p. 394-404 ; cf. aussi A. BIAMONTI, *L'escatologia di Sulpicio Severo*, dans *Bolletino di Studi storico-religiosi*, t. 1, 1921, p. 1 s.

de Martin évêque semblait d'abord échapper à la courbe biographique, pour se conformer à une répartition méthodique d'épisodes choisis, détachés de leur contexte personnel. Mais elle se trouve ainsi accordée, par une progression secrète, au plan même de l'économie du salut. A leur place dernière dans cette progression, l'expérience spirituelle transmise par ces derniers chapitres doit sa couleur confidentielle et son éclairage quelque peu inquiétant d'apocalypse.

1. Le festin chez Maxime ou le prophète chez le roi

20, 1. Le caractère historique de l'entrevue dont ce chapitre nous offre un récit d'une tonalité assez particulière ne saurait être mis en doute. La scène est à placer à la cour de Maxime à Trèves, au cours de l'un des deux séjours qu'y fit Martin, à l'occasion de l'affaire Priscillien, avant et après la condamnation et l'exécution de l'hérésiarque, en 385/386 et 386/387. L'intransigeance de Martin à l'égard de Maxime, le prestige qu'il retire de cette fermeté, le contraste affirmé sans compromis entre son attitude et celle des autres évêques, l'indication initiale sur le rassemblement des évêques autour de l'usurpateur exalté par sa victoire : autant d'indices convergents en faveur du premier voyage à Trèves, et par conséquent de la datation la plus haute¹. Ces détails sont en effet cohérents avec ce que la *Chronique* nous apprend sur le premier séjour de Martin à Trèves : il réussit alors à tenir en échec

1. C'est à ce premier séjour qu'il convient de rattacher aussi l'épisode de l'hommage apporté par l'impératrice, femme de Maxime, à la sainteté de Martin. Son récit, en *dial.* 2, 7, 4, fournit un repère important à la chronologie martinienne, puisque Martin est dit dans ce texte « déjà septuagénaire ». Sur la datation de ce premier séjour, cf. notre *Vérité et fiction*, p. 195, n. 16.

ses confrères acharnés à perdre Priscillien, puis à arracher à Maxime des promesses sans lendemain. Ils sont au contraire en discordance avec ce que les *Dialogues* laissent entrevoir du second séjour : Martin y bat en retraite devant les antipriscillianistes triomphants, il doit se compromettre au point de communier avec eux, et n'obtient qu'à grand'peine de l'empereur la grâce de quelques condamnés. C'est un bien autre climat, que Sulpice n'aurait pu trahir entièrement, même avec la volonté délibérée de styliser l'épisode à la gloire de Martin¹. Ni les insinuations de Martin contre l'usurpation, ni la bonne volonté avec laquelle Maxime prend soin de s'en justifier aux yeux de l'évêque, ne sauraient d'ailleurs se comprendre au cours du second voyage. Les deux attitudes sont nécessairement antérieures au moment où les deux hommes ont fait plus ample connaissance. Elles ne s'expliquent, d'autre part, que si l'usurpation est relativement récente, et le pouvoir de Maxime encore mal assuré.

Pour être compris, l'épisode doit être replacé dans le cadre des relations de Martin avec les représentants du pouvoir civil, et plus précisément avec les empereurs, mais surtout avec Maxime, sur lequel le dossier martinien de Sulpice nous apporte bien d'autres précisions. Ami de hauts personnages comme Tétradius et Arborius, Martin semble avoir toujours défendu avec beaucoup de courage les victimes de ce qu'il estimait être les excès du pouvoir civil. Ses relations orageuses avec le comte Avitianus en sont le meilleur témoignage. Bravant ce magistrat emporté et sans pitié, il parvint même à lui faire libérer des pri-

1. Sur ce second séjour, cf. *dial.* 3, 11. C'est le moment où il doit faire face sans gloire à une coalition redoutable entre le parti antipriscillianiste et les besoins d'argent de Maxime ; Sulpice souligne par une image significative les difficultés auxquelles se heurte alors Martin, *ib.* 3, 11, 3 : « ire compulsus procellam ipsam totius tempestatis incurrit. »

sonniers, qu'il détenait pour des raisons fiscales peut-être fort légitimes¹. C'est le même réflexe de défense des faibles qui explique en partie son intervention dans l'affaire priscillianiste, en particulier son second voyage : il s'y proposait avant tout de sauver des têtes, et de mettre un terme aux mesures injustes que les antipriscillianistes victorieux venaient de faire prendre contre les suspects. Mais le premier voyage, dans lequel il convient de placer notre scène, avait des mobiles plus graves, puisqu'ils touchaient au principe même des relations entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Le refus de faire un geste qui inclinerait le pouvoir épiscopal devant la majesté impériale de Maxime procède ici du même souci que le miracle savoureux par lequel l'évêque de Tours, à en croire une anecdote des *Dialogues*, aurait contraint l'empereur Valentinien à se lever devant lui².

Mais cette scène de festin impérial, où un homme de Dieu vient rappeler à un souverain les droits imprescriptibles du pouvoir sacerdotal, avant de lui prédire finalement les malheurs qui l'attendent, évoque par là même bien d'autres résonances, surtout dans une œuvre où la stylisation littéraire se complait aux allusions scripturaires. Certes, les traditions antiques sur « l'homme divin » apporteraient

1. Sur les hautes relations de Martin, contre les insinuations de Babut, regroupement des faits par C. JULIAN, *Notes gallo-romaines*, XCVII, sur *Les relations de saint Martin et Martin et l'autorité publique*, dans *REA*, t. 25, 1923, p. 49-55. Et l'étude détaillée des relations entre Martin et Avitianus, d'où se dégage bien l'attitude générale de l'évêque de Tours envers les autorités publiques, par F. L. GANSHOF, *Saint Martin et le comte Avitianus*, dans *AB*, t. 67, 1949, p. 203-223. Rutilius Namatianus et Prudence sont, respectivement, deux bons exemples, analogues à celui de Tétradius, de hauts fonctionnaires retirés sur leurs terres en fin de carrière : cf. I. LANA, *Rutilio Namaziano*, Torino, 1961, *passim*, et *Due capitoli prudenziani*, Roma (1962), p. 16.

2. *Dial.* 2, 5, 8. Cf. t. 2, p. 775, n. 1.

à elles seules leur tribut de parallèles intéressants. La *Vie d'Apollonius de Tyane* ne manque pas de dialogues ni d'affrontements encore plus violents entre le thaumaturge et divers souverains, en particulier avec l'empereur Domitien¹. Mais l'Ancien Testament offre un type de scène dont les données et la signification spirituelle sont bien plus proches de celles de ce chapitre. Scène répétée comme se répètent les infidélités des rois d'Israël et de Juda envers le monothéisme yahviste : la visite du prophète chez le roi². Ces scènes d'impropères rituels, parfois accompagnés de prédictions sinistres et de malédictions, ont fourni à Sulpice la toile de fond sur laquelle cette entrevue prend tout son relief. Ainsi reparait, au seuil de ce groupe de chapitres, dont on vient de voir que le climat d'ensemble était pourtant fort éloigné de celui de l'Ancien Testament, l'utilisation de cette « typologie prophétique » qui est un procédé favori de Sulpice³. Mais elle devait exister déjà

1. Philostrate, dans sa *Vie d'Apollonius*, montre le sage en visite chez le Grand Roi (1, 28 s.) où il refuse de participer à un sacrifice sanglant ; puis chez un roi hindou (3, 27 s.) ; il a une longue entrevue avec Vespasien, au cours de laquelle il l'encourage à prétendre à l'Empire, et lui expose ses vues sur la royauté (5, 28 s.) ; enfin, accusé de s'être divinisé, il nargue Domitien à son tribunal, et lui échappe en disparaissant mystérieusement (8, 7 s.).

2. Natan chez David (2 reg. 12) ; Élie chez Achab (3 reg. 18 et 20) ; Isaïe chez Ézéchiass (Is. 37) ; Jérémie chez Joiakim (Jer. 22) et Sédécias (ib. 37) ; Daniel chez Balthazar (Dan. 5). Sulpice connaît bien tous ces épisodes, qu'il a résumés dans sa *chron.* 1, 38, 2 ; 1, 44, 2 ; 1, 50, 6 ; 1, 54, 2 ; 2, 6, 5. Il est donc naturel qu'il les ait présents à l'esprit en racontant la visite de Martin chez Maxime.

3. Mise en place des aspects « prophétiques » de l'attitude de Martin dans cette scène, au cours de notre étude *Typologie prophétique*, p. 89 s. Mais Ed. Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours*, p. 144 s., emboîtant sur ce point le pas à J. Bernays, a eu tort de prétendre retrouver le canevas des faits réellement survenus entre Maxime et Martin dans le récit des persécutions de Sédécias envers Jérémie, en *chron.* 1, 54, 3. L'homme de lettres pense à l'Écriture en retraçant la vie de Martin ; il est singulier de conjecturer qu'il adapterait

dans la pensée de Martin, car son maître Hilaire, en déclamant contre Constance, n'avait pas manqué de rappeler les reproches de Jean à Hérode et de Judas Maccabée à Antiochus¹. De même que le cliché initial risquait de faire illusion sur la cohérence de la composition d'ensemble, l'aparté désabusé qui ouvre le récit ne doit pas être pris pour une remarque marginale qui refléterait un accès de mauvaise humeur de Sulpice. Mais l'emphase de l'expression redondante et poétique, par laquelle est ici désignée l'époque contemporaine, invite à y regarder de plus près. Elle est d'ailleurs curieusement symétrique de celle qu'il utilise à la fin de sa *Chronique* pour exprimer un pessimisme analogue, avant de consacrer toute la fin du second livre au récit détaillé de l'affaire priscillianiste : « Suivent les temps graves et périlleux de notre époque, où un mal inhabituel a souillé les Églises et tout bouleversé². » Cette plainte sur l'invasion généralisée de l'immoralité est vieille comme la littérature latine et, plus précisément, comme l'historiographie romaine. Il n'est pas étonnant que Sulpice ait recouru, pour l'exprimer, à une couple d'adjectifs cicéronienne, que l'auteur du *De officiis* consacrait à l'expression d'une idée à peu près semblable³. Ce n'est pas seulement ici un cliché d'historien

l'Écriture pour lui faire mieux préfigurer des événements présents, a fortiori qu'il ose rétrojeter ces événements sur les données de la Révélation.

1. HIL. c. *Const.* 6.

2. Cp. ici : « nostrorum aetas temporum », avec *chron.* 2, 46, 1 : « Sequuntur tempora aetatis nostrae graua et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia » ; des expressions emphatiques voisines introduisent ainsi à l'aveu d'un pessimisme semblable. Cp. aussi ANTH. 287, 9 (du poète Luxorius, Afrique, v^e s.) : « nostri temporis... aetas », et Ov. *met.* 15, 834 s. : « in... futuri temporis aetatem uenturorumque nepotum ».

3. Sur le progrès de la dépravation morale de génération en génération, cf. célèbre strophe d'Hor. *carm.* 3, 6, 45 s. Idée et forme de « iam deprauata omnia atque corrupta sunt » à cp. avec Cic. *off.* 2, 20, 71 : « corrupti mores deprauatae sunt admiratione diuitiarum »,

antique, ni la transposition chrétienne, déjà réalisée chez un Cyprien, de l'idée stoïcienne de dégradation des valeurs par le temps, en un monde inexorablement en marche vers un prochain embrasement de l'univers¹. Elle se lie plus directement ici aux croyances millénaristes selon lesquelles la fin des temps doit être précédée d'une période où Satan reçoit un pouvoir temporairement accru, et où s'accomplit le « mystère d'iniquité ». L'immoralité est une manifestation de ce mystère et un signe de la proximité de la fin des temps. Le pessimisme de Sulpice s'inscrit ainsi dans les spéculations traditionnelles de l'apocalyptique².

Il n'empêche qu'il lit précisément les signes de cette iniquité dans l'histoire de son temps, et que cette « dépravation » universelle, comme il ressort de l'usage qu'il fait de

d'où le cliché passe déjà dans PLIN. *paneg.* 53,1 : « quam longa consuetudine corruptos deprauatosque mores ». Il a été utilisé aussi par Sulpice pour peindre la constance de Job dans la bonne et la mauvaise fortune, cf. *chron.* 1, 13, 6 : « neque integris (opibus) corruptus neque amissis deprauatus ». Pour l'idée, il faut joindre aux convictions millénaristes la lecture et l'imitation de Salluste et de Tacite, suivis souvent de fort près dans le récit de l'affaire priscillianiste à la fin de *chron.* 2 ; tableau des parallèles textuels avec les œuvres de Salluste dans H. PRATJE, *Quaestiones Sallustianae...*, Diss. Göttingen, 1874, p. 9 s. Pour Tacite, rapprochements intéressants dans le travail déjà ancien de J. BERNAYS, dans ses *Gesamm. Abh.*, t. 2, Berlin, 1885, p. 81 s. et 167 s.

1. Cf. sur ce point M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 358 s. Cyprien, p. ex. dans son *Ad Donatum*, rivalise de pessimisme et d'emphase avec Tertullien pour décrire la décadence des mœurs dans la société païenne contemporaine.

2. Cf. *sup.*, p. 912, n. 1, pour les études sur le millénarisme de Sulpice. Sur le « mystère d'iniquité », cf. le commentaire de *Vita* 24, 3. On sait l'estime dans laquelle Sulpice tient l'*Apocalypse* (cf. son invective contre ceux qui ont la sottise ou l'implété de la mépriser, dans *chron.* 2, 31, 1). La méditation des malheurs et de la corruption de la fin des temps dans ce livre l'invite évidemment à regarder les misères morales et spirituelles de son temps à travers ces « catégories apocalyptiques ».

l'adjectif dans son œuvre historique, est d'abord celle des clercs, et surtout des évêques. Perdue par l'hérésie ou par ce que l'on appellerait un jour l'« odium theologicum », ils dépravent à leur tour les empereurs, un Maxime aussi bien qu'un Constantin¹. Cette dépravation s'opère par les mensonges de la flatterie. Elle sévit autour de Maxime, cette « flatterie des sots » dont l'*Ecclésiaste* dénonçait la duperie, capable de faire croire à un anachorète qu'il a déjà atteint la sainteté². Elle recrée autour de lui le même climat de mensonge et d'illusion que jadis, comme Sulpice l'a rappelé dans sa *Chronique*, autour de Joas ou à la cour de Nabuchodonosor et de Darius³. Mais comme jadis les trois Hébreux refusèrent d'adorer, par une flatterie sacrilège, la statue du roi, Martin ne va pas

1. Constantin déjà, « dépravé » par Arius et ses sectateurs, *chron.* 2, 35, 2 : « perfidiae huius auctoribus imperator etiam deprauatus » ; ep. *dial.* 3, 11, 2 : « Maximus imperator, alias sane bonus, deprauatus consiliis sacerdotum » ; et, de même, déjà *chron.* 2, 50, 7 : « postea imperator per Magnum et Rufum episcopos deprauatus ». La « dépravation » par excellence (par un retour à l'image première de « prauus », opposée à celle du grec ὀρθός) est l'abandon de l'orthodoxie pour l'hérésie, cf. *chron.* 2, 37, 2 : « Marcellus... antea innocens, postea deprauatus » ; 2, 46, 7 : « nonnulli episcoporum deprauati (a Priscilliano) » ; 2, 47, 4 : « (Hyginus) postea turpiter deprauatus (ab haereticis) ». Mais le sens moral reste fort, comme en témoigne l'invective finale de *chron.* 2, 51, 9 : « cunctaque per eos (= episcopos) odio aut gratia, metu, inconstantia, inuidia, factione, libidine, auaritia, arrogantia, somno, desidia deprauata... »

2. *Eccl.* 7, 6 : « Melius est a sapiente corripi quam stultorum adulatione decipi » ; dont se souvient Postumianus en *dial.* 1, 21, 1 : « quia uel stultorum adulatione aut fortasse errore sanctus esse dicatur, sanctissimum se putabit ! »

3. *Chron.* 1, 46, 2 : le roi Joas « adulatione principum deprauatus » ; 2, 5, 2 : Nabuchodonosor fait adorer sa statue, « deprauatis adulatione omnium animis » ; 2, 7, 1 : les courtisans de Darius « regem deprauatum adulatione compellunt ». Même « dépravation » par l'« adulatio » à la cour de Trèves, ici.

céder davantage à « ceux qui de la cour ont un plus long usage ». On retrouve chez lui, dans cette nouvelle épreuve, les qualités de caractère de l'homme, et la haute idée qu'il se fait de la dignité épiscopale¹. L'intrépidité du moine et de l'ancien légionnaire est ici au service des prérogatives du pouvoir spirituel dans son ordre propre. C'est précisément ce que Martin vient défendre à Trèves, en tentant d'arrêter cette première intervention du bras séculier dans un procès d'hérésie.

Posée en une sorte de « sententia » prégnante et savamment ouvrée², cette antithèse, qui donne tout son sens à l'affrontement du « prophète » et du « roi », est largement reprise et circonstanciée dans la suite de cette longue phrase. Le portrait que Sulpice esquisse ici de Maxime est étrangement caricatural. Consonnant avec les seules invectives de Drepanius Pacatus — panégyriste de Théodose ! —, il est en contradiction avec les jugements beaucoup plus nuancés que portent sur la personne de Maxime les historiens anciens et modernes³ : à commencer par Sulpice lui-même, qui tente à plusieurs reprises d'excuser ses décisions successives dans l'affaire priscillianiste en rejetant toute la responsabilité sur la flatterie

1. Car la valeur épiscopale de l'adjectif « sacerdotalis » — bien attestée dès Cyprien — ne fait pas ici de doute ; cf. cette valeur, indiscutable dans les passages suivants où se retrouve la même alliance de mots, *chron.* 2, 47, 4 (élévation de Priscillien à l'évêché d'Avila) : « si hominem acrem et callidum sacerdotali auctoritate armassent » ; *dial.* 1, 20, 3 : « episcopi quoque sanctissimi, sacerdotali auctoritate deposita... »

2. Chiasme des deux groupes nominaux, avec « affrontement » central (expressif de l'idée) entre le « roi » et le « prêtre » ; double relief d'inversion et de disjonction de « sacerdotalem » sur lequel porte le principal accent stylistique de la proposition ; allitération forte des deux derniers mots, clause en double crétiq.

3. Cf. la dernière des études citées *inf.*, p. 928, n. 2.

« dépravante » des évêques¹. Ce soudard infatué, enivré d'orgueil par sa victoire sur des citoyens, rejoint bien, dans la galerie des caricatures odieuses, le « tyran » qui « s'est frayé vers le crime une route ténébreuse » dans le discours de Pacatus². Sa superbe de vainqueur l'assimile à Holopherne et aux rois de Sodome et de Gomorrhe, son orgueil exalté à Nabuchodonosor. Tant il est vrai que cette manière de présenter les êtres et les faits tend à styliser en un sens biblique la situation que Martin a trouvée à la cour de Trèves en y venant défendre les droits du pouvoir spirituel³.

1. En *chron.* 2, 50, 7 comme en *dial.* 3, 11, 2 (cf. textes *sup.*, p. 919, n. 1), Sulpice montre en Maxime une victime des mauvais conseils des évêques. Il va même plus loin, et loue ses qualités naturelles et ses bonnes actions en *dial.* 3, 11, 2 : « Maximus imperator, alias sane bonus... », et surtout *ib.* 3, 11, 11 : « ille uir multis bonisque actibus praeditus », dans un passage où il explique son « auaritia » par le piètre état des finances impériales, et conclut : « facile excusabitur quibuslibet occasionibus subsidia imperio parauisse ». Même attitude, allant jusqu'à excuser et justifier curieusement son usurpation — comme dans un écho des déclarations de l'empereur, ici même 20, 3, cf. *comm.*, *inf.*, p. 927 — dans *dial.* 2, 6, 2 : « Maximus imperator republicam gubernabat, uir omni uita merito praedicandus, si ei uel diadema non legitime tumultuante milite inpositum repudiare uel armis ciuilibus abstinere licuisset : sed magnum imperium nec sine periculo renui nec sine armis potuit retineri ». Orose le tiendra encore — mis à part le parjure de son usurpation — pour (7, 34, 9) « uir strenuus et probus atque Augusto dignus ». Les historiens modernes sont beaucoup plus nuancés que le panégyriste de Théodose (PANEG. 12, 23 s.) sur la personne de Maxime (cf. p. ex. A. Piganiol, E. Stein). Ils ne font que refléter ainsi l'ensemble des textes qui le concernent : on les trouvera commodément regroupés par W. ENSSLIN, art. *Maximus* dans *PW*, t. 14, 2, 1930, c. 2546-2555.

2. Peinture des débuts de l'usurpation par Pacatus, PANEG. 12, 23, 1 : « inuenit tyrannus ad scelera secretum ». Maxime est pour lui un « carnifex purpuratus » (24, 1), une « belua furens » et un « malum publicum » (24, 6), un « praedo » insatiable (25, 5 s.), etc. C'est du même genre de clichés rhétoriques que relève le portrait du vainqueur orgueilleux dans notre texte.

3. Cp. « ferocis ingenii... uictoria elatum », ici, à *chron.* 1, 5, 5 :

Sulpice s'attarde beaucoup plus longuement sur l'attitude des évêques, pour la stigmatiser, mais surtout pour mettre en relief la rectitude de Martin, seul contre tous. L'insistance sur une sorte de catholicité des évêques présents autour de Maxime est curieuse. On sait en effet que l'affaire priscillianiste vit intervenir essentiellement des évêques gaulois et espagnols. Sulpice veut-il profiter des ambassades d'Ambroise auprès de Maxime pour donner l'impression que Maxime avait à ses pieds des évêques réunis en une sorte de concile universel, venus de tous les points du monde pour l'aduler? Il se pourrait, étant donné la stylisation biblique de l'ensemble, qu'il ait songé au début de l'édit par lequel le roi Nabuchodonosor prescrivait d'adorer sa statue d'or à ses sujets « de toutes nations, peuples et langues ». Car l'« adulation générale » dont il fait état aussitôt après consonne exactement avec celle des mêmes sujets, dans le récit que donne de cette scène célèbre la *Chronique*¹. Mais comme il le fait pour retracer à la fin de cet ouvrage les péripéties de l'affaire priscillianiste, c'est au vocabulaire moral des historiens romains qu'il recourt pour censurer la conduite scandaleuse de ces évêques courtisans. Il est significatif que l'alliance de mots *foeda adulatio* ait des précédents chez Tacite; que cet historien stigmatise aussi l'*inconstantia* (ici expressive-ment opposée à la *constantia* de Martin); qu'il n'ignore pas non plus *degener* — où l'on retrouve sous une forme

« reges victoria feroces »; ou 2, 15, 8 : Holopherne « ferox multis victoriis »; Nabuchodonosor est dit, *ib.* 2, 5, 1 : « elatus rebus secundis », de même qu'Ozias, *ib.* 1, 47, 4, au moment où il va se laisser aller à offrir l'encens — fonction réservée aux prêtres —. Au contraire, Martin, *Vita* 3, 5 : « non in gloriam est elatus humanam ». Le mot « elatus » sert également à exprimer la « superbia » dans *Vita* 24, 1 et *dial.* 1, 21, 1.

1. *Dan.* 3, 4 : « Vobis dicitur populis, tribubus et linguis »; et *cp.* ici : « circa principem omnium adulatio », avec *chron.* 2, 5, 2 : « deprauatis adulatione omnium animis ».

proprement romaine l'idée antique de la dégradation apportée par le temps, à travers l'image concrète des générations en déchéance constante les unes par rapport aux autres¹. Cette analyse de l'avilissement des prélats par la courtisanerie, digne de certains portraits taciteens ou des raccourcis amers de Salluste, se termine d'ailleurs par une image proprement romaine de leur asservissement. Sulpice utilise le verbe péjoratif *subdere* — qui lui sert dans la *Chronique* à décrire le viol et la réduction à l'esclavage —, et il définit le rapport des évêques à l'empereur comme celui des clients à leur patron. Si l'on se rappelle la situation faite aux « clients » romains sous l'Empire, telle que Juvénal l'avait décrite trois siècles et demi plus tôt, on conviendra qu'il ne pouvait donner, sans tomber dans des allusions injurieuses, une image plus précise de l'inféodation volontaire de leur pouvoir spirituel au pouvoir temporel de Maxime². Face à ce troupeau de courtisans, Martin préserve seul la liberté de l'autorité épiscopale transmise aux successeurs des apôtres. Par son courage devant le pouvoir impérial, tout comme par l'ampleur de ses dons thaumaturgiques, il est seul à mériter le titre de *uere apostolicus*³.

1. Alliance « foeda adulatio », dans Tac. *hist.* 1, 1, 3 : « adulation foedum crimen seruitutis... inest » (même idée, adoucie, ici : l'« adulatio » aboutit à la « clientela »); *ib.* 4, 40, 4 : « fastos adulatione temporum foedatos »; *ann.* 3, 57, 3 : « senex foedissimae adulationis ». Pour les deux autres mots, *cp. p. ex.* Tac. *hist.* 1, 19, 6 : « foeda inconstantia », chez qui également 8 emplois figurés de « degener ».

2. Emplois péjoratifs de « subdere » dans *chron.* 1, 9, 2 : « seruicio subditur » (Jacob chez Laban); ou « stupro subdidit », *ib.* 1, 10, 2 et 1, 29, 2. La « clientèle » au IV^e s. apparaît bien, en particulier dans les campagnes, comme une sorte de préface au servage : *cf. p. ex.* une loi de 399, dans Cod. *Theod.* 11, 24, 4, concernant ceux « qui clientelam susceperint rusticorum ». *Cf.* aussi la 3^e partie de la thèse de L. HARMAND, *Le patronat sur les collectivités publiques des origines au bas-Empire*, Paris, 1957.

3. La notion d'« apostolica auctoritas » désigne ici, avec une référence expressive à ses origines apostoliques, ce que Sulpice appelle

20, 2. Une thèse aussi absolue ne pouvait manquer de susciter des réserves, puisque, aussi bien, Sulpice lui-même nous renseigne abondamment sur les requêtes répétées présentées par Martin à l'empereur au cours de ses deux séjours. En admettant expressément la nécessité de pareilles « suppliques », Sulpice recourt au même mot que pour désigner, dans sa *Chronique*, les démarches par lesquelles un anti-priscillianiste acharné, Hydace de Mérida, avait obtenu de Gratien un rescrit d'expulsion contre les hérétiques¹ ! Les autres textes parlent de décisions « arrachées » à Maxime, et de requêtes en règle (« petitiones ») pour sauver la tête du comte Narsès et du « praeses » Leucadius, et obtenir la révocation des tribuns envoyés en Espagne avec pleins pouvoirs contre les suspects². Nous y sommes loin de la fière antithèse classique établie ici entre l'ordre et la

aussi la « sacerdotalis auctoritas » (cf. réf. *sup.*, p. 920, n. 1). L'adjectif renvoie évidemment ici à son seul autre emploi chez Sulpice, dans l'éloge de Martin en 7, 7 : « potens etiam et uere apostolicus », mais aussi à *chron.* 2, 50, 4 : « Martino episcopo, uiro plane apostolis conferendo ». La thèse revient avec force dans *epist.* 1, 5 : « o beatum et per omnia similem apostolis... uirum » ; *ib.* 2, 8 : Martin défunt est « concertus apostolis ac prophetis » ; et Postumianus confirmera, *dial.* 2, 5, 2 : « meritoque hunc... Sulpicius apostolis comparat et prophetis », avant que Sulpice proclame en Martin l'apôtre Paul de la Gaule : *dial.* 3, 17, 6.

1. Cp. ici : « regi supplicandum fuit », avec *chron.* 2, 47, 6 : « Ydacio supplicante elicitur a Gratiano tum imperatore rescriptum... » Il faut peut-être voir dans l'emploi de « aliquibus » un indice en faveur des démarches du premier voyage, où Martin visait à obtenir globalement qu'il n'y eût aucune sentence capitale contre les Priscillianistes (cf. *chron.* 2, 50, 5-6) ; dans le second séjour, il cherche à sauver des individus précis (Narsès, Leucadius : cf. *dial.* 3, 11, 8), dès lors on attendrait « quibusdam ». Mais il se peut qu'« aliquis » ait ici au pluriel la valeur tardive de « aliquot », comme p. ex. dans *Isid. nat.* 19, 2 : « aliquibus diebus adiectis ».

2. *Chron.* 2, 50, 5-6 : « Martinus... Maximum orare... a Maximo elicit sponsonem » ; *dial.* 3, 11, 8 : « praeter multas... has principales petitiones habebat. »

prière¹. Sans doute Martin a-t-il dû à son prestige personnel autant qu'à une insistance opiniâtre le retard du procès lors de ses premières interventions, puis le salut de Narsès, de Leucadius et des suspects espagnols. Mais l'attitude impérative prêtée à l'évêque de Tours paraît ici assez forcée, et plus appropriée à la stylisation « prophétique » de son personnage qu'à la réalité des faits. C'est peut-être aussi qu'entre ces faits et la rédaction de la *Vita* se sont produites les deux interventions retentissantes d'Ambroise auprès de Théodose lors des affaires de Callinicum en 388 et de Thessalonique en 390. On sait, d'autre part, qu'à deux reprises l'évêque de Milan avait été chargé de mission diplomatique à Trèves auprès de Maxime². Lorsqu'on voit avec quelle satisfaction Sulpice, dans les *Dialogues*, montre Martin supérieur à Ambroise en ce qu'il refusait d'inviter à sa table les grands de ce monde³, on ne peut

1. L'antithèse est chez *Cic. Verr.* 2, 5, 23, 59 : « imperandi uim et rogandi conatum », mais cf. aussi *Catil.* 4, 4, 7 ; *Phil.* 5, 9, 25, etc.

2. Première ambassade sans doute au lendemain de la mort de Gratien ; si la seconde ambassade a bien eu lieu dans l'été ou à l'automne de 386, comme le pensent Dudden et Palanque, Martin aurait pu rencontrer — ou croiser — Ambroise à Trèves. Mais Sulpice ne fait allusion à aucun de ces séjours, bien qu'il cite Ambroise dans sa *chron.* 2, 48, 4, pour mentionner la manière dont il éconduisit à Milan Priscillien et son escorte : ce silence est-il destiné à rehausser l'opposition de Martin à Trèves, en laissant dans l'ombre l'action d'Ambroise ? Il est certain que son refus de communier avec les Ithaciens (cf. *AMBR. epist.* 24, 12) contrastait fâcheusement avec la capitulation de Martin sur ce point (*dial.* 3, 13). Pour la datation des ambassades d'Ambroise : cf. J. R. PALANQUE, dans son éd. française d'E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, t. 1, 2, Paris, 1959, p. 525-526 ; et la note de M. PELLEGRINO, éd. de la *Vita Ambrosii*, Roma, 1961, p. 77-79.

3. *Dial.* 1, 25, 6 : Martin refuse de recevoir à déjeuner, à Marmoutier, un certain Vincentius, qui « exemplum beati Ambrosii episcopi praeferebat, qui eo tempore consules et praefectos subinde pascere ferebatur » ; c'est la seule mention d'Ambroise dans toute l'œuvre martinienne de Sulpice.

s'empêcher de penser qu'au cours de notre scène, Sulpice a eu la préoccupation constante de faire voir que l'attitude de Martin envers Maxime n'avait pas été moins autoritaire ni moins intransigeante que celle d'Ambroise envers Théodose et Maxime lui-même.

Le texte des *Dialogues* auquel nous venons de nous référer rend fort vraisemblable le refus de Martin de se rendre à une invitation de l'empereur. Mais les excellentes relations qu'un autre chapitre des *Dialogues* nous montre entre Martin et le couple impérial de Trèves ne sont guère conciliables avec la violence prophétique des raisons que l'évêque de Tours fait ici valoir à l'appui de son refus¹. Que ces scrupules aient été effectivement ceux de Martin, la chose est bien possible. Ils font d'ailleurs allusion à des faits malheureusement exacts : Gratien a été poursuivi, rejoint et massacré à Lyon par des troupes de Maxime le 25 août 383 et, en dépit des tentatives de négociation de l'usurpateur avec la cour de Milan, Valentinien II n'avait pas encore mis le pied en Gaule en 386. Mais l'expression que Martin aurait donnée à son refus attire ici notre attention vers une stylisation scripturaire. Tout se passe comme si Martin (ou Sulpice ?) avait adapté à la situation le verset célèbre par lequel Paul interdisait aux Corinthiens de prendre part aux repas sacrés des païens : « Vous ne pouvez partager la table du Seigneur et la table des

1. Non seulement Maxime « Martinum saepius euocatum receptum-que intra palatium uenerabiliter honorabat », mais l'impératrice obtint de lui la faveur de le servir un jour à table, selon *dial.* 2, 6, 4 s. Cette estime pouvait, il est vrai, tenir à la franchise courageuse de Martin à l'égard de l'empereur, cf. *dial.* 3, 12, 2 : « non erat nescius (Maximus) Martinum fide, sanctitate, uirtute cunctis praestare mortalibus », où l'on doit donner à la triade de qualités une valeur à la fois morale et religieuse. Mais on voit mal Martin accuser injurieusement l'empereur à la manière du Baptiste devant Hérode — et ne pas finir comme lui —.

démons»¹. Partager la table d'un meurtrier et d'un sacrilège — la personne impériale demeure sacrée dans l'Empire chrétien —, n'était-ce pas, en quelque sorte, communier avec Satan²? Où l'on retrouve, après le thème de l'adulation, un nouveau lien de notre texte avec le thème général des « illusiones diaboli ». En même temps que le souvenir des préceptes de Paul, la réponse de Martin rejoint un thème « prophétique » de l'Ancien Testament : la dénonciation ouverte de leurs crimes présentée aux rois par bien des prophètes.

20, 3. Si Maxime était aussi *ferox* que Sulpice a voulu nous le faire croire, la justification qu'il donne aussitôt à Martin n'en serait que plus invraisemblable. Mais il faut distinguer les faits de leur mise en scène simplifiée. Car le contenu de la réponse de Maxime reflète certainement la justification théologique que cet ancien compagnon d'armes de Théodose avait tenté de donner à son usurpation et au meurtre de Gratien. Elle tient en trois thèses : irresponsabilité dans l'usurpation, sanction céleste du fait prouvée par la victoire de ses armes, clémence totale du vainqueur

1. Cp. ici : « mensae eius participem esse non posse », et VVLG. 1 *Cor.* 10, 21 : « Non potestis mensae Domini participes esse (VL : participare) et mensae daemioniorum ». Sulpice a exprimé le refus par « abstinuit », mot proprement ascétique, puisque son participe est une des plus anciennes traductions latines du mot grec « ascète » : cf. LORÉ, *Spiritual Terminology*, p. 76-77.

2. Cela serait plus vrai encore si l'on admettait une excommunication antérieure de Maxime par Ambroise cf. *Vita Ambrosii* 19 : « Ipsum uero Maximum a communionis consortio segregauit, admonens ut effusi sanguinis domini sui et, quod est grauius, innocentis, ageret paenitentiam... » La critique conclut habituellement ici à une dramatisation du refus d'Ambroise de communier avec les Ithaciens (cf. note de Pellegrino *ad loc.*). Cela paraît difficile à admettre. Mais quel crédit faire à ce texte, surtout quand on sait (cf. *ib.* praef. 1) que son auteur connaît, admire, et ne doit pas se priver d'imiter, à l'occasion, la *Vita Marlini*? Nous sommes donc « au rouet », et pouvons difficilement faire fond sur ce passage.

en dehors des combats. On ne peut confondre plus allègrement la foi dans les desseins de la Providence avec la politique du fait accompli, ni travestir plus cyniquement l'exécution de Gratien en incident fâcheux. Maxime avait beau jeu de reprendre à son profit le thème de l'élection providentielle qui, depuis Constantin, était l'un des principaux articles de la théologie du pouvoir impérial, dans une monarchie restée de droit divin. Selon cette version des faits, tout est l'œuvre d'une Providence dont l'appartenance n'est pas autrement précisée. L'explication est donc en mesure de satisfaire aussi bien le monothéisme chrétien de Martin que l'hénothéisme en vogue à ce moment dans les milieux militaires, et dont Ammien nous est un bon témoin. La preuve en est que cette invocation du *diivinus nutus* est un cliché providentialiste usuel chez Sulpice, mais non moins en usage dans la terminologie officielle du temps. Ainsi, Constance, s'adressant aux troupes lors de l'élévation de Julien à la pourpre, procède à la cérémonie « praesente nutu dei caelestis¹ ». Conformément à cette conception mystique du pouvoir impérial, qui est à la fois celle des milieux militaires et des chrétiens, l'élévation de Maxime à la pourpre peut être à la fois partie d'une initiative humaine — qui pourrait effectivement ne pas être venue de Maxime lui-même —, et considérée comme un acte providentiel. La thèse était susceptible de satisfaire à la fois les soldats, mécontents de la germanophilie manifestée par Gratien dans ses nominations d'officiers supérieurs ; et les chrétiens, indisposés par les dernières mesures, favorables au priscillianisme, d'un empereur qui avait jusque-là favorisé le christianisme orthodoxe². Dans un tel contexte, Maxime

1. AMM. 15, 8, 10. Sur l'hénothéisme et le providentialisme d'Ammien, cf. le mémoire de P. M. CAMUS, *Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1967, p. 140 s. et 188 s.

2. Sur les raisons de l'usurpation de Maxime : cf. J. J. HATT,

avait beau jeu de se présenter, tel le Thyeste de Sénèque, comme une victime de la nécessité, à qui le pouvoir royal avait été imposé contre son gré¹. L'argument pouvait toucher Martin d'autant plus directement qu'il avait lui-même « assumé » malgré lui les pouvoirs spirituels de l'épiscopat, à l'appel des suffrages populaires, dans une cérémonie où le « diivinus nutus » s'était manifesté de façon imprévue².

Ainsi « élu » — de l'armée et du Ciel — à un moment où chrétiens et soldats faisaient grise mine à un empereur qui ne servait plus aussi bien leurs intérêts, Maxime se trouvait en état de légitime défense. La victoire de ses armes devenait, dès lors, la conséquence et la garantie de sa « felicitas » providentielle. Sur ce point encore, la thèse demeure conforme aux croyances contemporaines reflétées dans l'œuvre d'Ammien³. Elle pouvait frapper

Histoire de la Gaule romaine, Paris, 1959, p. 341 ; E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, éd. fr., t. 1, 1, Paris, 1959, p. 201 ; dossier des références anciennes dans l'article *Maximus* de PW ; mise au point récente, plutôt favorable à Maxime, au colloque historique de 1964 à Madrid, sur *Les empereurs romains d'Espagne*, publié à Paris, 1965 : p. 225-267, *L'empereur Maxime* (comm. de J. R. PALANQUE et discussion).

1. Cp. ici : « impositam... regni necessitatem », avec SEN. *Thy.* 542 : « regni nomen impositi feram » ; « imperium sumere » exprime la prise du pouvoir impérial sans nuance de violence ni d'usurpation : cp. *chron.* 1, 41, 4 ; 2, 30, 2 ; *dial.* 2, 14, 4. Cp. aussi Sennachérib fléau de Dieu, *chron.* 1, 50, 5 : « se Dei nutu potius arma sumpsisse », situation assez comparable à celle de Maxime prenant les armes contre Gratien. — Sur la leçon « se non sponte », cf. note critique, t. 1, p. 231.

2. *Vita* 9, 7 : l'opposant à l'élection est réduit au silence « diuino nutu », tandis que Martin est réduit contre son gré à « sumere episcopatum » : cf. 10, 1.

3. Cf. le chapitre sur « La conception mystique du pouvoir impérial », du travail de P. Camus cité *sup.* (p. 928, n. 1). Sur cette conception de la victoire providentielle, voir dans la tradition latine chrétienne la victoire de Constantin sur Maxence selon LACT. *morl. pers.* 44, en particulier 9 : « et manus Dei supererat aciei », et le récit de la victoire de Théodose à la Rivière Froide (394) par AVG. *ciu.* 5, 26.

d'autant plus l'imagination des Gallo-romains que Gratien avait attendu Maxime pour l'arrêter aux environs de Lutèce, avec l'armée régulière qu'il avait emmenée de Milan combattre les Alamans. Or cette armée — *incredibili euentu* — était entièrement passée à Maxime, à l'exception de trois cents cavaliers¹. Comment l'idéologie développée par la dynastie constantinienne autour de la victoire du Pont Milvius n'aurait-elle pas joué en faveur de cette autre victoire, remportée par un prince chrétien sur un rival devenu impopulaire et suspect de favoriser l'hérésie? « Dieu le veut » : il y a déjà un parfum de croisade dans les propos prêtés à Maxime. Et cette idéologie de la « felicitas » du vainqueur est propre à toucher en Martin l'ancien « candidatus » de la garde.

Cela est d'autant plus frappant, pour lui, que la troisième thèse satisfait en Martin ce pacifisme chrétien dont Sulpice a sans doute dramatisé l'expression dans la scène de Worms, à l'issue de son service militaire (ch. 4). Car Maxime prétend que, sauf par fait de guerre, pas un ennemi n'a péri. C'est nier l'exécution de Gratien prisonnier par le maître de la cavalerie Andragathius, et celle de l'officier supérieur Balio, « étranglé chez lui de la main des sicaires bretons² ». Mais Maxime n'a malheureusement pas été le dernier à présenter une exécution de prisonniers comme un fait de guerre regrettable, que l'on justifie par une résistance armée de la victime³. Martin a pu se laisser

1. Faits et références dans E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, éd. fr., t. 1, 1, p. 201 ; et 1, 2, p. 525, n. 59.

2. Selon Pacatus, PANEG. 12, 28, 4 : « manibus satellitum Britannorum gula domi fracta ». Mais le suicide de Mérobaude, que Pacatus associe complaisamment à cette exécution, fut sans doute beaucoup plus tardif : cf. note dans l'éd. d'Éd. Galletier, *ad loc.*

3. On notera la délicatesse du vocabulaire dans le plaidoyer pour la clémence du vainqueur : la mort des ennemis est désignée par le verbe « occumbere », mot noble (cf. p. ex. trad. d'une inscription funéraire grecque en LIV. 26, 25) et poétique (LVCAN. 9, 567) ; point

tromper d'autant plus facilement par cette version officielle que l'on avait vu Gratien traverser les Gaules avec son escorte de trois cents cavaliers et que, somme toute, on ne connaît guère d'autres victimes de ces opérations. Tout cela a pu l'amener à changer d'avis, à moins qu'il n'ait jugé opportun, pour la cause désespérée qu'il défendait, de céder aux instances impériales, en fermant les yeux sur cette usurpation et ses débuts sanglants. C'est bien ce qu'au terme de ce grand effort apologétique « pro constantia Martini », Sulpice laisse entendre en ne prenant pas parti pour les « raisons » plutôt que pour les « instances » de Maxime. Car il est bien possible que Martin soit arrivé à Trèves avec la ferme intention de demander des comptes, et qu'il ait dû se plier progressivement aux usages de la cour : jusqu'à consentir à accorder à l'empereur des entretiens théologiques, et à l'Augusta la faveur de le servir à table comme une simple servante. Que ces concessions aient été pour lui une véritable défaite, Sulpice n'en fait pas mystère. La métaphore du mot *uidus* l'indique assez clairement ici, sous les apparences d'une concession charitable de l'évêque à l'empereur.

Le prophète va donc dîner chez le roi, et « entrer dans une maison où l'on festoie, pour s'asseoir avec eux à manger et à boire » — ce que Yahvé avait formellement interdit à Jérémie¹ —. Mais Daniel avait bien paru au festin de Balthazar, pour l'humilier devant les siens et lui annoncer sa perte : autre « type » prophétique qu'il sied de ne pas perdre de vue en lisant la suite de ce récit. Le caractère quasi miraculeux de cette acceptation est d'ailleurs souligné

d'« hostes », mais des « aduersarii », ce qui renforce l'hypothèse providentialiste, cp. VVLG. *exod.* 15, 7 : « deposuisti aduersarios tuos », et bien d'autres emplois bibliques analogues.

1. *Ier.* 16, 8 : « et domum conuiuui non ingrediaris, ut sedeas cum eis et comedas et bibas ».

par la « clausule d'émerveillement » que la *Vita* avait réservée jusqu'alors aux épisodes thaumaturgiques ou aux attitudes extraordinaires de Martin¹.

20, 4. Pour lui faire honneur, pour l'impressionner, mais aussi pour satisfaire la curiosité de ses plus intimes collaborateurs à l'égard du thaumaturge, Maxime a convié à ce festin les plus hauts dignitaires de sa cour. Sulpice souligne la solennité et l'apparat du festin². Le fait que Martin y ait pris part sur une *sellula*, et près de Maxime, pourrait indiquer que le repas eut lieu dans un triclinium à l'antique, et que Martin y a pris place auprès de l'empereur installé à la première place du lit d'honneur, au « *summus summi* ». Cependant, même si l'on ne tient pas compte d'une place réservée sur l'un des lits pour Martin, il ne paraît guère que l'on puisse reconstituer le « plan de table », comme on peut le faire, par exemple, pour le souper d'Horace chez Nasidiénus. Car nous n'arrivons pas au compte des neuf convives traditionnels³. Le plus sage est donc de conclure à un seul lit de table continu

1. « *Mirum in modum* » est apparu pour des miracles de Martin dans les trois emplois les plus proches de celui-ci : cf. *Vita* 11, 5 ; 12, 3 ; 14, 2.

2. Non seulement ce banquet est de la catégorie des « jours de gala » ; mais les invitations sont lancées très officiellement : « *euocare* » est un verbe solennel de la langue de chancellerie. Cf. déjà PLIN. *epist.* 6, 31, 1 : « *euocatus in consilium a Caesare* » ; il sert en particulier à exprimer le rappel officiel au service du prince, soit de légionnaires à la retraite (« *euocatio* », « *euocati* »), soit d'un haut dignitaire, ainsi Valentinien III rappelant Majorien, dans SIDON *carm.* 5, 308 : « *euocat hunc precibus* ».

3. L'empereur, Évode, le « *presbyter* » et les deux « *comites* » font 5 personnes ; il y en a 7 si l'on distingue les deux comtes des deux parents de l'empereur ; pour en avoir 9, il faudrait supposer encore la présence de deux autres convives, et penser que ce sont les « *summi atque illustres uiri* » du début de l'énumération ; mais il semble que ce groupe annonce plutôt l'ensemble des personnages qui vont être ensuite énumérés.

en « *sigma* », comme les peintures et les mosaïques nous en ont conservé bien des effigies, et de restreindre l'assistance à Évode, Maxime et ses proches parents, enfin le compagnon de Martin : dîner d'apparat, mais en petit comité. Il y a là le préfet du prétoire des Gaules, Évode, probablement déjà « *consul désigné* » pour 386 ; cet homme « *énergique et sévère* », qui va mener rapidement et sans indulgence le procès de Priscillien et de ses compagnons, est ici caractérisé, somme toute, de la même manière que par les deux épithètes de la *Chronique*, mais par un tour superlatif et, comme tel, beaucoup plus favorable¹. Car il n'est plus ici l'exécuteur indirect des hautes œuvres impériales contre des hérétiques arrachés à la justice ecclésiastique, mais d'abord le témoin choisi et irrécusable de l'autorité morale de Martin, à laquelle il rendra tout à l'heure hommage avec tous les convives : revanche rétrospective de l'échec de Martin à l'issue de son premier voyage ? Les deux autres sont effectivement au nombre des premiers personnages du consistoire impérial. Car le comte des largesses sacrées et le comte des biens privés, dont il s'agit probablement ici, forment avec le questeur et le maître de la milice les quatre premiers dignitaires, le « *primus ordo* », du consistoire. Nous connaissons par d'autres sources le frère de Maxime, Marcellin, que Valentinien II a rendu à Maxime dès l'hiver 383/384 ; en revanche, nous ne savons rien d'autre de son oncle². Si lacunaires que soient nos renseignements

1. *Chron.* 2, 50, 7 : « *causam praefecto Evodio permisit, uiro acri ac seuro* ». Sur le personnage, voir l'art. *Evodius* d'O. Seeck dans *PW*. Le consulat de 386 serait bien attesté par une inscription de Porto : *CIL*, t. 14, 231. Il n'y a pas de difficulté à situer la scène même en 385, où Évode devait être déjà « *designatus* ». L'ordonnance du « plan de table » sur le « *stibadium* » ou table en *sigma* a été étudiée de près dans notre texte par DE PRATO, *Dissertatio* II, 4-5, p. 166-169.

2. Marcellin a été rendu à Maxime par Valentinien II au cours de l'hiver 383 / 384 (cf. *MGH, AA, chron. min.*, t. 2, 1, p. 646, 11 et

sur la cour de Maxime, on voit que ces précieuses données prosopographiques accréditent davantage l'historicité de notre scène.

Tandis que le membre du presbytérium de Tours qui a accompagné Martin jusqu'à Trèves se plie à l'étiquette du banquet, Martin marque son indépendance et sa ferme volonté de ne pas se compromettre par égard à l'étiquette. Il réclame d'emblée un siège qui lui permette de manger assis, sans déroger à ses habitudes et sans faire ainsi à la délicatesse mondaine une nouvelle concession¹.

20, 5. Arrive, au milieu du festin, le moment de boire. L'esclave préposé au vin procède à la « praegustatio », qui prélude à la « commissatio ». A ce moment, l'empereur mérite deux fois son titre de « rex » : il est aussi le roi du festin, sur les gestes duquel doivent se régler les convives. Maxime attend-il de Martin qu'il bénisse la coupe avant de la lui rendre, comme le supposait G. da Prato, en se fondant sur divers textes grecs tardifs qui attestent cette coutume chrétienne dans les festins²? On pourrait consi-

648, 16) à la suite de l'entrevue entre Victor et Ambroise à Mayence. Il avait donc été chargé de mission à Milan par son frère au début de l'usurpation.

1. La position honorable du prêtre n'implique pas qu'il soit sur un lit de trois personnes dans un triclinium de style classique ; elle marque seulement que Maxime a tenu à ne pas le mettre « en bout de table ». La sellula est une petite chaise, non pas sans doute la « tripeccia » gauloise des campagnes, cette « sellula rusticana » qui était le siège familial de Martin : cf. *dial.* 2, 1, 3-4. Elle faisait partie du mobilier monastique le plus ancien, comme on le voit dans la traduction, par Jérôme, de la *Regula Pachomii* 87 : « nemo dormiens supponat nisi reclinem sellulam ». Mais c'est une sorte de chaise longue : cf. R. DRAGUET, *Le Muséon*, t. 57, 1944, p. 87.

2. DE PRATO, *Observationes*, p. 344 s. : Grégoire de Nazianze, dans son *Invective contre Julien*, attribue ce geste à des soldats chrétiens qui « signent » de la sorte une coupe avant de la boire ; même histoire dans Sozomène, *hist. eccl.* 5, 17 et Théodoret, *hist. eccl.* 3, 13.

dérer la sainteté éminente de Martin — à laquelle Maxime aurait fait allusion —, comme un indice favorable à cette conjecture. En fait, l'empereur a d'abord attendu de Martin un geste de courtoisie traditionnel, en réponse au sien. Mais c'eût été en même temps un acte d'hommage personnel avant la lettre, envers un « roi du festin » qui était aussi l'empereur : donc un acte d'humiliation du pouvoir spirituel devant son pouvoir temporel, puisque le prêtre de Tours ne boirait qu'après lui. Si l'on pouvait admettre qu'Ambroise a lancé une excommunication contre Maxime à cause de l'assassinat de Gratien, et que c'est déjà chose faite à la date de notre scène, on serait porté à donner au premier mobile une importance particulière¹.

20, 6. Quel qu'ait été le mobile essentiel de cette démarche, Martin, qui n'est venu qu'à regret, qui a refusé

1. Mais le texte de la *Vita Ambrosii* sur ce sujet n'est ni admis tel quel par la critique, ni, probablement, indemne d'influences martiniennes (cf. *sup.*, p. 927, n. 2). La date ne ferait guère obstacle, car si ce texte était admissible, les faits rapportés se situeraient plus vraisemblablement à la fin de la première ambassade. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p. 174, estime, en faisant crédit à ce texte, que Maxime a bel et bien été excommunié, mais à l'issue de la seconde ambassade d'Ambroise auprès de l'empereur, soit à la fin de l'été 386, et de toute façon bien après notre souper ; il doute, *ib.*, qu'Ambroise ait pu l'excommunier dès sa première ambassade pour avoir fait assassiner Gratien, car la responsabilité de Maxime dans l'affaire était loin d'être aussi claire que Sulpice le laisse entendre dans notre chapitre. La *Vita Bibiani* (6) rapporte un geste analogue de Vivien de Saintes à la cour du roi wisigoth Euric, au milieu du siècle suivant. Même en ce cas, l'analogie ne prouve pas qu'il s'agisse d'un thème hagiographique d'origine purement livresque, comme l'a soutenu à ce propos P. COURCELLE dans un article de la *REA*, t. 49, 1947, p. 169-177, repris et maintenant titré plus prudemment par son auteur *Hisloire ou cliché hagiographique*, dans l'appendice VII de la 3^e éd. de son *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964, p. 339 s.

de s'étendre sur le même lit que l'empereur, ne fait que persister ici dans une attitude réservée jusqu'à la défiance. Il prend donc ce grand vase à boire que l'on pourra imaginer sur le modèle de la patère de Rennes ou de celle d'Hildesheim¹. Il la boit tout entière, de crainte qu'un convive puisse se prévaloir d'avoir partagé cette coupe avec lui. Le geste qu'il accomplit alors est un défi, mais un défi dont les risques sont sagement calculés. Il n'accepte de « communier », même symboliquement, qu'avec un prêtre de son presbytérium de Tours, allant ainsi jusqu'au bout de son attitude de protestation et de méfiance. Mais, en même temps, Maxime est pris à son propre piège. Car Martin ne fait qu'explicitement et parfaire l'hommage que l'empereur avait involontairement rendu au sacerdoce — alors qu'il ne s'adressait qu'à la personne du thaumaturge —, avec l'espoir qu'il accepterait de partager avec lui cette première coupe. Le geste de Martin était donc resté d'une ambiguïté qui ne permettait pas à Maxime de laisser paraître le plus léger dépit, sous peine de donner à entendre qu'il avait fort bien compris les intentions que

1. La « patère » (à ne pas confondre avec la « patène » liturgique chrétienne) était originellement un vase à libations correspondant à la « phiale » des Grecs ; elle est souvent représentée dans cet usage par l'iconographie des magistrats et des empereurs. Il s'agit ici d'une large coupe appartenant à la luxueuse vaisselle du « palatium » de Trèves (cf. la reprise ici même par le mot « poculum » à quelques lignes de distance). Il faut l'imaginer sur le modèle des célèbres patères d'argent du trésor de Hildesheim, ou de la patère d'or de Rennes : cf. le Dictionnaire de Daremberg et Saglio, s. u. *Caelatura*, t. 1, 2, 1887, p. 802-803. Cette dernière, datée du III^e s., est plus à même que celles d'Hildesheim (datées du début de l'Empire) de donner une idée de la coupe tendue par Maxime à Martin. Le mot « pateram » est à rattacher à « ebibit » (et à sous-entendre comme complément du verbe suivant), car l'emploi absolu de « ebibere » (courant avec des compléments d'objet comme « pocula », « uasa ») est isolé, hors de notre texte, dans une inscr. du *CIL*, t. 13, 10.018, 70 (« in uasculo poterio ebibere »), selon le *TLL*.

Sulpice se complait ici à nous exposer. Préserver sa dignité épiscopale en réservant sa liberté dans toute son intégrité : c'est exactement le contrepied de la *foeda adulatio* qui asservissait au pouvoir les évêques courtisans. Au contraire, tendre la coupe à l'empereur eût été se mettre entre ses mains et perdre l'avantage d'une attitude réservée envers les circonstances de son usurpation ; tendre la coupe à un dignitaire eût été offenser Maxime inutilement, et s'attirer du même coup le ressentiment d'un puissant personnage.

20, 7. L'admiration manifestée par les convives n'a donc peut-être pas exactement la cause que voudrait nous laisser entendre Sulpice. A l'en croire, Martin les aurait séduits par la franche audace d'un geste qui contrastait totalement avec l'attitude déférente des évêques à la table des plus modestes fonctionnaires civils. Car il est probablement fait allusion ici à ces « pedanei iudices » chargés encore au IV^e siècle de régler au fond des provinces les affaires d'une importance très secondaire¹. Ainsi, Martin a publiquement rompu, non seulement avec l'adulation de la camarilla antipriscillianiste, mais aussi avec l'attitude généralement timorée de ses confrères envers le moindre représentant de l'empereur. Sans doute fut-ce là l'interprétation que donna de l'événement le monde des fonctionnaires, qui gravitait autour de la cour de Trèves et formait l'énorme machine administrative du *palatium*, ici justement nommé². Mais l'admiration

1. Sur cette catégorie de « iudices », cf. une loi impériale de 362, dans *Cod. Theod.* 1, 16, 8 : « Quaedam sunt negotia in quibus superfluum est moderatorem expectari prouinciae, ideoque pedaneos iudices, hoc est qui negotia humiliora disceptent, constituendi damus praesidibus potestatem. »

2. Il est vrai que le mot a partout ailleurs chez Sulpice un sens concret, mais celui-ci est assez large pour désigner parfois « la cour ».

amusée (cf. *placere*) de l'empereur et des dignitaires fut peut-être inspirée par des motifs plus subtils. Ce fut aussi, dirions-nous aujourd'hui, l'admiration sportive pour l'adresse de cet ascète rebelle aux usages du monde, qui avait su déjouer la ruse de l'empereur sans l'offenser et, qui plus est, le prendre lui-même à son propre piège, en usant d'une rétorsion à laquelle il n'était guère préparé. Ils n'attendaient pas tant de présence d'esprit de la part d'un homme abrupt, qui devait faire d'abord aux gens de cour le même effet qu'à Defensor d'Angers : celui de quelque paysan du Danube en cilice. D'où le prestige croissant de l'homme de Dieu à la cour, après ce coup d'éclat.

20, 8. C'est dans le cadre de ses relations plus familières, sinon cordiales, avec le couple impérial, qu'il faut placer les prédictions de Martin à Maxime. Sulpice les a jointes ici à la scène du banquet pour achever de dessiner le filigrane « prophétique » de cette scène. Mais la manière dont il les rattache au récit du festin, comme une sorte d'appendice, ne saurait laisser de doute sur le caractère distinct de l'épisode. Maxime ayant certainement eu très tôt l'intention de descendre en Italie — par la route victorieuse qui avait mené Constantin, lui aussi, de la Bretagne au Pont Milvius —, on a cru pouvoir déduire, de l'écart souligné ici par Sulpice entre la prédiction et sa réalisation, que la scène serait à situer bien avant 386, voire en 384¹.

Ainsi les résultats de l'instruction de l'affaire Priscillien par Évode sont-ils transmis « ad palatium » en vue d'une décision impériale (*chron.* 2, 50, 8). C'est un sens analogue, et plus humain que matériel, qu'il faut donner ici au mot : il inclut à la fois les courtisans et la chancellerie, tous ceux qui vivent entre les murs du « palatium » matériel.

1. C'est l'opinion soutenue par G. da Prato, *op. cit.*, p. 345. Mais les modernes, en se fondant sur les données de Sulpice, distinguent avec raison deux voyages, tous deux liés à l'affaire Priscillien et proches de son point culminant : cf. *AB*, t. 38, 1920, p. 32, et *Stud. Anselm.*, t. 46, 1961, p. 195.

Mais les pléonasmes accumulés dans notre texte, pour exprimer cet écart, ressemblent plutôt à une justification emphatique, prévenant une objection, qu'à une précision chronologique. Il est plus vraisemblable que Maxime s'est interrogé sur les chances de l'expédition à partir du moment où la réaction arienne à Milan lui laissa entrevoir des conditions favorables à son intervention. C'est pourquoi cette prophétie, si elle est à distinguer du festin, peut être placée avec vraisemblance au cours du premier séjour de Martin.

L'hypothèse d'une fiction « ex euentu » ne tient pas devant un fait qui est curieusement symétrique de cette prédiction. Lorsque Théodose, en 388, se mit en campagne en direction de l'Occident, où il devait combattre et vaincre Maxime, nous savons par Augustin qu'il fit consulter sur l'issue de ces opérations un solitaire d'Égypte du nom de Jean, « en qui la renommée grandissante lui avait fait voir un serviteur de Dieu doué de l'esprit prophétique¹ ». Il y a correspondance exacte entre ce fait et notre texte : de part et d'autre, un empereur, avant de lancer une grave opération militaire, reçoit d'un ascète renommé pour sa sainteté une prédiction précise sur l'issue des opérations militaires qu'il compte entreprendre. Mais le plus singulier est qu'il s'agit en fait des mêmes opérations et des deux mêmes adversaires, de sorte que l'un, pour reprendre les termes d'Augustin, « reçoit l'assurance formelle de la victoire », tandis que Martin laisse entrevoir à l'autre sa défaite et sa mort. On ne

1. *AvG. ciu.* 5, 26 : « Deinde cum Maximum terribilem faceret ille successus, hic in angustiis curarum suarum non est lapsus ad curiositates sacrilegas atque illicitas, sed ad Iohannem in Aegypti heremo constitutum, quem Dei seruum prophetandi spiritu praeditum fama crebrescente didicerat, misit atque ab eo nuntium victoriae certissimum accepit » ; sur ce personnage, note 71 *ad loc.* dans l'éd. de la *BA*, t. 33, 1959, p. 832.

saurait établir entre les deux faits un rapport plus étroit, à moins de supposer que Sulpice, ayant eu connaissance de la prédiction du moine Jean et de sa réalisation, ait inventé de toutes pièces cet épisode, par un décalque symétrique de la prédiction de Jean à Théodose. Il paraît plus prudent de laisser ses chances d'authenticité à chacun des épisodes, et de considérer la nécessité dans laquelle se sont trouvés les empereurs chrétiens, surtout après que le christianisme fut devenu en 380 religion d'État, de trouver un substitut chrétien aux méthodes de divination dont les armées en campagne faisaient encore usage à cette époque. La solidité et l'ampleur des croyances contemporaines dans les diverses méthodes de prédire l'avenir, en particulier dans les milieux militaires, ressort en effet de la quantité de renseignements qu'apporte sur ce point l'œuvre d'Ammien Marcellin¹. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'un empereur aussi dévot que Maxime ait consulté Martin quelques années avant que Théodose ne consultât Jean. Sulpice apporte d'ailleurs à cette consultation un indice de vraisemblance, en évoquant les entretiens de Martin et Maxime au palais « sur le présent, sur l'avenir, sur la gloire des fidèles, sur l'éternité des saints² ». Il est probable que ces consultations sont à replacer dans le cadre de la diffusion de l'ascétisme monastique. Elles sont directement liées à la croyance

1. Cf. sur ce point le mémoire de P. Camus (cité *sup.*, p. 928, n. 1, p. 200 s. On sait en particulier quelle escorte de victimaires, d'haruspices et devins de toute sorte, le dévotieux Julien traîna à sa suite, et jusqu'à la veille de sa mort, dans sa campagne fatale contre les Perses.

2. *Dial.* 2, 6, 3 : « totus illi (= Maximo) cum eo sermo de praesentibus, de futuris, de fidelium gloria, de aeternitate sanctorum » ; le contexte laisse bien entendre qu'il s'agit d'entretiens théologiques, et que « de futuris » désigne surtout le « traité des fins dernières », mais les deux premiers membres n'excluent pas les sujets d'ordre politique et personnel.

au don de prophétie des ascètes, qui nous apparaît dès la *Vie d'Antoine*. On pourrait même se demander s'il ne conviendrait pas de voir déjà des tentatives de consultation analogue dans un curieux passage de cette biographie qui fait état d'une correspondance adressée à Antoine par Constantin et ses fils : « Ils lui écrivaient comme à un père, et souhaitaient de recevoir des réponses de sa main¹. » Lorsqu'on voit Antoine, quelques pages plus loin (au ch. 86), prédire au comte Balacius, persécuteur des moines au cours de l'affaire arienne, que la colère de Dieu va s'abattre sur lui, on peut se demander si le geste attribué par Athanase aux premiers empereurs chrétiens ne visait pas à s'assurer les services de ce nouveau prophète pour éviter de recourir aux moyens traditionnels de la divination païenne. Ne passait-il pas pour avoir « vu » deux ans à l'avance les sacrilèges commis par les persécuteurs ariens dans les églises catholiques, et prédit bien des fois l'arrivée de pèlerins et les raisons de leur venue en Thébaidé² ?

Cette prophétie, qui ajoute un trait de plus au portrait de l'« Antoine de l'Occident », a-t-elle été spontanée comme la plupart de celles d'Antoine, ou provoquée par Maxime au cours d'un de leurs entretiens ? La relative à l'indicatif *quo ire cupiebat* permet, à vrai dire, l'une et l'autre interprétation ; mais les entretiens familiaux (« sermo ») que laissent

1. *Vita Antonii* 81 : « Constantinus... et eius liberi Constans atque Constantius... crebro ad eum, quasi ad patrem, missis liberis obsecrabant ut reciprocis eos scriptis hilararet. » Serait-ce le geste qu'aurait imité Théodose, en consultant à son tour le solitaire d'Égypte le plus fameux de son temps ? En fait, le contexte ultérieur d'Athanase analyse une réponse qui ressemble plutôt à une « lettre de direction ».

2. *Ib.* 82 : vision des persécutions ariennes, « intente fixit oculos in caelum gemens atque suspirans » ; 86 : prédiction de la mort de Balacius. Clairvoyance d'Antoine envers les pèlerins, *ib.* 58, et surtout 62 : « Saepe etiam ad se venientium, ante dies et menses, et causas praedixit et tempora. »

entrevoir les *Dialogues* laissent penser, plutôt qu'à une prophétie spontanée ou à une consultation en forme, à une confiance de Maxime à Martin sur ses projets italiens. Le contenu de la révélation de Martin ne retient que l'essentiel des événements, en les envisageant sous leur aspect le plus personnel : succès éphémère et disparition de Maxime. L'ancien soldat s'exprime en style militaire, et Sulpice lui prête le cliché de *primus impetus* qu'il emprunte à l'historiographie romaine traditionnelle¹.

20, 9. En soulignant l'accomplissement de la prophétie, Sulpice se conforme à une double tradition. D'une part, il suit la manière dont Athanase terminait son récit des prophéties d'Antoine en insistant sur l'infailibilité de la clairvoyance de l'ermite, que l'événement vérifiait. Mais, dans cette imitation, il se trouve confirmé par l'habitude chrétienne de la typologie biblique, et le goût de trouver en certains événements majeurs l'accomplissement des prophéties sacrées. Cette tendance était encore accentuée, chez lui comme chez Martin, par le millénarisme qui les poussait à reconnaître dans le déroulement de l'histoire contemporaine des signes plus ou moins évidents d'une prochaine fin des temps. Victoire et défaite successive de deux adversaires ne seraient-elles pas tour à tour le lot de Néron et de l'Antéchrist, puis de l'Antéchrist vaincu à son tour par le Christ²? Si l'essentiel des faits qui

1. L'alliance « primo impetu » se lit dans CAES. *Gall.* 2, 24, 1 ; LIV. 1, 11, 2 ; 2, 65, 1 et 4, etc. ; SEN. *Ag.* 228. La phrase schématise de longues opérations en un cliché : celui du vainqueur tué dans sa victoire.

2. *Dial.* 2, 14, 1 s. (« discours eschatologique » de Martin) : « Nero-nem... subactis decem regibus imperaturum... ipsum... ab Antichristo esse perimendum... donec Christi aduentu impius opprimatur. » Le schéma du duel exemplaire est sans doute issu, dans la stylisation de Sulpice, de ces duels apocalyptiques plus encore que des précédents bibliques (Jacob et l'ange, David et Goliath, etc.).

touchent personnellement Maxime est respecté dans le résumé de Sulpice, la schématisation des événements d'Italie en 387/388 se révèle assez singulière. Car s'il est vrai que Valentinien II a remporté en Sicile une victoire navale sur les troupes de Maxime, il n'en reste pas moins que le vainqueur de Maxime fut effectivement Théodose, à Siscia et Poetovio comme sous les murs d'Aquilée, où Maxime se rendit finalement à ses officiers¹. Ce rôle essentiel de Théodose est totalement laissé dans l'ombre, comme si Sulpice avait voulu l'effacer complètement pour grandir d'autant celui du jeune Valentinien. Comment expliquer, chez l'historien si minutieux du priscillianisme, cette manière désinvolte de récrire l'histoire? Plutôt que du schéma du « duel apocalyptique », auquel nous pensions plus haut, il faut peut-être tenir compte du schéma biblique de la revanche du faible contre le fort, vaincu avec l'aide de Dieu. La défaite et la mort de Maxime ont été l'accomplissement de la justice immanente de Dieu contre l'injuste. Elles sont, dans le cadre de la schématisation de la figure de Maxime en ce chapitre, la revanche de l'enfance innocente et persécutée (Valentinien n'a encore que 16 ans en 387) contre le tyran qui l'a dépossédé : si l'on veut, celle de Joas contre Athalie. Mais si Maxime reçoit à Aquilée le juste salaire de l'assassinat de Gratien, c'est ici sur Valentinien que toute la lumière est concentrée, aux dépens de Théodose. Dans cette déformation systématique des faits de 388, ne faudrait-il pas voir le parti pris d'un doctrinaire de l'ascétisme? Valentinien II, ce « jeune homme consciencieux, bienveillant envers tous, porté à l'ascèse² », mort à 21 ans dans des circonstances mysté-

1. Sur ces faits, cf. W. ENSSLIN, art. *Maximus*, dans *PW*, t. 14, 2, 1930, c. 2253 s. ; ou E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, éd. fr., t. 1, 1, Paris, 1959, p. 204-208.

2. Ainsi est-il caractérisé par E. STEIN, *ib.*, p. 210. L'idéalisation de Valentinien en jeune orphelin défendu par le bras de Théodose devait

rieuses, ne devait point s'être attiré dans l'Église d'Occident que la sympathie du seul Ambroise. Mais lorsqu'il avait fait appel à Théodose pour solliciter son soutien contre les menaces d'Arbogast et du parti païen, Théodose n'avait pas bougé. De plus, avant de venir à résipiscence sous l'influence d'Ambroise, Théodose avait laissé en vigueur durant plus d'un an et demi son édit de Vérone, qui interdisait aux moines de séjourner dans les villes et leur prescrivait de se cantonner aux déserts (sept. 390 à avril 392)¹. Ce sont là des mesures qu'en dépit des dernières années du prince, et de son oraison funèbre prononcée par Ambroise, on ne dut pas oublier aussi vite dans les milieux monastiques ; a fortiori, lorsqu'on avait l'esprit amer et vindicatif d'un Sulpice Sévère. Ainsi pourrait-on tenter d'expliquer l'étonnant contraste d'attitudes que cette fin de chapitre révèle à l'égard des deux empereurs alliés et vainqueurs de 388. Valentinien n'avait pourtant pas mérité un tel excès d'honneur, ni Théodose une éclipse aussi totale.

Ce chapitre apparaît comme la synthèse fortement élaborée d'éléments authentiques, mais assez hétérogènes, regroupés autour d'une anecdote de cour dont on fit des gorges chaudes dans tout le « palatium ». Des échos — mais déformés jusqu'à quel point ? — des conversations entre

être un cliché complaisamment entretenu par la propagande théodosienne, cf. la peinture touchante des faits par Avg. *ciu.* 5, 26 : « Valentinianum eius paruulum fratrem (— il avait quand même 16 ans ! —) in sui partes imperii tamquam christianus excepit pupillum, paterno custodiuit affectu, etc... ». Mais, corrélativement, Augustin voit en Maxime le meurtrier de Gratien : c'est l'antithèse simplifiée de Drepanius Pacatus. Chez Sulpice, dans le reste de son œuvre beaucoup plus favorable à Maxime, cette exaltation de Valentinien est plus inattendue.

1. Cod. *Theod.* 16, 3, 1 (2 Sept. 390) : « Quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et uastas solitudines sequi atque habitare iubeantur » (édit de Vérone, aux noms de Valentinien, Théodose et Arcadius : donc applicable, en principe, dans tout l'Empire).

Martin et Maxime s'y mêlent à des thèses de propagande diffusées par les partisans de l'usurpateur, à des racontars dévots ou critiques sur l'homme de Dieu, à la vision amère et presque apocalyptique que les milieux ascétiques, et Sulpice en particulier, avaient de la cour impériale et des événements dramatiques qui avaient mis fin au règne de Maxime. Cette réfraction de certains aspects du séjour de Martin à la cour de Trèves n'est pas moins instructive sur les milieux traversés, en quelque sorte, par le récit des événements avant de parvenir à la rédaction de Sulpice, qu'elle peut l'être sur les attitudes de l'évêque de Tours dans ce séjour éprouvant au milieu du « monde ».

Car cette épreuve du monde et de ses prestiges est ce qui donne son unité à ce triptyque historique et exemplaire. Triple tentation de l'« adulatio regia » et du mensonge intéressé : Martin aurait-il le courage de demeurer fidèle à la vérité de ce qu'il pense du passé de Maxime ? de ce qu'il estime être, à sa juste valeur, son pouvoir présent ? de ce qu'il sait déjà de son avenir tragique ? L'unité des trois scènes consiste justement dans cette identité profonde de leur signification spirituelle, qui les relie étroitement au groupe des « illusiones diaboli ». Si réelle qu'apparaisse la sympathie de Sulpice pour la personnalité historique de Maxime à travers les *Dialogues*, il est ici présenté sous les traits d'un personnage « tyrannique », au sens propre et antique du terme. C'est un usurpateur exalté par ses succès, aveuglé par l'idéologie fallacieuse d'une propagande « providentialiste » ; mais aussi, et surtout, un empereur pris au piège de l'« adulatio regia », corrompu par la corruption même de ceux qui, en vertu de leurs fonctions épiscopales, devraient être pour lui des « prophètes », appelés à ramener les rois à la vérité des paroles et des actes. Tel se montre justement Martin, parce que sa constance et son autorité de successeur des apôtres ne consentent à aucun abandon. Il sort donc victorieux de ces confrontations avec le prince. Elles sont finalement,

à ses yeux, des tentations surmontées de lâcheté et de démission devant la puissance mondaine. A ce titre, elles paraissent secrètement à Sulpice des phases nouvelles de l'antique duel apocalyptique entre Satan et les élus de Dieu. C'est pourquoi ce grand portique historique introduit bien directement à d'autres formes, moins éclatantes aux yeux du monde mais non moins significatives, de ce même combat de Martin contre « les diverses figures du mal spirituel ».

2. Satan harcèle Martin et se vante du meurtre d'un charretier

21, 1. Avant d'entrer dans le détail anecdotique des rencontres entre Martin et Satan, dont la plupart vont se dérouler au cours de sa vie proprement monastique, Sulpice éprouve le besoin d'esquisser une courte théorie des visions spirituelles qui vont suivre. Elle ne lui est pas personnelle. En se référant à l'évidence d'une tradition qu'il accepte, il ne fait qu'appliquer à ce témoignage particulier des catégories antiques traditionnelles. Elles sont issues de l'épistémologie sensualiste des philosophies hellénistiques, mais aussi de la valeur accordée spontanément par les Romains aux faits soigneusement observés ou confirmés par des témoins dignes de foi. L'impersonnel *constat*, qui supporte ici son témoignage, avait en effet servi à exprimer aussi bien l'évidence épicurienne que la position d'un fait dans l'argumentation d'un plaidoyer ou la déposition d'un historien devant son lecteur. C'est à la dernière nuance qu'il convient de rattacher la valeur du mot dans notre contexte, en considérant l'emploi qui est fait de cet impersonnel dans le reste de l'œuvre, et en particulier dans la *Chronique*¹.

1. Sens philosophique, cf. Lucrèce, p. ex. 2, 95, ou Cicéron, *nat. deor.* 3, 4, 11. Sens rhétorique, cf. Cicéron, p. ex. *Caecin.* 11, 32 ou

A ce point de la biographie, les visions d'anges sont chose établie par plusieurs apparitions que nous avons déjà commentées (ch. 3 ; 14 ; 19). Encore n'est-ce là, aux yeux de Sulpice, que la généralité des cas (*plerumque*). Cette nuance suppose, pour être bien comprise, la croyance chrétienne en une intervention constante des anges, en particulier celle d'un ange « gardien » attaché à chacune des âmes des baptisés. Mais alors que ces interventions angéliques, qui tiennent une place considérable dans les moindres actes de la vie humaine pour un homme du iv^e siècle, sont le plus souvent invisibles, Sulpice souligne le privilège de Martin : la manifestation visible quasi constante de ces présences surnaturelles. En soi invisibles, les anges, aux yeux d'Ambroise et d'Augustin, ont en effet le pouvoir de se faire voir des hommes, et même de se faire voir avec leurs corps glorieux¹. Alors que les visions rapportées jusque-là dans la biographie n'avaient fait aucune mention de paroles échangées, Sulpice ajoute ici l'affirmation d'un dialogue avec les anges. Celui-ci rappelle effectivement les « sacre conversazioni » des Pères du désert avec les bons et les mauvais anges, mais surtout, comme ici, avec ces derniers². C'est pourquoi, sans doute, Sulpice

Mil. 6, 15 ; chez les historiens : *Liv.* 1, 48, 5 ou 3, 26, 9 ; chez Sulpice lui-même, cf. *chron.* 2, 12, 2 ; 2, 39, 2 ; *Vita* 13, 9, etc.

1. Cf. p. ex. AMBR. *in Luc.* 1, 24-26, ou AVG. *Trin.* 3, 1, 5 ; autres références commodément groupées dans l'art. Engel 4 du RAC, t. 5, 1960, 124-125. La foi dans les anges comme gardiens du corps et de la vie des chrétiens, chargés d'écarter les dangers qui les menacent, est première : *DSpi*, t. 1, 1937, c. 589 s. La manifestation d'un ange à un ascète apparaît comme une grâce particulière dans les *Vitae patrum*.

2. Chez Antoine, le démon est le plus fréquent interlocuteur ; mais Dieu ne lui apparaît que sous la forme d'un rayon de lumière et d'une voix (ch. 10) ; autre intervention d'une « uox ad eum desuper facta » au ch. 49 ; mais point d'anges. Au contraire, ceux-ci interviennent explicitement dans l'*Historia monachorum* de Rufin, 9, *PL*, t. 21, c. 405 C, avec la prédiction d'un ange à Hor, ou dans les

s'attache à définir ici les modalités de cette seule vision. Il en définit l'intensité en des termes qui suggèrent presque une sorte de matérialisation et d'incarnation de Satan. *Conspicabilis* appartient au vocabulaire théologique d'Hilaire. Il apparaît lié, dans le *De Trinitate*, à la définition des créatures de chair, qu'il s'agisse des « formes corporelles et visibles des créatures », ou de l'Incarnation du Christ, « soumis à l'apparence visible de la créature¹ ». La couleur hilarienne de ce terme suggère que l'esquisse de démonologie tentée ici par Sulpice pourrait devoir quelque chose aux confidences de Martin lui-même. Pour compléter cette tentative de description, et souligner le caractère obsédant de ces apparitions, Sulpice joint à ce « théologisme » abstrait une périphrase beaucoup plus familière à tous ses lecteurs, même non chrétiens. C'est en effet la périphrase latine par laquelle on traduisait en rhétorique la qualité d'une expression rehaussée par la figure d'« évidence² ». Prise ici dans la plénitude de son sens propre, et soulignée encore par la construction attributive avec *habere*, elle suggère déjà qu'en vertu de son discernement des esprits, Martin voyait constamment la présence satanique sous toute espèce de mal.

D'une gaucherie qui confine à l'obscurité dans sa terminologie, la suite de ce petit essai de démonologie doit être lue à la lumière des traditions ascétiques, en

remaniements de l'*Histoire lausienne*, cf. les trois anges rencontrés par Élias : *PL*, t. 73, c. 1136 A. Sur le développement de l'angéologie dans les légendes hagiographiques ultérieures, cf. H. GÜNTER, *Psychologie de la légende*, tr. fr., Paris, 1954, *passim*.

1. HIL. *Trin.* 1, 4 : « creaturarum corporeas conspicabilesque formas » ; 12, 45 : « cum ad conspicabilem speciem subditus creaturæ, habitum creationis assumpsit ».

2. Cp. ici : « subiectum oculis », avec CIC. *de oral.* 3, 53, 202 : « rerumque quasi gerantur, sub aspectum paene subiectio », et la définition de l'« enargia » dans ISID. *orig.* 2, 21, 33 : « rerum gestarum aut quasi gestarum sub oculis inductio ».

particulier de celles qu'Athanase a consignées au cours de son récit de la *Vie d'Antoine*. Satan étant malgré tout un ange, sa « nature » ne saurait être que spirituelle : comment donc Martin pouvait-il la voir ? L'impropriété surprend d'autant plus que dans les textes sur l'arianisme Sulpice n'emploie pas le mot *substantia* sans en entendre bien le sens¹. Les écrivains chrétiens contemporains, aussi bien que les artistes, font toujours apparaître les anges sous forme humaine ; et la seule fois où Satan se présente directement à Antoine en déclinant dès l'abord son identité, l'ermite voit en sortant de sa cellule « un homme de haute taille² ». Par opposition aux divers déguisements — concrets ou abstraits — de l'action satanique, il faut donc entendre en ce sens le premier mode d'apparition. Satan s'y maintenait dans les limites de sa « nature propre », en conservant l'apparence visible qui, depuis les plus anciennes apparitions de la Bible, avait toujours été celles des anges dans la tradition judéo-chrétienne. Cette interprétation paraît préférable à celle qui verrait dans cette « substance » la lumière insoutenable qui, du Sinaï au chemin de Damas, en passant par la vision inaugurale d'Isaïe, est la manifestation visible de

1. Sulpice emploie avec propriété le mot « substantia » pour désigner l'οὐσία divine dans son historique sommaire de la controverse arienne : cf. *chron.* 2, 35, 3 ; 2, 40, 2 et 2, 43, 2. Que le mot tende chez lui à être un synonyme de « natura », on le voit pourtant dans l'emploi de *dial.* 2, 4, 2, où Martin est dit « humanam substantiam supergressus ». — Pour « se contenir », cf. les emplois de *chron.* 1, 35, 9 et *dial.* 2, 11, 7 ; mais surtout, avec une valeur figurée comparable, ARNOB. *nat.* 6, 3 : dieux et hommes doivent au Dieu souverain le fait que « esse se sentiunt et vitali in substantia contineri ».

2. Les anges se manifestent sous une forme humaine qui est comme symbolique de leur nature spirituelle : cf. *Av. serm.* Denis 25, 4. Pour l'apparence des anges dans les *Actes* des martyrs : références dans le *RAC*, *loc. cit. sup.* (p. 947, n. 1). Apparition de Satan dans *Vita Antonii* 41 : « uideo hominem enormi sublimitate, porrectum. »

la pure substance spirituelle. Elle s'accorde d'ailleurs mieux avec les récits qui vont suivre, comme avec la rencontre de Satan sur la route de Milan. Car il n'y a dans ces récits aucune allusion quelconque à un phénomène lumineux, mais une rencontre personnelle et apparemment humaine, comme dans le chapitre de la *Vie d'Antoine* auquel nous venons de faire référence.

Par opposition à cette manifestation « personnelle » de Satan (malgré une impropriété de vocabulaire qui introduit la notion de nature là où nous attendions celle de personne), l'autre terme de l'alternative laisserait attendre une allusion nette aux travestis diaboliques dont la diversité est si grande dans la tradition antonienne : animaux, soldats, grotesques, gladiateurs, négrillons, femmes, anges..., sans compter les illusions auditives de toute espèce. Le même terme de *figura* sert bien au traducteur ancien de l'œuvre d'Athanase dans les passages où le biographe d'Antoine fait en quelque sorte la théorie d'ensemble de ces métamorphoses de Satan¹. Mais on ne trouve à peu près rien de tel dans les traditions martinienues, à part quelques travestis mythologiques assez pauvres (ch. 22). En outre, l'expression contournée de Sulpice concorde ici assez mal avec le pittoresque des fantasmagories égyptiennes. La *spiritalis nequitia* est encore, jusque dans l'ordre des mots, toute proche des *spiritalia nequitiae* d'un verset de l'*Épître aux Éphésiens* que cite justement Antoine dans son discours démonologique². Mais il y a, de ce pluriel à notre singulier, tout

1. Cf. p. ex. *Vita Antonii* 9 (trad. ancienne, cf. t. 2, p. 506 et n. 1) : « transfigurati in bestias et serpentium phantasias... » ; 28 : « ludent uelut in scena mutantes figuras, intimidantes pueros turbarum phantasia et transfigurationibus... » Dans les deux passages, Évangé d'Antioche emploie « forma ».

2. VVLG. *Eph.* 6, 12 : « contra spiritalia nequitiae in caelestibus ». Texte cité par Antoine à l'appui de sa démonologie : *Vita*

l'écart qui sépare les êtres concrets d'une réalité abstraite. L'enjeu est grave pour notre intelligence de la démonologie martinienne, et de tout ce qui la distingue déjà des traditions orientales¹. Car l'examen des autres emplois du mot *figura* chez Sulpice nous incline à conclure dans le même sens. Très rare dans son œuvre, ce mot ne reparait que deux fois, à la suite d'ailleurs, et dans un passage de la *Chronique*. Sa valeur y est abstraite et technique, liée aux traditions de la langue exégétique, dans l'interprétation des réalités spirituelles « préfigurées » par la statue que Nabuchodonosor avait vue en songe². Il en résulte que ce second terme de l'alternative vise moins les apparitions fantasmagoriques à l'égyptienne que tout ce qui est une « figure du mal spirituel » : événement funeste, théologien égaré, faux prophète, aussi bien que divinité païenne ou vision d'un faux ange de lumière. Le contenu des chapitres suivants semble ainsi confirmer cette curieuse extension des visions sataniques qui épure et approfondit la démo-

Antonii 21. Sur le discernement des esprits comme exigence première de la vie ascétique, *ib.* 22 et 35. — Le mot *spiritalis* a été omis devant *nequitiae*, à la p. 298 de notre édition.

1. Rapprocher ici : « figuras spiritalis nequitiae », d'*epist.* 2, 13 : « aduersum uim humanae spiritalisque nequitiae », qui appuie la conjecture d'une dérivation du sens, de Paul et Antoine à Martin et Sulpice. Cette dernière citation suppose en effet, dans l'unité du mal, la distinction entre l'apparence humaine des actes et la réalité satanique de leur inspiration dernière. Ce sont les deux seuls emplois de « nequitia » dans toute l'œuvre de Sulpice.

2. *Chron.* 2, 3, 1 : « imago uisa figuram mundi gerit » ; 2, 3, 7 : « in lapide uero sine manibus abscisso... Christi figura est ». Le mot a dans ces deux passages le sens nettement « typologique » de préfiguration. On pourrait penser qu'il s'affaiblit en un sens plus abstrait de « signe » ou de « symbole » dans notre texte. Mais ce serait oublier l'orientation eschatologique de toute cette partie ; ces apparitions sataniques (que l'on maintienne, ou non, leur réalité objective) sont des préfigurations historiques de l'accomplissement eschatologique du « mysterium iniquitatis » : rapprocher *Vita* 24, 3, et *inf.*, comm. *ad loc.*

nologie traditionnelle de l'ascétisme oriental. Elle résume les charismes des visions martinienues en une sorte de perception surnaturelle, particulièrement obsédante, de la présence de Satan sous toutes les manifestations du mal, dans les événements ou les personnes. De même, il paraît difficile d'identifier la *quaelibet imago* de notre texte avec les seuls phantasmes à la mode du désert, lorsqu'on constate que le mot a d'autre part chez Sulpice le sens de « statue », mais aussi celui de « figure » (d'une réalité spirituelle — dans une parabole de Martin¹). Ici encore, l'apparence humaine est d'autant moins exclue que le mot est utilisé par la christologie du temps pour désigner l'apparence humaine du Christ incarné « sous notre image² ». Cette démonologie laconique, et quelque peu embarrassée dans son expression, présente donc le caractère d'un avertissement précieux au lecteur des pages suivantes. Elle indique que l'on ferait également fausse route en les lisant comme de simples répliques des visions d'Antoine (qu'on leur accorde, ou non, une authenticité autre que purement littéraire), ou en y voyant les purs symboles démonologiques d'une expérience intérieure du mal. Sulpice essaie de suggérer celle-ci sans sacrifier

1. Seuls autres emplois d'« imago » : statue dans le rêve de Nabuchodonosor, *chron.* 2, 2, 5 (*bis*) et 2, 3, 1. Au contraire, la valeur allégorique apparaît (sans l'orientation typologique de la figure vers un accomplissement) dans *dial.* 2, 10, 4 : « illa (pratorum pars) quam porci pecora inunda foderunt, fornicationis imaginem foedam protendit. »

2. Le Christ apparaît ainsi « sub imagine nostra » dans *Comm. apol.* 224 ; cf. *Rvfin. Orig. in gen.* 1, 13 ; cf. aussi le reflet d'une expression de Paul dans *Pavl. Nol. carm.* 31, 63 : « sub imagine serui ». L'expression est classique pour désigner les métamorphoses mythiques, cf. en particulier *Ov. met.* 1, 213 : « humana sub imagine », mais aussi, pour d'autres formes animales, 3, 1 ; 3, 250 ; 6, 110 ; 6, 122 ; etc. Ce rapprochement va bien dans le sens des effigies mythologiques (statues, ou masques et costumes de théâtre) comme travestis sataniques.

celles-là. Il obéit ainsi à ses convictions d'ascète admirateur du monachisme égyptien, mais, sans doute aussi, d'écrivain envieux du succès remporté en Occident par la *Vie d'Antoine*.

21, 2. C'est bien à la tradition antonienne, mais également aux scènes d'exorcismes évangéliques, que ressortissent les invectives des démons. L'une et l'autre traditions permettent d'en préciser le contenu : reproches à la puissance divine qui les chasse du domaine qu'ils avaient conquis, imprécations et menaces contre celui par qui s'exerce cette puissance, ressentiment d'être traqués et démasqués en dépit de toutes les ruses. L'accent est mis ici sur ce dernier point : il découle de l'infaillible clairvoyance spirituelle qui vient d'être définie. Ce n'est peut-être pas par une simple coïncidence que l'impossibilité d'échapper à la clairvoyance de l'homme de Dieu, en dépit des métamorphoses les plus diverses, rappelle ici la victoire d'Aristée sur Protée — cet autre Égyptien¹ —. L'idée reparaitra, en des termes plus proches de notre texte, au dix-neuvième livre de la *Cité de Dieu*². C'est bien qu'il ne faut pas serrer l'image de trop près, et que l'idée est, dans son expression même, d'intention plus théologique que mythique. Même ambiguïté dans la présentation générale de ces invectives. L'image des « pièges » tendus par Satan

1. Cp. ici : « cum diabolus sciret se effugere non posse », avec le récit virgilien du mythe de Protée dans *VERG. georg.* 4, 443 : « Verum ubi nulla fugam reperit fallacia, uictus... » ; et comparer, avec les assauts des bêtes sataniques contre Antoine, *ib.* 4, 406 : « tum uariae eludent species atque ora ferarum ». Le mythe gréco-égyptien, et les métamorphoses animales du diable antonien, seraient-ils issus des mêmes archétypes de l'imagination mythique dans l'Égypte ancienne ?

2. *AVG. ciu.* 19, 13 : « diabolus nec a potestate ordinatis effugit » ; c'est la leçon même des tentations du Christ au désert. Le même charisme de clairvoyance infaillible à l'égard de Satan est ici celui de Martin.

est à la fois conforme à la démonologie d'Antoine et, par-delà, à toutes les images des *Psaumes* — particulièrement familières à la spiritualité ascétique — sur le juste « attrapé » aux pièges de l'Ennemi¹. Mais les invectives elles-mêmes sont présentées ici en des termes cicéroniens². Ceux-ci rappellent la joute dialectique et intellectuelle entre deux adversaires qui argumentent, plutôt que les imprécations désespérées des adversaires d'Antoine. Ils annoncent par là le diable beau parleur, qu'il soit théologien, prophète ou mystique, auquel Martin va se heurter dans les chapitres suivants.

Pourtant, l'anecdote d'abord contée à l'appui de ces invectives est une démonstration de vantardise et d'intimidation qui rappelle les parades naïves de l'Ennemi d'Antoine³. Ce fait divers du charretier encorné par son bœuf n'a malheureusement pas fini d'être vraisemblable, dans tous les pays où cet animal est utilisé pour le trait⁴. Il est significatif que, comme toutes les suivantes, la scène se déroule dans un cadre monastique. Il faut sans doute

1. L'image des « insidiae » est directement exprimée dans la *Vita Antonii* 44 et 91 : « daemonum insidias » ; de même, 55 : « diaboli insidias » ; cf. également 67. Il faut remonter à la métaphore militaire, mais aussi à la chasse et au piège tendu, dans les images des Sapiens et des *Psaumes*, cp. *epist.* 3, 7 : « insidiantur incautis » et comm. *ad loc.*

2. Cp. « conuiciis eum frequenter urguebat » avec *Cic. ac.* 2, 40, 125 : « Vrgebor iam omnium uestrum conuicio » ; c'est le même ton de joute serrée qu'on va retrouver aux ch. 22 et 24, 5 s.

3. Jusque dans la « double vue » de la mort lointaine : Antoine a la révélation comparable (*Vita* 59) de la mort d'un frère dans le désert, et envoie aussitôt au secours de son compagnon mourant.

4. Les coups de corne des bœufs ont justifié des dispositions légales aussi bien chez les Juifs (*exod.* 21, 28) que chez les Romains (*Insr. Iust.* 4, 9). Ils sont particulièrement redoutables lorsqu'on enlève le joug à l'animal, fatigué et énervé par des heures de travail : c'est alors que prend tout son sens premier l'expression fameuse « excutere iugum ».

la placer au « maius monasterium » tourangeau. C'est là le domaine effectivement le plus approprié aux dialogues de Martin et de Satan, celui où sa vie spirituelle s'identifie davantage à celle des Pères du désert. Satan apparaît-il en « propria substantia », au sens où nous l'avons défini dans le vocabulaire démonologique de Sulpice ? La chose est probable, puisqu'il tient « à la main » cette corne sanglante, qu'il fait « irruption » dans la cellule — aussi bien que le fera Brice en fureur¹ —, qu'il lui « montre sa main droite » avant de lui adresser la parole. Seule la sensation auditive est déjà comme une signature satanique. Est-ce le grondement animal qui déjà était aux chapitres précédents celui des possédés ? Est-ce le tapage diabolique qui sera sans équivoque le sens de ce mot au ch. 23, 6 ? Les emplois de l'alliance de mots *ingens fremitus* dans la tradition littéraire antérieure sont plutôt favorables à ce sens d'une rumeur collective. C'est bien la présence de celui dont « le nom est légion ».

Sulpice joue des harmoniques poétiques, et, plus spécialement, épiques, dans cette présentation du meurtrier sanglant qui prend plaisir au mal commis³. Mais il y a

1. On retrouve une situation analogue à celle de notre scène en *dial.* 3, 15, 2 : Martin est également dans son « tabernaculum » quand « Bricio furibundus inrupit ». Le rapprochement est d'autant plus curieux que, poussé par « deux démons », Brice aussitôt « euomit in Martinum mille conuicia ».

2. Rumeur d'indignation dans *Liv.* 40, 3, 5 ; du peuple en lamentations dans *IUVENC.* 2, 398 ; d'une foule hurlante, dans *AMM.* 20, 4, 14. L'unité du chapitre avec les suivants est un autre indice en faveur du sens qui est celui de « fremitus » au ch. 23, 6. Sur la « légion » diabolique, cf. *Marc.* 5, 9.

3. Cp. ici : « cruentam ostendens dexteram », avec « manibus cruenta » dans *VERG. georg.* 4, 15 et *Aen.* 2, 167 ; *STAT. Theb.* 12, 673 ; *SEN. Med.* 15 ; et surtout la même alliance « cruenta dextra » dans *Ov. am.* 3, 8, 16 ; *Ps. SEN. Octavia* 594 et 627 ; *SIL.* 9, 210. Nombreux parallèles poétiques, aussi, pour « admittere scelus » (que Cicéron, en revanche, n'emploie que dans une lettre). Sur le diable « cruenta

peut-être, dans cette corne sanglante brandie par le diable, plus que la transposition pittoresque du fait divers dans la clairvoyance martinienne, à travers les catégories démonologiques du monachisme. Certes, il est vraisemblable que la représentation de Satan dans l'imagination des anachorètes a dû être influencée par le verset du *Psaume 21* : « Sauve-moi de la gueule du lion, sauve mon humilité de la corne des licornes », car des textes magiques conservés dans des manuscrits coptes appellent le diable l'« unicolore »¹. Les traditions juives sur le bouc émissaire, celles des Égyptiens sur le dieu cornu Ammon, ont dû aggraver ce symbolisme funeste de l'animal cornu. Parmi les bêtes diaboliques qui assaillent Antoine dans son tombeau d'Égypte, il y a aussi quelque bœuf Apis que son imagination terrifiée par Satan transforme en un « taureau » qui « cherche à donner de la corne² ». Mais si l'on rapproche de notre chapitre les travestis mythologiques évoqués au début du chapitre suivant, on n'oubliera pas qu'à ce bestiaire oriental, l'imagination des ascètes gallo-romains pouvait combiner encore les bois du dieu-cerf Cernunnos et les cornes du taureau divin Tarvos Trigaranos — le taureau aux trois cornes ou aux

bestia », cf. *inf.*, p. 1330 et n. 1. — On peut hésiter entre « ostendens » (20 emplois du verbe dans Sulpice) attesté par *V* et *D*, et « ostentans » par le reste de la tradition (mais un seul emploi sûr chez Sulpice : *chron.* 2, 16, 5).

1. *Psal.* 21, 22 : « Salua me ex ore leonis et a cornibus unicornium humilitatem meam » (en fait cette « licorne » serait l'auroch ou « bos primigenius » : il était d'autant plus naturel de revenir — sans le savoir — au texte originel, en appliquant ce verset à une « bête à cornes »). Les variantes des anciens psautiers latins pour le mot sont infimes : cf. Dom R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Rome, 1953, p. 43. La *Septante* donne « μονοκερώτων ». Satan « unicolore » dans des textes coptes : cf. H. BRANDENBURG, art. *Einhorn*, dans le *RAC*, t. 4, 1959, c. 851.

2. Il apparaît entre le lion et le serpent, *Vita Antonii* 9 : « taurus mugitu et cornibus minabatur ».

trois grues¹ —. Telle est la convergence d'images diverses qui pouvait faire apparaître particulièrement satanique à des ascètes gallo-romains ce pitoyable fait divers rural.

En se déclarant responsable de la mort de ce charretier, Satan défie délibérément la foi de Martin dans la puissance thaumaturgique, et donc « prophylactique », que Dieu lui a confiée. Ce diable sait son Écriture. Sa question ironique sur la disparition supposée de la puissance de Martin est une véritable rétorsion de l'apostrophe fameuse de la *Première aux Corinthiens* à la mort dépossédée de sa victoire par la résurrection du Christ. Mais elle est aussi conforme aux moqueries que le *Psalme* fait adresser par l'impie au juste dans l'épreuve². Quant à l'aveu tranquille à Martin du meurtre de l'un des siens, il contrefait sarcastiquement la parole du Christ dans la prière sacerdotale : « J'ai gardé en ton nom ceux que tu m'as donnés. J'ai veillé sur eux et aucun ne s'est perdu³. » Par là, c'est aux responsabilités

1. Sur Cernunnos, représenté assis en tailleur avec ses bois de cerf sur le chaudron de Gundestrup, cf. J. VENDRYÈS, *La religion des Celtes*, dans *Mana*, t. 3, Paris, 1948, p. 282, qui signale justement une effigie de dieu cornu retrouvée dans l'Indre — terre de mission de Martin : cf. *Vita* 14, 3 ; cf. aussi P. LAMBRECHTS, *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Bruges, 1942, p. 275 s. — On a montré que la représentation médiévale de Satan dans l'art roman français avait parfois hérité de l'iconographie de Cernunnos : M. DURAND-LEFEBVRE, *Art gallo-romain et sculpture romane*, Paris, 1937, ch. V et VI, et p. 200. Sur Tarvos Trigaranos : cf. J. VENDRYÈS, *ib.*, p. 281.

2. Cp. « Vbi est... Martine uirtus tua ? » avec *1 Cor.* 15, 55 : « Vbi est, mors, uictoria tua ? » Mais cf. aussi *psalm.* 41, 4 : « dicitur mihi quotidie : ubi est Deus tuus ? » ; ou 78, 10 : « ne forte dicant in gentibus : ubi est Deus eorum ? » — Sur la leçon « congaudens », cf. note critique, t. 1, p. 232.

3. Cp. ici : « unum de tuis modo interfeci », avec *Ioh.* 17, 12 : « Quos dedisti mihi custodiui ; et nemo ex iis periiuit... ». Le meurtre du charretier est ainsi un défi directement lancé à Dieu — à condition de donner un sens littéral et matériel au verset évangélique : mais Sulpice, malgré les déclarations pro-originiennes de Postumianus, est peu porté — comme Martin sans doute — aux raffinements de l'exégèse figurative.

pastorales de l'abba et de l'évêque que s'adresse ainsi une sorte de tentation du désespoir, pour avoir doublement failli à sa mission.

21, 3. Le dialogue s'interrompt brutalement pour faire place à un récit dramatique, au cours duquel Sulpice évoque d'une manière très vivante quelques scènes de la vie quotidienne à Marmoutier. D'abord un « chapitre » extraordinaire est convoqué par l'abbé à la suite de cette révélation. Sobre, rapide, l'enquête s'organise. Elle suppose bien le système de la laurie et des cellules dispersées dans la vallée et les grottes de la rive. Elle suppose aussi les moines déjà si nombreux qu'il est impossible de savoir si tous se sont bien rendus à l'appel à se rassembler lancé par l'abbé. Le texte pourrait aussi laisser conjecturer l'absence de moyen de convocation directe et générale comme une cloche. L'intervention de Sulpice ne se traduit que par une certaine élégance dans les tours, qui achève de donner au récit une couleur dramatique discrète¹.

Il était normal que l'allusion aux versets de l'Évangile de Jean eût évoqué d'abord à Martin, dans le cadre de son monastère, les fils spirituels de l'abba. Il s'agit en fait d'un journalier étranger au monastère, et embauché pour une corvée de bois de chauffage. Ce renseignement confirme ce que laissait entendre le ch. 10 sur l'assise économique du monastère. Il ne s'agit pas, dans une perspective anachroniquement médiévale, de conclure à des travaux confiés à des laïcs parce qu'ils s'effectueraient en dehors

1. Discordance expressive entre le présent historique « refert » et le temps de « indicasset » ; rapidité d'un style indirect serré ; ellipse de la construction de « quisnam » ; recherche de l'alliance « casu adfectus » ; cp. seulement VELL. 2, 30, 5 et SOL. 11, 25, mais le reste du vocabulaire est très sobre. — Sur la leçon « sollicitos esse » et sa construction, cf. note critique, t. 1, p. 232 ; sur « adfectus fuisset », cf. *ib.*

de la « clôture ». En fait, il s'agit d'un monachisme où la vie de prière et de prédication n'est pas encore équilibrée par une part faite au travail manuel. Ce premier monachisme gallo-romain, de recrutement en grande partie aristocratique, a conservé les préjugés antiques de l'« homo liber » contre le travail des mains. On ne devait y trouver ni le travail de la sparterie qui faisait vivre les communautés égyptiennes, ni les grands travaux de défrichement et de mise en culture qui donneraient une allure si virgilienne au style de vie inspiré par la règle bénédictine. Peut-être faut-il voir dans cette absence d'une assise économique raisonnable la cause de l'étrange et précoce disparition de ces premiers établissements monastiques au siècle des invasions. Épuisées les ressources des « dots » avant la lettre apportées à Marmoutier et à ses filiales par les profès issus de la noblesse gallo-romaine, l'angélisme inquiétant de cette organisation est trop tard apparu. Pour l'instant, donc, il semble que, du vivant de Martin, on se soit borné à faire appel à la main-d'œuvre paysanne sans plan préconçu, au fur et à mesure que la chose était requise par les besoins matériels immédiats¹.

21, 4. Arrivant au récit du fait divers proprement dit, Sulpice déploie simplement son art de conter d'une manière émouvante une belle histoire tragique. On y retrouve au passage ses procédés familiers : rapidité du style et des expressions militaires, technique de reprise du vocabulaire expressif d'un récit à l'autre, propriété exacte des verbes de mouvement, densité obtenue par le style indirect et

1. « Mercede conducere » exprime depuis très haute époque l'engagement très temporaire d'un personnel modeste — appariteurs publics, comme dans CIC. Verr. 2, 3, 78, 182 : « apparitor parua mercede populi conductus » ; pleureuses à gages, comme dans LVCIL. 954 : « mercede quae conductae flent alieno in funere ». Sur la structure économique de Marmoutier, cf. aussi *Vita* 10, 6 et comm. *ad loc.*

le relief discret de l'ordre des mots¹. Comme souvent, l'ensemble est relevé par la citation accommodative d'une expression poétique qui ne pouvait échapper au lecteur lettré. Cette fois, ce n'est ni Virgile ni Ovide. Mais ce charretier rend le dernier soupir en vers, puisqu'une double alliance de mots nous assure que Sulpice a puisé ici son inspiration dans une fable où Phèdre peignait la mort du lion². Les détails de l'accident confirment la prise qu'il offrit aussitôt à des imaginations nourries de l'Écriture. Car ce meurtre par un coup bas « in inguina » se répète trois fois dans le second *Livre des Rois* (2 *Samuel*), et c'est dans l'Écriture qu'il faut chercher les origines de l'image de révolte que nous avons conservée dans l'expression « secouer le joug³ ». Le charretier meurt sans que Martin, ébranlé dans sa foi en son propre pouvoir, ait tenté de lui rendre la vie : faut-il placer ce récit assombri dans la dernière partie de la vie de Martin ? Illustre-t-il

1. L'abbé prend ses dispositions impérativement, comme pour barrer la route à une progression ennemie : passage significatif de « praecipit » (21, 3) à « iubet ire obuiam » ici. Reprise de « exanimis », comme pour le moine de Ligugé (7, 2) ou la paralysée de Trèves (16, 5), ou Martin sans connaissance à la suite d'une chute (19, 4). Verbes de mouvement quasi techniques (« iunctis », « dissoluta », « constringit », « excusso », « adegisse »). Disjonctions enlacées : « dissoluta artius lora constringit ».

2. Cp. « extremum tamen spiritum trahens », et PHAEDR. I, 21, 4 : « Leo quum iaceret spiritum extremum trahens ». Le corpus ésoptique latin s'est formé à basse époque, et les fables jouent un rôle important dans la culture tardive, comme on peut le voir en particulier chez Jérôme et Augustin ; deux siècles plus tard, tout un chapitre est consacré aux fables à la fin du premier livre des *Étymologies* d'Isidore : sur cette longue tradition de la culture antique, cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville...*, t. 1, 1959, p. 174-180.

3. Meurtres d'Asahel par Abner, d'Abner par Joab, d'Ishbaal par Rekab et Baana au second livre de Samuel (= VVLG. 2 *reg.*) 2, 23 ; 3, 27 ; 4, 6. Secouer le joug : cf. p. ex. *gen.* 27, 40 : « tempusque ueniet cum excutias... iugum eius ».

le sentiment qu'il avait de la diminution de sa puissance thaumaturgique, après sa communion avec les Ithaciens¹ ?

Le fait est qu'en dehors de la célébration du don de double vue chez l'abbé de Marmoutier, la « légende » qui termine ce chapitre est étrangement pessimiste. Sulpice, en réservant à plus tard l'exposé de convictions millénaristes qu'il ne dévoilera pleinement que dans les *Dialogues*, voit dans cette mort injuste, offensante pour l'homme de Dieu, un signe du commencement de ces « avant-derniers » temps où Satan doit recevoir pour une durée limitée des pouvoirs exceptionnels sur le monde. « Le pouvoir lui a été donné » est d'ailleurs un cliché qui revient à quatre reprises dans l'*Apocalypse*, dont il est issu ici directement². L'allusion à un « jugement de Dieu », par lequel commence de s'accomplir le « mystère d'iniquité », n'est pas moins caractéristique de la mise en scène apocalyptique. C'est proprement ce « jugement » qui fait du mal un « mystère d'iniquité ».

21, 5. Mais la perspective entr'ouverte par ces mots était d'un pessimisme propre à desservir le plaidoyer martinien. D'où, en une forte opposition que marque l'asyndète, l'éloge verbeux qui termine cette « légende », comme pour en compenser les relents d'apocalypse. Reprenant presque les termes dans lesquels il avait célébré la prédiction de Martin à Maxime, Sulpice célèbre ici un autre aspect de ses charismes prophétiques. Il ne s'agit plus exactement du don de prédiction, mais de celui de double vue. Il faisait déjà partie des attributs de « l'homme

1. *Dial.* 3, 13, 5-6. Cf. t. 2, p. 822, n. 1.

2. *Apoc.* 6, 8 : « nomen illi mors et data est illi potestas » ; même formule pour les « locustae » de 9, 3 ; pour la « bestia » en 13, 5 et 13, 7. L'expression est déjà dans *sap.* 6, 4, pour le pouvoir donné par le Seigneur aux rois ; et dans les dernières paroles du Christ (« data est mihi omnis potestas ») en *Matth.* 28, 18.

divin » dans la tradition antique. Ainsi, Philostrate avait montré Apollonius « voyant » à Éphèse le meurtre de Domitien au moment où il s'accomplissait à Rome. Mais les événements « vus » par l'homme de Dieu et racontés par l'abba à ses moines sont un type d'anecdote qu'on trouve dans la tradition antonienne¹. De tels faits, parlant à l'imagination par leur étrangeté, apparaissaient proprement « merveilleux ». C'est pourquoi Sulpice les qualifie ici de cet adjectif *mirabile* dont il n'use nulle part ailleurs, du moins dans la *Vita*. Car ce terme, si important pour exprimer toutes sortes de curiosités chez l'homme antique, lui sert à qualifier dans la *Chronique* des faits miraculeux, qui vont du buisson ardent à l'invention de la Croix par Hélène².

L'épisode se termine donc sur ce ton incertain où les ténèbres de la fin prochaine des temps ternissent les couleurs plus glorieuses de l'épopée martinienne. Malgré ses dons exceptionnels, Martin commence ici d'être, lui aussi, éprouvé par le « mystère d'iniquité ». Ce mystère s'opère sans doute aussi — avec combien plus d'ampleur — dans la décadence morale du clergé qui est, pour Sulpice, la conclusion amère à tirer de l'affaire priscillianiste. Mais le signe le plus sûr en est, à ses yeux, dans ces pouvoirs conférés à Satan sur celui-là même qu'il considère comme

1. Philostrate, *Vie d'Apollonius*, 8, 26. Pour Antoine, cf. *Vita Antonii* 59 : « Hoc enim mihi nunc oranti reuelatum est ». Prédications dans les vies de moines : RVFIN. *hist. mon.* 1, PL, t. 21, c. 391 C et 402 A ; 7, c. 417 D. Noter que « longe antea praeuidebat » reprend 20, 8 : « longe ante praedixit ».

2. Sur le goût des « mirabilia » dans la culture tardive, analyses classiques de H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 4^e éd., 1958, p. 153-157 et 462. Cette curiosité pour les « mirabilia » était déjà très forte chez Apulée : cf. S. LANCEL, *Curiositas et préoccupations spirituelles chez Apulée*, dans *RHR*, t. 160, 1961, surtout p. 27 s. « Mirabilis » qualifie la merveille du buisson ardent en *chron.* 1, 14, 1, et « dictu mirabile » la résurrection d'un mort par le bois de la Croix, *ib.* 2, 34, 5.

le plus saint homme de son temps. Par là, ces derniers chapitres sont aussi une confidence inquiète de l'écrivain sur l'aspect pour lui le plus scandaleux du mystère du mal.

3. Travestis polythéistes et controverse théologique

22. Les proportions respectives des deux sujets traités dans ce chapitre sont caractéristiques d'une certaine évolution de la démonologie ascétique, d'Athanase à Sulpice, et d'abord des moines d'Égypte à leurs disciples gallo-romains. Car les phantasmes diaboliques occupent à peine quelques phrases, tandis que la discussion théologique avec Satan sur le problème de l'indulgence à accorder aux pécheurs reçoit un développement trois fois plus long. En passant d'Orient en Occident, le diable des moines serait-il devenu plus piètre acteur, mais plus subtil théologien ?

22, 1. Il est curieux que l'on ne trouve pas dans la matière d'Égypte les antécédents précis de ces déguisements polythéistes de Satan. Il a fallu attendre les conjectures des modernes pour entrevoir l'origine matérielle du bestiaire diabolique des solitaires, non seulement dans les animaux du désert, mais aussi dans les représentations des dieux thériomorphes de l'Égypte ancienne¹. En Occident, l'identification des dieux du polythéisme avec les démons s'est surtout répandue à travers la littérature

1. Juste intuition de cette affinité entre l'iconographie des divinités égyptiennes et l'apparence des démons aux formes animales qui assaillent Antoine dans le tombeau où il s'était d'abord retiré, dans l'article ancien d'E. AMÉLINEAU, *Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte*, dans *RHR*, t. 65, 1912, p. 16-78, par ailleurs trop rationaliste dans son interprétation réductrice des visions d'Antoine.

apologétique. Au moment où Sulpice écrit, elle va pénétrer dans la poésie chrétienne à travers ces mêmes thèmes, par exemple dans le *Contre Symmaque* de Prudence. Dans l'imagination de Martin, il faut sans doute songer à des sources encore plus concrètes, et mettre ces visions en rapport avec sa lutte contre les idoles, mais aussi avec ses propres souvenirs de représentations théâtrales à sujets mythologiques. Souvenirs de caractère obsédant, sans compter avec certaine anxiété rémanente, à la suite de ses actes de violence personnelle contre la demeure et l'effigie de ces « démons ». Autant de données psychologiques dont il convient de tenir compte pour expliquer la genèse de ces phantasmes, indépendamment du problème que posent la cause première et la nature de ces visions.

Par un raffinement littéraire, les intentions perverses de Satan à l'égard de Martin sont déjà rappelées ici en termes « polythéistes ». Car Sulpice en emprunte l'expression à ses souvenirs virgiliens. Quelle meilleure ancêtre pouvait-il choisir à la noirceur satanique, et à celui « dont le nom est légion », que la Furie Allecto, cette « vierge née de la nuit », cette déesse qui a « mille noms », mais aussi — précisément comme le diable de notre texte —, « mille artifices nuisibles¹ »? La notion de métamorphose et de travesti

1. Comparer ici : « mille nocendi artibus », avec *Aen.* 7, 335 s. sur la « uirgo sata nocte » : « tu potes unanimos armare in proelia fratres, tibi nomina mille, mille nocendi artes ». Ainsi les dieux des enfers classiques viennent-ils, à travers Virgile, modeler le visage que va prendre Satan dans le Moyen Âge occidental. Voisine, mais différente, est l'expression de PRVD. *cat.* 9, 55 : « pestis lubricorum milliformis daemonum ». Le même vers de Virgile est cité en entier par Jérôme, qui l'applique aussi à l'« Ennemi des moines » dans son *epist.* 14, 4 (écrite vers 376). Plutôt que de penser à une réminiscence de la lecture de cette lettre par Sulpice (comme ce sera le cas chez Césaire d'Arles : cf. P. COURCELLE, dans *REA*, t. 65, 1963, p. 130), on pourrait conjecturer le retour respectif à un lieu commun de la « lecture spirituelle » de Virgile chez les ascètes lettrés de langue latine. On voit en effet Paulin citer le vers complet dans son *epist.* 24 à Sulpice

reste conforme au vocabulaire et aux croyances des solitaires d'Égypte, et la métaphore de la « représentation » donnée par un diable « masqué » est filée à travers un vocabulaire choisi¹. De cette insistance sur un aspect théâtral des visions, on rapprochera le succès des pantomimes mythologiques dans la civilisation romaine tardive. Les personnages de Vénus et de Minerve — nommées ici ensemble — sont associés à celui de Junon dans une pantomime du Jugement de Pâris que nous décrit Apulée

Sévère, 13 : « Excipit nos innumeris anguis insidiis, cui nomina mille, mille nocendi artes », et le reprendre sous forme d'allusion dans son *car.* 19, 159 et 161 : « per nomina mille deorum... coluber quatit arte nocendi ». Si ces deux textes sont postérieurs au nôtre (étant respectivement datés par P. Fabre de 400 et 405), une citation de dimensions très comparables à celle de notre texte apparaît dès 395 dans son *epist.* 4 à Augustin, 2 : « hostis noster, cui mille nocendi artes ». Cp. enfin PAVL. NOL. *car.* 19, 98 s. : « fugit et Aegyptio Satanas, ubi mille figuras / nomina mille sibi... / sumpserat... » Il y a donc de fortes chances pour que l'application de cette citation virgilienne à Satan soit devenue, bien avant notre texte, un lieu commun chez les lettrés de langue latine convertis à l'ascétisme, et peut-être, d'une manière plus générale et plus simple, chez les chrétiens. C'est en effet la conclusion à laquelle aboutit aussi, après avoir étudié la citation de ce vers dans l'œuvre d'Augustin, K. H. SCHELKLE, *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart Berlin, 1939, p. 139-141, qui considère le tour comme d'usage courant (« ein geflügeltes Wort »).

1. « Se ingerere » exprime la présentation personnelle et solennelle : cf. AMBR. *obit. Valenti.* 24 ; CYPR. GALL. *exod.* 1291. Plus fortement théâtrale est ici la résonance de « persona ». Si « transfigurare » exprime de façon stricte la métamorphose de Satan conformément à la trad. lat. la plus ancienne de la *Vita Antonii* (cf. p. 969 et n. 1), associé à « persona », il a des résonances de travestissement. L'idée de « pantomimes infernales » est d'ailleurs déjà explicite dans la *Vita Antonii* 28 : « At nunc dum theatri mutatione formarum, quasi rudem infantiam scenica niteris simulatione deludere... » On notera que le verbe « includere » n'apparaît, au cours de la *Vita*, que dans ces chapitres consacrés à la lutte contre Satan, et toujours pour désigner les « illusions » diaboliques au sens fort : cf. 23, 9 ; 24, 2 ; 24, 4.

au dixième livre de ses *Métamorphoses*¹. La Gaule du IV^e siècle n'est pas l'Afrique du II^e. Mais les spectacles du théâtre n'ont guère changé dans les provinces d'Occident, d'Apulée à Sulpice Sévère. Peut-être serait-on d'abord tenté de se défier de l'ingénieuse conjecture de Jullian, selon laquelle les personnages mythologiques représentés sur certaines œuvres de la plastique gallo-romaine seraient pour nous le reflet matériel de telles représentations théâtrales². Mais on ne saurait récuser le témoignage que porte, sur le goût des Gallo-romains pour les pantomimes mythologiques, près d'un siècle après l'épiscopat de Martin, le poème adressé en 465/466 par Sidoine Apollinaire à son ami le jeune Consentius. Parmi les sujets les plus à la mode, il en est plusieurs qui célèbrent les amours de Jupiter — le premier dieu que cite notre texte³.

1. APVL. *met.* 10, 30 s. et 10, 34, 1 : « Iuno quidem cum Minerua tristes... redeunt... Venus uero gaudens et hilaris ».

2. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 6, Paris, 1920, p. 157-158 : les mimes à sujets mythologiques furent probablement les spectacles favoris des théâtres gallo-romains ; les reliefs du théâtre de Champ-lieu content les histoires « des victimes de Jupiter et d'Apollon ». Cf. aussi A. GRENIER, *Hercule et les théâtres gallo-romains*, dans les *Mélanges G. Radet* (= *REA*, t. 42, 1940), p. 636-644 : importance des scènes des cycles d'Hercule et Mercure sur la terre sigillée ; elles reflètent les scènes du théâtre qui « ont imposé à l'imagination des Gaulois les mythes gallo-romains ». Nous pourrions ajouter : jusqu'au temps de Martin, et à Martin lui-même, qui a pu assister à de telles représentations lors des loisirs de sa vie de garnison en Gaule — à Amiens par exemple—. Sur ces spectacles dans les théâtres du Bas Empire, cf. l'art de DYGGVE, *Le théâtre mixte du Bas Empire...*, 2^e partie, dans *RA*, 1958, 2, p. 20-39 sur le contenu de ces représentations dramatiques. Un texte probablement gallo-romain du début du V^e siècle, d'un Paulin qui est peut-être celui de Béziers, *epigr.* 79 dans *CSEL*, t. 16, p. 506, atteste la vogue que gardaient alors les mimes d'un certain Marullus, qui avait vécu sous les Antonins.

3. SIDON. *carm.* 23, 281 (Jupiter changé en taureau), 283 (Jupiter et Danaé), 286 (Léda, Ganymède) : datation, éd. Loyen, 1960, p. xxxv. Plus généralement, P. M. DUVAL, *La vie quotidienne en Gaule pendant la paix romaine*, Paris (1952), p. 271-273.

Si l'on rapproche de ces faits l'immensité des restes actuels du théâtre gallo-romain de Levrux, on conviendra que Martin, dans sa lutte contre le paganisme, mais aussi dès sa jeunesse au hasard de ses diverses garnisons, a pu avoir plus d'une occasion de rencontrer ces démons en « personne » — au sens étymologique du terme —. Il a pu en être d'autant plus impressionné que ces représentations, données à l'occasion des fêtes périodiques d'un sanctuaire, devaient avoir conservé un caractère aussi religieux que les travestis mythologiques de l'amphithéâtre¹.

Le choix et l'ordre de ces deux couples de dieux et de déesses sont assez difficiles à expliquer. Certes, tous quatre jouent des rôles importants dans les mythes qui, nous l'avons vu, étaient des sujets de pantomimes particulièrement goûtées sous l'Empire. Et, dans une perspective purement romaine, il est normal que le roi des dieux figure en tête : « Ab Ioue principium ». Le même ordre des deux dieux se retrouve dans les aveux des possédés de Tours, tourmentés par la prière de Martin : « L'un se reconnaissait pour Jupiter, l'autre pour Mercure. » Il est curieux que ce même ordre se trouve aussi dans la pittoresque scène des *Actes* où les habitants de Lystres prennent deux apôtres pour des dieux descendus parmi les hommes : « Ils appelaient Barnabé Jupiter et Paul Mercure...². » Le verset

1. Les jeux de l'amphithéâtre comportaient souvent aussi une affabulation mythologique, imposant aux acteurs (bestiaires) des travestis divins que se refusaient à porter les chrétiens : cf. G. CHARLES-PICARD, *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 1959, p. 266-269. Ces jeux se prolongèrent jusque sous l'Empire chrétien : cf. G. VILLE, *Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien*, dans *MEFR*, t. 72, 1960, p. 273-335.

2. *Dial.* 3, 6, 4 : « ille se Iouem, iste Mercurium fatebantur » ; et dans la Vulgate, *act.* 14, 11 : « Et uocabant Barnabam Iouem, Paulum uero Mercurium ». Même couple, mais dans l'ordre inverse, dans l'autre évocation de ce type d'apparitions par Martin : *dial.* 2, 13, 6 (texte *inf.*, n. suiv.).

indique du moins que le roi des dieux et son messager étaient couramment associés par l'imagination religieuse antique. Il n'est donc pas étonnant que deux textes démonologiques du dossier martinien les présentent dans cet ordre. A considérer la fréquence différente avec laquelle ces démons apparaissent à Martin, telle que nous la précisons ici les adverbess, il apparaît que cet ordre de fréquence est distinct de celui de leur présentation. C'est ici qu'on observe, du moins pour les dieux, un inflexissement que l'on pourrait dire plus proprement gallo-romain. Il n'est pas surprenant, en effet, de voir placé de loin en tête celui que, dans une phrase célèbre, César considérait déjà à juste titre comme le dieu le plus honoré des Gaulois : Mercure. Apparaissant le plus souvent de tous, Mercure était aussi contre Martin le plus acharné, alors qu'aux yeux de Martin Jupiter était « stupide et obtus¹ ». Dans ce même texte où César évoquait avec approximation la religion gauloise, il précisait son jugement sur l'importance du culte de Mercure en indiquant qu'il avait en Gaule « un très grand nombre de statues ». Il est donc vraisemblable qu'il fut la principale victime de l'iconoclasme martinien². On conçoit qu'il en ait éprouvé quelque

1. Texte célèbre de CAES. *Gall.* 6, 17, 1 : « deum maxime Mercurium colunt » (démenti par la statistique épigraphique, qui donne la palme à Mars : cf. J. VENDRYÈS, *La religion des Celtes*, p. 269). Martin voit presque toujours Mercure, souvent Vénus et Minerve, parfois Jupiter. De même, Mercure est en tête dans le texte où Martin se plaint de son agressivité spéciale : *dial.* 2, 13, 6 : « Mercurium maxime patiebatur infestum, Iouem brutum atque hebetem esse dicebat ». De même, c'est d'abord de Mercure que Jérôme suppose Vigilance possédé : c. *Vigil.* 10.

2. CAES. *Gall.* 6, 17, 1 : « huius sunt plurima simulacra », à l'« inventeur des arts » et au « guide des routes et des chemins ». Détail important, car Martin, à ce titre, a dû souvent rencontrer ce dieu et détruire son effigie dans ses petits « fana » au bord des routes ou dans les carrefours. On peut se faire une idée de ces « simulacra » par le célèbre Mercure de Lezoux.

ressentiment, et se soit montré contre Martin « maxime infestum ». Il paraît difficile de pousser plus avant dans cette recherche d'un « substrat » gallo-romain de notre liste. César nomme en effet, après Mercure, « Apollon, Mars, Jupiter et Minerve ». Si cette énumération confirme le caractère second de Jupiter dans nos textes, on n'y voit point paraître Vénus (dont on sait, en revanche, que le succès et la fréquence dans la plastique gallo-romaine sont considérables). Sulpice ne dit rien, par contre, d'Apollon ni de Mars. Ainsi, notre liste apparaît bien gallo-romaine ; mais, en dehors de la primauté de fait de Mercure dans les travestis polythéistes de l'Ennemi, elle reste plus romaine que gauloise. Il faut y voir probablement un indice de la romanisation déjà avancée du panthéon gallo-romain, du moins dans son iconographie et ses liturgies théâtrales, au temps où Martin vient lui faire une guerre décisive.

Si ces travestis sont nettement occidentaux, voire empreints d'une certaine couleur locale, leur présentation et la contre-attaque de Sulpice sont conformes aux traditions antoniennes. Le travestissement s'exprime par le verbe *transfigurare* que le traducteur ancien d'Athanase applique aussi aux « métamorphoses » de Satan sous les yeux d'Antoine¹. Martin demeure sur la défensive, avec les armes ascétiques qui étaient celles d'Antoine : prière et signation. Son intrépidité s'exprime par un composé virgilien dont c'est ici l'unique emploi dans toute l'œuvre de Sulpice. Il ajoute à la tradition antonienne une nuance épique, qu'accentue encore la valeur concrète de *protego* :

1. Cp. p. ex., dans la trad. ancienne de la *Vita Antonii*, au cours du « discours démonologique » d'Antoine, aux ch. 23 (« phantasias fingentes ... transfigurati ») ; 25 (« ad transfigurandum se parant... frequenter autem transfigurabant se... ») ; 28 (« phantasia et transfigurationibus »). Évangre traduit plus volontiers par « mutare formas » ou par « mutatio formarum ».

rappel possible du défi du légionnaire Martin au César Julien ? Car c'est le seul autre passage de la *Vita* où apparaisse ce mot, et avec le même groupe complément¹ ? De toute manière, cette alliance des résonances épiques et du combat spirituel fraie la voie à l'épopée allégorique : la *Psychomachie* de Prudence est en vue.

22, 2. Le thème des invectives sataniques, annoncé dès l'esquisse de démonologie au ch. précédent (21, 2), va se développer avec une précision, dans les faits et les idées, qu'il était loin d'avoir dans la *Vita Antonii*. Contre l'indulgence de Martin envers les pécheurs convertis qu'il accueille au monastère, Satan va défendre les positions d'un rigorisme extrême. Il semble ainsi prendre parti dans une querelle particulière concernant le monastère, et se faire à tout le moins l'écho, sinon l'inspirateur, de critiques précises adressées à l'abbé de Marmoutier par ses ennemis, de l'intérieur ou de l'extérieur du couvent. Le terme de *conuicia*, en dehors de nos deux emplois, les seuls de la *Vita*, ne reparait dans le dossier martinien que pour exprimer des critiques *humaines*, et non plus diaboliques, adressées à Martin : celles qui mettent en doute ses dons thaumaturgiques sous le prétexte qu'il aurait failli périr dans un incendie ; ou encore (à deux reprises dans la même page) celles de son disciple Brice, saisi d'une fureur inspirée par Satan². Le dernier passage donne particulièrement à réfléchir, car il offre une articula-

1. La métaphore du combat spirituel est filée par « interritus » (cp. VERG. *Aen.* 5, 427 et 863 ; 11, 711 et 837) ; « se protegebat signo crucis » (cf. *Vita* 4, 5 : « signo crucis... protectus ») ; « orationis auxilio » (cp. *deut.* 33, 29 : « (Dominus) scutum auxilii tui »). Pour ces armes spirituelles, cp. *Vita Antonii* 22 (texte cité, *inf.*, p. 1170, n. 2).

2. *Epist.* 1, 5 : « Martinus ideo non potens... quia est periclitatus incendio. O beatum... etiam in his conuiciis uirum ! » ; *dial.* 3, 15, 2 : « euomit in Martinum mille conuicia », et le texte cité n. suiv.

tion explicite entre les faits diaboliques et les faits humains : les *conuicia* contre Martin y sont simultanément d'inspiration satanique et d'expression humaine.

22, 3. Le même climat de fureur que dans la crise de Brice « furibundus » est ici celui de ces invectives où les *reproches* se mêlent aux *clameurs*, à tel point qu'on les entend même en dehors de la cellule de Martin. Ces trois points semblent si importants à Sulpice qu'il en reprend les termes à deux lignes d'intervalle. Ils ont à ses yeux une précision beaucoup plus saisissante que la présence satanique comme telle. La première phrase évoque une « foule de démons », il n'y en a plus qu'un seul dans la suite du récit... Cette mise en scène très humaine trouve son achèvement dans l'attitude de Martin. Il n'est plus question de combat ni de signation, mais de l'assurance paisible que donnent le sentiment d'être dans le vrai et la décision d'y demeurer sans se laisser « émouvoir par les accusations¹ ». Les reprises d'expression contribuent aussi à donner au récit l'allure d'une conversation détendue. Dans cette atmosphère de querelle trop humaine, on serait presque tenté d'oublier que l'interlocuteur est le diable, et de mettre les reproches de Satan au compte de quelque « frère » de méchante humeur.

La discussion se développe du particulier au général. D'une plainte contre l'admission de certains frères réputés indignes, on passe à la conception de la pénitence, au problème de la réconciliation des « lapsi », enfin à la possibilité d'un pardon final de Dieu à Satan. Trois

1. Rapprocher ici « non mouebatur obiectis » de l'attitude de Martin devant la colère de Brice, dans *dial.* 3, 15, 6 : « se conuiciis non moueri ». Sur la nuance de discussion, voire de débat d'allure judiciaire, introduite par l'adjectif substantivé « obiecta », cp. l'autre emploi de ce mot chez Sulpice, dans la défense des Priscillianistes partis à Rome, *chron.* 2, 48, 1 : « ut apud Damasum... obiecta purgant ».

problèmes graves, chargés d'une longue et lourde histoire dans la théologie chrétienne antique. L'accusation vise des recrues que Martin n'aurait pas dû accepter au monastère, à en croire le démon. Il ne s'agit pas de convertis au sens moderne propre, mais de chrétiens retombés, après leur baptême, dans des fautes assez graves pour leur en faire perdre la grâce, et entrés ultérieurement en religion. C'est le sens technique de *conuersus* dans la langue ascétique latine la plus ancienne. Augustin l'emploie ainsi en citant le cas du diacre Faustin, « converti du service du monde au monastère¹ ». Les « erreurs » auxquelles fait allusion notre texte ne peuvent être que celles que les textes du v^e siècle appelleront les « crimina capitalia » ou « mortalia » : faux témoignage, abandon de la vie monastique, crimes tombant sous le coup de la législation civile ; cette dernière catégorie incluant les trois fautes considérées comme les plus graves dans les siècles antérieurs : l'adultère, l'idolâtrie, le meurtre.

Que ces problèmes pénitentiels aient préoccupé les Églises de Gaule dans la seconde moitié du iv^e siècle, nous en avons une preuve dans les canons du Concile de Vienne de 374. Non seulement le cas général des « lapsi » y fut examiné, mais aussi le cas particulier des moines et moniales transgressant le vœu de chasteté, et des clercs qui s'avaient coupables de fautes graves avant leur

1. Avg. *serm.* 356, 4 : « diaconus Faustinus... de militia saeculi ad monasterium conuersus est », cité par LORRÉ, *Spiritual Terminology*, p. 96-97, avec Avg. *epist.* 53, 3 : « nam cum quisque ad monasterium conuertitur... » C'est déjà le sens « rétrojeté » par Sulpice sur l'enfance de Martin, dans *Vita* 2, 4 (cf. comm. *ad loc.*). Cf. aussi l'intéressante étude d'É. GRIFFE, *La pratique religieuse en Gaule au V^e siècle*, III, « Sancti » et « conuersi » au temps de Paulin de Nole et de Salvien, dans *BLE*, t. 63, 1962, p. 252 s. : les « conuersi » sont des « saeculares » qui « sont semblables aux religiosi ». Mais cette vue nous paraît un peu globale : cf. discussion *inf.*, p. 974, n. 1.

ordination¹. Le désir, éprouvé par le mouvement ascétique, de réagir contre la « mondanisation » de l'Église en revenant à la stricte observance du christianisme primitif, et donc à la morale exigeante de l'âge des martyrs, a dû entraîner une tendance au rigorisme à l'égard des pécheurs graves. Elle a pu trouver en Gaule un terrain favorable dans les milieux qui gardaient des attaches avec le novatianisme du iii^e siècle. Car les lettres de Pacien de Barcelone, à la fin du iv^e, montrent que l'intransigeance hétérodoxe des novatianistes subsistait encore sous des formes assez vivaces pour que l'évêque de Barcelone éprouvât le besoin de combattre ces idées. Enfin, si l'on prend en perspective les outrances de l'ascétisme, il ne faut pas omettre de mentionner dans la Gaule de ce temps l'infiltration du priscillianisme. Sans doute n'est-il pas, ici, directement question de réconciliation d'un pécheur, mais d'entrée en religion. Il pourrait donc s'agir de l'admission à Marmoutier de pénitents publics, reçus comme tels, mais considérés par certains comme indirectement et implicitement « réconciliés » par ce biais. Quoi qu'il en soit, le texte semble impliquer que Martin les accueillait au monastère comme il aurait fait pour d'autres novices. Notre ignorance de l'organisation primitive de Marmoutier au temps de Martin ne nous permet malheureusement pas de savoir s'ils demeuraient à l'état de « conuersi » sans faire effectivement la profession monastique. Dès

1. Sur les « crimina mortalia » à cette époque, cf. Cyrille VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris, 1952, p. 30 s. Le canon 4 du Concile de Valence, en 374, vise les clercs « mortali crimine pollutos », qui doivent être chassés des ordres sacrés. Sur les canons du Concile de Vienne touchant la pénitence, cf. *ib.*, p. 25, mais aussi HEFELE LECLERQ, *Histoire des Conciles*, Paris, t. 1-2, 1907, p. 982. A quelques années de notre texte, Avg. *in euang. Ioh.* 41, 9, donne une définition du mot qui ne permet pas de douter ici de son sens : « crimen est peccatum graue, accusatiōne et damnatiōne dignissimum. »

lors, il conviendrait de faire de *conuersos* un adjectif substantivé de valeur technique, et de comprendre qu'ils étaient reçus « à titre de convers ». Mais cet emploi serait unique dans l'œuvre de Sulpice, et probablement anachronique¹.

La valeur particulière du verbe *recipere* invite à conclure dans le même sens, si on l'envisage à la lumière de son emploi dans des contextes analogues. D'une part, il a la valeur d'accueil dans la communion d'une communauté chrétienne donnée, accueil qui peut se faire « sous condition de satisfaction et de pénitence » s'il s'agit d'un pécheur grave. Il est à la fois significatif et humoristique de trouver un tel emploi sous la plume de Sulpice à propos des reproches semblablement rigoristes adressés par un autre Lucifer, l'évêque de Cagliari, à ceux qui ont « reçu » sous cette condition les signataires de la formule de Rimini². Mais, dans un monastère attentif à observer les coutumes des couvents d'Égypte, cette « réception » au sein de la communauté est bien l'entrée en religion, avec les vœux

1. C'est seulement à partir de Salvien que le *DLAC* de Blaise cite cet emploi technique de l'adjectif substantivé ; au temps de Martin et de Sulpice, cette acception est loin d'être fixée, et il semble que l'on ne distingue pas encore nettement des *conuersi* restés laïcs et des *religiosi* entrés au monastère (dans le *DLAC*, même observation pour ce mot). Il semble donc que, dans son article cité *sup.*, É. Griffe ne distingue pas suffisamment la génération de Salvien de celle de Paulin — qui est aussi celle de Martin et Sulpice. Nous ne croyons pas que l'on puisse trouver avant Salvien (donc un demi-siècle environ après la *Vita Martini*) un emploi substantivé et techniquement spécialisé de « *conuersus* », avec la valeur de : laïc menant dans le monde la vie parfaite. Au contraire, dans *Vita* 2, 4 comme ici, le mot garde une forte valeur participiale (= « cum *conuersus* esset », s'étant ou se trouvant converti).

2. *Chron.* 2, 45, 8 : « Lucifer... eos qui Arimini fuerant condemnauit, ut se etiam ab eorum communione secreuerit, qui eos sub satisfactione uel paenitentia recepissent ». La valeur forte du composé « *recipere* » (= récupérer) est rare chez Sulpice : 8 ex. contre 34 ex. de sens voisins de « *accipere* » (tendance préromane : cf. recevoir, recibir, etc.)

qu'elle suppose, en particulier celui d'obéissance. La chose nous est clairement confirmée par le début d'une anecdote de Postumianus : « Un (novice) était venu trouver le même abbé pour être *reçu*. Comme on lui proposait la première loi, celle de l'obéissance, et qu'il s'engageait à perpétuité à une patience extrême et complète... »¹. Le recouplement de ces deux textes invite donc à comprendre en un sens précis le grief diabolique. Martin a admis à la profession monastique et à la communion avec les moines de Marmoutier, vraisemblablement après une pénitence appropriée, des pécheurs graves. Devant un tel état de choses, Satan se scandalise comme un « ultra » du rigorisme ascétique : comme l'eût fait un tenant du novatianisme ou du luciférianisme.

22, 4. Martin contre-attaque. La métaphore militaire reparait, dans cette joute courtoise, à travers le même mot qu'au temps des luttes jadis menées par Martin contre l'arianisme. Est-ce un indice supplémentaire du caractère hétérodoxe des thèses soutenues par le diable²? La conception qu'il expose sur la pénitence et la satisfaction est d'une générosité qui contraste entièrement avec les positions attribuées ici au diable. Identifiant le ferme propos avec les actes qui le manifestent, il voit dans cette entrée en religion l'expression d'un désir de pénitence et de satisfaction

1. *Dial.* 1, 19, 1 : « Quidam itidem ad eundem abbatem... recipiendus aduenerat. Cum prima ei lex oboedientiae poneretur ac perpetem polliceretur ad omnia uel extrema patientiam... »

2. Cp. ici « repugnantem » avec *chron.* 2, 44, 5 (péripiétés de la querelle arienne) : « nec ultra nostri repugnare ausi », et surtout *Vita* 6, 4 : « solus paena (Martinus) acerrime repugnaret ». Ces deux textes montrent que le mot est particulièrement appliqué par Sulpice à la lutte contre l'hérésie. Rapprocher aussi « constanter » des trois seuls emplois de « constans » dans le récit de l'affaire arienne : tous trois qualifient le courage de ceux qui n'ont pas cédé à l'hérésie, *chron.* 2, 40, 5 ; 2, 44, 1 ; 2, 45, 2.

qui suffit à mériter aux coupables l'absolution de leurs fautes. Dans cette attitude indulgente, on retrouve la bonté d'Hilaire de Poitiers pour les pécheurs, telle qu'elle s'exprime dans son commentaire des *Psaumes*. A deux reprises, en définissant l'aveu du péché et le regret pénitentiel, le maître de Martin y insistait sur la cessation des actes peccamineux, en termes semblables ou identiques à ceux de la réponse que fait ici Martin¹. Il serait séduisant d'en induire que les idées exposées ici par l'abbé de Marmoutier lui ont d'abord été enseignées par son premier « directeur de conscience », dès le lendemain de sa propre conversion. Qui sait même si cette position indulgente ne tiendrait pas à l'expérience que Martin lui-même avait faite de l'indulgence d'Hilaire à son propre égard ? Martin reprend en effet par l'adjectif *antiqua* l'idée exprimée par son interlocuteur à l'aide de l'adverbe *olim*. Il ne s'agit pas de novices qui entrent jeunes au monastère après quelques années de désordres, mais bien de « convertis » d'un certain âge qui *jadis* ont commis des fautes graves. Cela laisse supposer aussi qu'ils n'ont pas persévéré dans leurs erreurs de jeunesse, peut-être même qu'ils ont vécu pénitents jusqu'au moment où Martin les a « reçus » à Marmoutier.

Car la « meilleure conduite » ne doit pas être entendue ici comme une formule vague qui équivaldrait à s'abstenir des fautes antérieurement commises. Ce n'est point la simple rectitude de vie que le catéchiste devait recommander au catéchumène². Dans cette réponse de l'abbé de

1. Cp. ici : « absoluedos... qui peccare desierint », avec HIL. in *psalm.* 137, 3 : « confessio peccati est professio desinendi », et 13 : « peccati uero paenitentia est ab hoc quod paenitendum intellexeris destitisse. » Cf. aussi in *Matth.* 18, 10. L'indulgence d'Hilaire apparaît un trait notable et original dans la tradition gallo-romaine à C. VOGEL, *La discipline pénitentielle...*, p. 21-23.

2. Avg. *catech. rud.* 7, 11 : « praecepta... christianae atque honestae conuersationis ». Le mot est très ancien avec cette valeur en latin

Marmoutier sur un problème qui concerne directement l'organisation de la vie monastique, il faut donner à l'expression le sens qui est celui de la périphrase très voisine « conuersatio sanctae uitae » dans la plus ancienne traduction latine de la *Règle de Pakhôme*. Transposant l'intraduisible *ἄσκησις*, elle désigne la pratique de la vie ascétique ou, comme le dit l'un des derniers commentateurs du texte de Pakhôme, l'effort vers un style de vie saint¹. Sans doute, la phrase de Pakhôme visait-elle l'enseignement de ce style de vie par les supérieurs aux frères, à l'intérieur du couvent. Il n'en est pas exactement de même dans le contexte de la déclaration de Martin. Étant donné la manière dont est posé le problème particulier de la « réception » au monastère de ces anciens pécheurs, Martin y fait plutôt allusion à la vie amendée, et déjà ascétique, qu'ils ont menée entre leurs fautes anciennes et leur entrée à Marmoutier. Là est justement le cœur de l'argumentation de Martin. Si nous usons du vocabulaire plus précis qui va se fixer au début du siècle suivant, nous pourrions dire que ces pécheurs devenus « conuersi », mais restant encore laïcs au milieu du siècle (« saeculares ») ne menaient pas une vie ascétique différente de celle que, devenus officiellement « religiosi » par leur entrée solennelle au monastère et la prononciation des vœux devant leur abbé, ils continueraient de mener au sein de la communauté monastique.

chrétien : cf. déjà Tertullien, et les traductions du Nouveau Testament. Voir le dossier de H. HOPPENBROUWERS, *Conuersatio, une étude sémasiologique*, dans *Graecitas et latinitas christianorum primaeva*, *Supplementa*, fasc. 1, Noviomagi, 1964, p. 47-95.

1. *Reg. Pachomii* 188 (*praec. leg.* 12) : « quando praepositi domorum fratres de conuersatione sanctae uitae docebunt, absque grauissima necessitate nullus aberit » ; sur cette valeur, cf. LORIE, *Spiritual terminology...*, p. 94, qui le glose : « the striving after the holy manner of living » ; et Chr. MORHMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, Roma, 1961, p. 342.

Dans ces conditions, pourquoi ne pas considérer que ces « moines séculiers » méritent réconciliation, à l'issue de tant d'années passées à mener la vie ascétique dans le siècle ?

On entrevoit ici que l'objection « diabolique » pourrait ne pas avoir été seulement le fait de certains moines, demeurés d'une défiance hautaine envers le siècle, pour avoir toujours vécu à l'intérieur du monastère depuis leur enfance : tel est le cas de Brice, et le sens de son attitude injurieuse envers Martin, dans la célèbre scène qui termine les *Dialogues*¹. Elle pourrait aussi avoir été présentée de l'extérieur, par des évêques jaloux de leurs prérogatives, à l'égard d'ouailles soumises à pénitence publique ou privée et auxquelles ils entendaient bien se réserver le droit d'accorder ou de refuser la réconciliation. Lorsqu'on voit au siècle suivant le pape Léon se trouver dans la nécessité d'intervenir pour inviter certains évêques gallo-romains à plus d'indulgence envers les pécheurs², on peut se représenter ainsi les faits qui ont pu donner naissance à cette curieuse controverse : bien des « conuersi », en délicatesse avec leur ordinaire, n'ont-ils pas trouvé le chemin d'une réconciliation longtemps attendue en allant faire profession devant l'abbé de Marmoutier ? La chose put faire d'autant plus de bruit que l'abbé était en même temps évêque de Tours. Ce texte nous aurait-il conservé le plus ancien souvenir d'un conflit de pouvoirs spirituels entre ordinaires et religieux en Gaule ?

1. *Dial.* 3, 15, 4 : « rotabat uerba peccati, se asserens sanctionem, quippe qui a primis annis in monasterio... creuisset : Martinum uero et a principio... militiae actibus sorduisse ». Sous l'affrontement injurieux du disciple et du maître, on entrevoit le conflit monastique entre les « oblates » comme Brice, et les vocations tardives... comme celle de Martin lui-même.

2. Intervention de Léon dans les querelles des évêques gallo-romains (surtout pour régler la querelle entre Arles et Vienne), cf. LEO, *epist.* 10 et 66 (vers les années 445-450).

Car, si classique et livienne qu'en soit ici l'expression, l'absolution des fautes ne peut avoir, dans cette discussion d'ordre pénitentiel, que son sens chrétien traditionnel : celui qui apparaît dès le traité de Tertullien *Sur la pénitence*¹. Même si, de l'aveu des spécialistes, il nous est impossible de nous représenter comment était administrée concrètement la pénitence dans la Gaule du iv^e siècle, il ne fait pas de doute que Martin fait ici une allusion sans équivoque à l'exercice du pouvoir des clés, et par conséquent à la réconciliation des « conuersi » entrant au monastère, sans doute juste avant leur profession, le jour où ils étaient « reçus² ». Fait-il appel à la citation d'une partie de la formule liturgique d'absolution, en soulignant que cette absolution est opérée « par la miséricorde du Seigneur » ? En tout cas, l'argument est habile, car il dégage la responsabilité de Martin pour laisser l'objecteur face à la compassion miséricordieuse du Christ envers les pécheurs. On se rappelle, au reste, combien ce thème tenait déjà de place dans la catéchèse « accélérée » du brigand des Alpes par Martin. Il reparait, toujours dans les mêmes termes, dans l'analyse des sentiments de Martin attendant avec confiance la résurrection du moine de Ligugé, mais aussi dans la conclusion de cette discussion avec le diable. La « miséricorde » est une vertu martinienne

1. Cp. Liv. 1, 58, 10 : « ego me etsi peccato absoluo... », et Tert. *paenit.* 6, 6 : « tunc opinor emendatos licebit, cum absoluiur » ; autres références dans le *DLAC*, s. u.

2. L'abbé de Marmoutier, possédant, comme évêque de Tours, la plénitude du pouvoir des clés, se trouvait en mesure de réconcilier même des « criminosi » au moment de les faire entrer dans la communauté monastique. L'évêque garde toujours au iv^e s. le monopole exclusif du ministère de la pénitence (J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, p. 671). Les territoires des diocèses étaient encore mal définis et des conflits de juridictions nous sont connus en Afrique et en Italie (*ib.*, p. 326). En Gaule, les empiètements étaient facilités par le fait que les évêchés étaient alors vastes et peu nombreux (*ib.*, p. 325).

que Sulpice se complait à célébrer à plusieurs reprises dans son œuvre : indirectement dans la scène d'Amiens, directement dans les deux portraits tracés à la fin de la *Vita* et dans la seconde lettre qui la complète¹. C'est bien elle, au moins autant que l'enseignement d'Hilaire, qui inspire ici sa casuistique en faveur de l'entrée des « conuersi » au monastère, même si ce sont d'anciens pécheurs graves.

L'Esprit qui nie — et qui porte ici avec propriété son titre « diabolique » de Calomniateur — durcit à nouveau ses positions rigoristes dans cette dernière réplique. Il apporte la contradiction comme dans une action judiciaire en forme². Il le fait en des termes qui sont quasi techniques depuis les origines du latin des chrétiens. Les *criminosi* sont en effet, depuis Tertullien, ceux qui se sont rendus coupables de l'un des trois crimes capitaux qui excluent *ipso facto* de la communion. Le mot a-t-il gardé encore ce sens particulier au iv^e siècle? On l'y retrouve chez Hilaire et Rufin. Il a, chez le premier, la valeur générale qu'il a aussi chez Jérôme ou dans la *Chronique* de Sulpice lui-même. Mais la traduction d'une homélie d'Origène par Rufin montre que, par l'intermédiaire des œuvres du iii^e siècle, ce sens fort et restreint pouvait encore se maintenir³. Il reste que cette acception apparaît un

1. « Misericordia Domini » et « Christi misericordia » dans l'épisode des Alpes (5, 5). Martin attend à Ligugé « misericordiae Domini...euentum » (7, 3). Il promet ici à Satan « in Domino Iesu Christo misericordiam » (22, 5). Éloges de Martin « miséricordieux », à Amiens (3, 1 : « intellexit... sibi illum, aliis misericordiam non praestantibus, reseruari »), à Tours (27, 2 : « numquam in illius corde... nisi misericordia erat »), après sa mort (*epist.* 2, 14 : « ineffabilem uirum pietate, misericordia, caritate... »).

2. Cp. « contra dicente » avec l'emploi de cette même locution chez Cic. *inu.* 1, 42, 78 ou *Planc.* 2, 5 ; *QVINT. inst.* 4, prooem., 6 ou 1, 2, 17 ; *SEN. MAI. contr.* 2, 2, 6, etc.

3. *TERT. idol.* 14, 5 : « conuersari cum idolatris et adulteris et ceteris criminosi », où la valeur forte et spéciale est sans équivoque. Moins net est *HIL. in Matth.* 26, 2 : « erit tum flos criminosorum et

peu archaïque dans notre texte. N'en est-il pas de même de *lapsus*, qui est totalement isolé dans le vocabulaire de Sulpice? Sans doute n'a-t-il plus son sens particulier d'apostat, comme au siècle des martyrs et dans l'œuvre de Cyprien. Mais *labi* n'est pas davantage réduit ici à une valeur simplement synonyme de *peccare*, comme il arrive chez Augustin. A mi-chemin entre ce sens trop technique et cette valeur trop affaiblie, il est synonyme de *criminosi*, et désigne les coupables de ces fautes graves qui demeurent aux yeux de Satan des « peccata irremissibilia ». Cette expression de Tertullien convient bien, en effet, à l'idée comme à l'expression de la thèse diabolique : ces *semel lapsi* sont ceux que l'auteur du *De pudicitia* appelait les « post fidem lapsi », et à qui il refusait justement toute nouvelle « clementia Dei¹ ». Ce diable paraît encore tertullianiste, et de la plus stricte observance, celle du *De pudicitia*, car il ne reconnaît même plus la possibilité d'une « seconde pénitence ».

22, 5. Face à tant d'inflexible rigueur, Martin va se trouver induit en tentation de prendre une position théologique inverse : tirer les conséquences dernières de son libéralisme en laissant entrevoir à Satan que lui-même aurait pu être sauvé. Cette étrange hypothèse n'est séparée

honor facinorosorum et gratia profanorum » ; au contraire, il s'agit bien des coupables de crimes majeurs encourant l'excommunication dans *RUFIN. Orig. in Ios.* 21, 1 : « neque dicimus de iis qui manifeste et euidenter criminosi sunt, ut non de ecclesia expellantur ». Le seul autre emploi chez Sulpice désigne l'hérésiarque Photin : *chron.* 2, 37, 5, « Arriani astuto consilio miscent innoxium criminosi, damnationemque Photini et Marcelli et Athanasii eadem sententia comprehendunt... ». Aurait-on reproché à Martin d'accueillir à Marmoutier des hérétiques convertis, par exemple d'anciens priscillianistes ?

1. Cp. : « semel lapsis nullam a Domino... clementiam », avec *TERT. pudic.* 2, 12 : « alia (delicta) erunt remissibilia, alia inremissibilia » ; et surtout 18, 13 : « clementiae diuinae si iterasse competisset demonstrationem sui etiam post fidem lapsis, ita apostolus diceret... »

que par l'épaisseur d'un irréal du présent (*si te paeniteret!*) de la thèse origénienne sur la réconciliation de Satan avec Dieu lors de l'« apocatastase » finale. Que Satan se repente et il connaîtrait la miséricorde divine... Un an avant la rédaction de la *Vita Martini*, Jérôme, pour lequel on sait l'admiration sans bornes de Sulpice, a pris prétexte de son commentaire sur la pénitence du roi de Ninive dans le *Livre de Jonas*, pour se livrer à une longue polémique contre des idées toutes semblables. Elles consistent à soutenir que ce roi « est le symbole du diable, qui à la fin du monde, parce que nulle créature spirituelle, œuvre de Dieu, ne saurait périr, descendra de sa superbe, fera pénitence et sera réintégré à sa place d'autrefois ». Et Jérôme reviendra à la charge, douze ans plus tard, dans son commentaire sur *Isaïe*¹. Mais, ce faisant, Jérôme semble bien brûler ce qu'il avait adoré avant le début de la querelle origénienne. Car en 387, commentant l'*Épître aux Galates*, il avait fait assez clairement allusion au salut final des créatures spirituelles². Il convient donc de rattacher

1. HIER. *in Ion.* 3, 6 : « Scio plerosque regem Nineue... super diabolo interpretari qui in fine mundi, quia nulla rationabilis et quae a Deo facta sit creatura pereat, descendens de sua superbia acturus sit paenitentiam et in locum pristinum restituendus » ; de même, *in Is.* 6, 14, 20 : « Vbi sunt ergo qui dant diabolo paenitentiam et dicunt illum posse mundari ? » Le commentaire sur Jonas est composé en 396 : cf. éd. Antin, p. 7. Jérôme y rejette cette idée comme un « dogma peruersum ».

2. Le texte de HIER. *in Gal.* 3, 5, 22 : « sciens nullam rationabilium creaturarum apud Deum perire perpetuo », nous semble permettre de conclure plus fermement sur ce point que Dom Antin (*ib.*, p. 18, n. 2) qui y voit « peut-être une allusion bienveillante à l'apocatastase ». Au premier livre des *Dialogues*, Sulpice fait raconter par Postumianus comment ce point précis de l'origénisme a été le principal mobile de la persécution anti-origéniste déclenchée à Alexandrie contre les moines. Ébranlé par la volte-face de Jérôme, Postumianus n'en continue pas moins de souligner combien les doctes restent divisés sur la question, et considère pour sa part que, si l'on peut parler d'erreur, on exagère

la présence de cette thèse, sur les lèvres de l'abbé de Marmoutier, à une diffusion précoce de l'origénisme monastique aux premières décennies du monachisme occidental. C'est vers 374 que Mélanie entre en contact à Nitrie avec les « longs frères » qui s'étaient enthousiasmés pour la lecture des livres d'Origène, et qu'Épiphanes commence de déplorer la diffusion de l'origénisme parmi les moines d'Égypte¹. Il est donc très vraisemblable que Martin a pu connaître la présente doctrine par quelque émule du pèlerin Postumianus, de retour d'Égypte, sans qu'il soit possible de savoir si la diffusion s'est opérée parmi les moines gaulois par l'intermédiaire de traditions orales, ou par la diffusion plus matérielle des œuvres d'Origène. On sait que le *Peri archon* ne sera traduit par Rufin qu'après la mort de Martin, soit en 398. Il n'est donc guère probable que l'on ait déjà connu directement les idées d'Origène à Marmoutier au temps de Martin. Mais l'eschatologie origénienne a dû susciter un intérêt spécial chez un homme qui professait la venue prochaine de la fin des temps. La proximité du « jour du Jugement » est d'ailleurs affirmée au présent et à l'indicatif au milieu

en voyant là une hérésie (1, 7, 3-4). Ce long plaidoyer pro-origénien, prudemment placé dans la bouche d'un témoin oculaire qui revient d'Orient, en laisse entendre long sur les sympathies origéniennes de Sulpice, de son milieu, et plus généralement du monachisme gallo-romain.

1. Sur cet historique de la diffusion de l'origénisme chez et par les moines d'Égypte, cf. A. GUILLAUMONT, *Les « kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962, p. 57 et 88. Mais il reste à continuer cette histoire en Occident : ce à quoi s'attache le P. B. Studer, dont on verra les positions de départ dans sa communication à la 4^e *International Conference of Patristic Studies : Zur Frage des westlichen Origenismus*, publiée dans *Texte und Untersuchungen*, t. 94, 1966, p. 270 s. Sur la diffusion en Occident de la conception origénienne du salut final universel, cf. *DThC*, t. 8, 1924, c. 980 s. ; *RecSR*, t. 48, 1960, p. 544-563 ; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. 1, p. 222.

de tout ce système conditionnel à l'irréel. Et cette affirmation dépourvue d'incertitude concorde avec le « discours eschatologique » de Martin à la fin du second livre des *Dialogues* (2, 13).

Le problème est donc moins de savoir si Martin a pu connaître l'eschatologie origénienne, que de déterminer si l'irréel de cette déclaration est à attribuer à Martin ou à Sulpice. Car, dès l'énoncé de cette hypothèse théologique téméraire, Sulpice ne s'est pas contenté de la faire énoncer à l'irréel. Il a tout mis en œuvre pour laisser entendre que Martin a été séduit par elle dans la mesure où elle satisfaisait sa miséricorde pour tout pécheur. Dès le début, Satan est considéré comme digne de pitié, et Martin l'apostrophe par le même adjectif *miserabilis* que Sulpice se décrènera à lui-même en envisageant sa damnation possible¹. Enfin, la déclaration s'achève par une nouvelle expression de confiance en la miséricorde divine. Tout se passe déjà comme si cette insistance sur la compassion de Martin constituait une espèce d'excuse de la thèse proposée, et renforçait l'effet du subjonctif irréel.

Mais la réflexion de l'auteur, qui conclut l'épisode, n'est pas faite pour nous rassurer sur la nuance exacte de cet origénisme conditionnel. Elle est comme une explication précise de l'emploi de l'irréel dans la phrase précédente. Sulpice plaide à demi coupable : Martin a « présumé » de la bonté de Dieu. Lorsqu'on constate que le seul autre emploi du mot chez Sulpice concerne un empiètement illicite d'un roi d'Israël sur les fonctions sacerdotales,

1. « Miserabilis » est glosé ici par « in Domino... misericordiam pollicerer » quelques lignes plus loin. Cp. *epist.* 2, 17 : « sarcina molesta me praegravat et... miserabilem ducit in tartara ». C'est à la pitié et à la bonté de Dieu que faisait appel Origène pour fonder sa théorie ; cf. Postumianus rapportant les extraits incriminés en Égypte, *dial.* 1, 7, 1 : « quia hoc bonitati illius pietatique congrueret ut... prolapsus quoque angelum liberaret ».

on ne peut douter du caractère nettement péjoratif de cette « présomption¹ ». Sulpice atténue ce demi-aveu en usant plus clairement de la tactique déjà sensible dans la phrase précédente : dissocier l'adhésion intellectuelle des illusions de la miséricorde. L'essentiel est que Martin n'a pas engagé dans l'affaire son « autorité » épiscopale, mais qu'il a réservé cette thèse à des collations à ses moines, dans le genre de celles dont les *Dialogues* donneront plusieurs échantillons. S'il a péché par imprudence, sa charité en est seule responsable : retour à la tactique de la première réponse de Martin, renvoyant son interlocuteur à l'opération de la miséricorde divine. Ainsi s'achève en apologie des aspects les plus osés de la théologie martinienne une scène primitivement destinée à illustrer les invectives sataniques contre l'homme de Dieu.

La naïveté apparente de cet entretien ne peut faire illusion qu'à une première lecture. Il reflète, en fait, des problèmes pastoraux et théologiques qui n'ont rien de gratuit. Sans que nous ayons pu en situer toujours avec exactitude les données historiques, ils nous sont apparus conformes à ce que nous pouvons savoir des problèmes pénitentiels et des débats théologiques intérieurs au mouvement ascétique, dans l'Occident et le monde gallo-romain du dernier quart du IV^e siècle. Tout se passe comme si Sulpice avait combiné dans ce bref entretien un plaidoyer ingénieux en faveur du libéralisme pastoral de Martin et une apologie de ses tendances origénistes : le premier et les seconds étant présentés comme une réaction de sa compassion naturelle et de sa miséricorde surnaturelle envers les pécheurs. Mais aussi, comme une réaction provoquée par le rigorisme des critiques qui lui étaient

1. Cp. ici : « sancta... praesumptio », avec *chron.* 1, 33, 4 : « illicita praesumptione rex ad uicem sacerdotis holocaustum obtulit » ; de même, Ozias répète ce geste imprudent de Saül, *ib.* 1, 47, 4 : « illicita praesumens incensum Deo obtulit ».

adressées. La thèse présentée dans le cadre des affrontements personnels entre Martin et Satan serait donc celle-ci : Martin aurait été diaboliquement tenté, en réaction contre un rigorisme confinant à l'extrémisme de Tertullien et de Novatien, et comme tel hétérodoxe et d'inspiration « diabolique », de céder aux séductions de l'eschatologie origénienne ; sa clairvoyance spirituelle l'aurait arrêté en chemin et lui aurait fait reconnaître à temps le caractère chimérique de l'apocatastase.

Mais qui est ce diable tertullianiste, si bien informé de la vie du monastère, si bon dialecticien ? N'est-il que la projection imaginaire d'un débat intérieur ? Ou ne serait-il pas l'inspiration hétérodoxe de certains contradicteurs de Martin ? Il faut ici se référer à une croyance de la tradition ascétique orientale que nous avons déjà signalée : le diable peut prendre les apparences de tout être humain, y compris de vos proches, y compris de clercs, et de clercs qui viennent vous accuser d'hérésie¹. Ces démons théologiens qui s'en prennent à Évagre et lui reprochent, l'un d'être Ariens, l'autre Eunomien, le troisième Apollinariste, ne manquent pas d'un certain air de famille qui les apparente à notre diable martinien. Et la conclusion de l'histoire rapportée par Pallade pourrait s'adapter sans peine à la fin de notre scène². Martin a-t-il « vu » le diable là où Évagre « voyait » des

1. Cf. t. 2, p. 574 et n. 1.

2. « Mais il vint à bout d'eux en peu de mots par sa sagesse spirituelle. » L'anecdote en question, conservée par les recensions tardives, figure également dans le texte grec de l'éd. Lucot (ch. 38, p. 278) où la forme *ἐαυτὸν*, comme le « se esse dicebat » du *Paradis d'Héraclide*, pourrait laisser croire que les démons s'accusent eux-mêmes d'hérésie, ce qui n'a pas de sens, et doit être corrigé, ainsi que l'avait déjà fait Gentien Hervet. Il est piquant que cette histoire soit arrivée justement à l'un des plus illustres tenants de l'origénisme. On sait que l'auteur de l'*Histoire lausiaque* est un disciple et admirateur d'Évagre : cf. A. GUILLAUMONT, *Les « kephalaia gnostica »...*, p. 75.

théologiens ? Les deux anecdotes sont en tout cas curieusement symétriques. Elles semblent procéder l'une et l'autre d'une même croyance à la présence de Satan déguisée sous des travestis trop humains. Partant également d'une même réalité visible, associée à une même expérience spirituelle dans les deux cas, Sulpice et le rédacteur de l'*Histoire lausiaque* n'ont-ils divergé que par le parti littéraire symétrique qu'ils ont respectivement pris, pour raconter des faits et des expériences similaires ?

22, 6. Comme s'il voulait détendre le ton après une scène dense et trop soignée, Sulpice a introduit, entre l'entretien théologique de Martin avec Satan et l'histoire du faux mystique Anatole, une longue transition diffuse. Il y traite son œuvre comme une véritable conversation à bâtons rompus, et feint de n'y rattacher l'histoire du faux mystique que par une digression dont il a la coquetterie de s'excuser. Cette minauderie d'auteur n'est même pas cohérente ; elle sert de prétexte à une protestation d'authenticité, marquée par une reprise de vocabulaire cliché¹. Et surtout, elle introduit une triple justification du récit qui va suivre. Elle met en valeur à nouveau la complexité des intentions littéraires du biographe, et la constance avec laquelle son récit poursuit la réalisation de ces divers desseins. Au premier rang, l'intention apologétique. Elle est présentée d'une manière qui rappelle la place de ces épisodes dans la partie centrale de la biographie : les actes qui mettent en lumière les charismes de Martin, ses pouvoirs spirituels. C'est bien d'eux qu'il

1. Cp. ici : « quia de diabolo... sermo exortus est », avec Marc Aurèle à Fronton, *epist.* 2, 2, 2 Van den Hout : « ex ea re longus sermo nobis super te exortus est... » Mais on retrouve le souci du témoignage historique dans « referre quod gestum est », cp. 15, 1 : « Quid... gestum sit referam », ou 24, 8 : « Hoc itaque gestum ut supra rettuli ».

va témoigner en démasquant le faux mystique ; comme le plus souvent dans la *Vita*, il ne s'agit ici nullement de « vertus » morales. En second lieu, le plaisir, si cher à l'homme de l'Antiquité tardive, de raconter une histoire qui provoque l'émerveillement. Celle du moine Anatole a le mérite d'être aussi étrange, en son genre, que le « défi du pin ». Il est significatif qu'aux yeux de Sulpice, toutes deux suscitent la même émotion de *miraculum*¹. Mais Sulpice écrit aussi pour faire de son œuvre un instrument d'action moralisante : ici, c'est son caractère de mise en garde qui sera exemplaire. Les préoccupations du millénariste, obsédé par l'idée des faux prophètes qui vont se multiplier et séduire les âmes, se mêlent ici à un réflexe romain d'utilitarisme littéraire. Mais la hiérarchie de valeurs ainsi esquissée n'est pas sans intérêt. L'« *honestum* » passe avant l'« *utile* », selon une hiérarchie elle aussi bien classique. L'« *honestum* » entendu en ses deux sens, moral et esthétique. Car si l'exaltation de l'homme de Dieu, modèle de toute conduite chrétienne, reste au premier rang, le second motif affirme en bonne place les droits du romanesque, et le plaisir de conter et de lire des récits vraiment « merveilleux ».

4. Faux mystique et faux prophètes

23. Après la composition sinueuse des chapitres précédents, c'est ici le seul épisode de cette partie où les éléments

1. Cp. « *res digna miraculo* » avec *Vita* 13, 9 : « *gentiles stupere miraculo* » (cf. comm. *ad loc.*). Le mot a très anciennement traduit le mot néo-testamentaire *θαῦμα*, cf. *VL, apoc.* 17, 6, : « *miratus sum... miraculo magno* ». Cet emploi de « *miraculum* » au sens de « *miratio* » doit être issu de tours du genre de *LIV.* 25, 8, 7 : « *minusque... miraculo fuit* », par analogie avec le tour courant « *admiracioni esse* ».

narratifs l'emportent de manière décisive sur les « dialogues avec Satan ». Ce n'est pas une digression, étant donné que l'anecdote fournit une nouvelle preuve de la clairvoyance de Martin. Mais la longue introduction, remplie de justifications, dont Sulpice a éprouvé le besoin de la faire précéder, montre qu'il avait conscience de se préparer à donner un exemple de son talent, en laissant un peu la démonologie en veilleuse. La signification spirituelle de l'épisode est liée à celle qu'il convient de donner à un thème singulier et légendaire, déjà connu de l'Antiquité : celui de l'objet envoyé du ciel. L'accueil que la fabulation du faux mystique trouve parmi les frères de Marmoutier ouvre de curieuses perspectives sur le rôle de l'imaginaire et de l'imagination dans la dévotion du monachisme primitif en Gaule. Et cet intérêt n'est pas moindre si l'on conteste de quelque manière l'authenticité de faits rapportés si minutieusement par Sulpice.

23, 1. Le meilleur garant de cette histoire est à ses yeux le prêtre Clair. Il apparaît ici à chacune des quatre étapes du récit : il est quasi certain qu'il l'a personnellement raconté à Sulpice. Ce dernier a pour ce « saint prêtre, disciple de Martin » une admiration presque égale à celle qu'il éprouve pour leur maître commun. Après la mort de l'évêque de Tours, il le verra, en rêve, monter au ciel sur ses traces. Enfin, l'une des deux basiliques qu'il avait construites sur son domaine de Primuliacum abritait le tombeau de Clair. Pour le décorer, Paulin avait composé trois poèmes que nous a conservés sa lettre 32 adressée à Sulpice¹. Clair a donc été pour Sulpice un peu ce que

1. Clair montant au ciel : *epist.* 2, 5. Sur son tombeau à Primuliacum, cf. *PAVL. NOL. epist.* 32, 6 s. Deux poèmes sont des inscriptions funéraires en hexamètres ; le début de la seconde confirme le raccourci biographique de notre texte :

« *Presbyter hic situs est meritis et nomine Clarus
Martino studiis comes, et meriti modo consors.* »

Félix de Nole a été pour son ami Paulin. On comprend qu'une confiance de ce saint moine ait été considérée par lui non seulement comme un témoignage indiscutable, mais presque comme une sorte de révélation privée. Cette confiance aveugle était à ses yeux d'autant moins révocable en doute qu'en l'occurrence, Clair se défie, d'un bout à l'autre du récit, des prétentions du faux mystique, et qu'il finit par le faire démasquer par Martin.

C'est une oraison funèbre en miniature qu'il commence par lui consacrer : sa vie, ses vertus, le rayonnement de sa sainteté. Développement hors d'œuvre? Non point : le témoin est accrédité avant d'être entendu. Une suite d'appositions résume sa carrière. En tête, le *quidam* d'emphase, et l'origine sociale, qui est déjà, aux yeux de cet autre aristocrate qu'est Sulpice, comme la promesse et le signe de sa « noblesse » d'âme¹. Ce fils de très grande famille est l'un de ces jeunes nobles attirés par la vie parfaite qui peuplèrent rapidement Marmoutier. Devenu prêtre, il fit probablement partie du « presbytérium » de l'évêque de Tours et devint ainsi l'un de ses plus proches disciples. L'indication de son décès n'est pas seulement une variation sur de la phraséologie funéraire. Dans un tel contexte, et à la date où écrit Sulpice, la qualité de

Le troisième poème est une prière de Paulin, en distiques élégiaques, pour lui même et sa femme Therasia, afin que Clair les sauve avec Sévère par sa toute-puissante intercession. L'ensemble constitue l'un des plus intéressants témoignages sur le développement de la dévotion aux saints dans la Gaule de la fin du IV^e s. La lettre 32 de Paulin est datée de 399 : cf. P. FABRE, *Essai sur la chronologie...*, p. 27 et 38. Paulin admirait Clair à l'égal de Martin : cf. ses *epist.* 23, 3 et 27, 3. Groupement commode de tous les textes sur Clair dans DE PRATO, *Observationes*, p. 346 s.

1. « Nobilis » a chez Sulpice deux fois un sens esthétique (pour qualifier les pyramides, *chron.* 2, 25, 2, et des pierres précieuses, *dial.* 3, 10, 6) ; trois fois un sens moral (*chron.* 1, 23, 7 ; *epist.* 3, 14 ; *dial.* 3, 1, 8) ; mais cinq fois un sens social (*chron.* 2, 9, 6 ; 46, 3 et 5 ; *Vita* 10, 8, et ici).

beatus n'est en effet pas encore totalement dévalorisée. Pour longtemps encore, elle sera surtout réservée aux apôtres et aux martyrs, mais aussi à tous ceux que la dévotion populaire leur assimile dans une même vénération : confesseurs, ascètes, pasteurs. Il y a donc ici plus que l'affirmation du salut de Clair et de sa béatitude devant Dieu. De la part d'un homme qui considère son tombeau comme le plus précieux joyau de Primuliacum, avec les reliques de la Sainte Croix et de divers martyrs qu'il devait y déposer dans une seconde basilique, il y a dans ce titre de *beatus* l'expression d'une vénération comparable à celle qui est maintenant sanctionnée par la cérémonie officielle de « béatification ».

Cette vénération est aussitôt justifiée par la vie exemplaire de ce jeune homme riche : son histoire est celle d'un autre Paulin de Nole. Lui aussi est de ceux que Sulpice appelle les « euangelii non surdi auditores ». Prenant à la lettre, comme jadis Antoine, l'appel évangélique lancé par le Christ au jeune homme riche, Clair a répondu avec moins de réserves que Sulpice à l'appel de la vie ascétique. Il est possible que tous ces biens laissés par Clair aient été précisément de ceux dont les revenus permettaient l'entretien des moines de Marmoutier. La seconde phase, elle aussi classique, de cette conversion, consiste à aller apprendre la vie ascétique, comme en Égypte, auprès d'un maître. Le verbe employé par Sulpice caractérise d'ailleurs, à en juger par les autres emplois de ce pronominal dans son œuvre, tout à la fois un mouvement de conversion — comme déjà dans la philosophie romaine — et une anachorèse¹. Clair devint rapidement le plus

1. Cp. « relictis omnibus » ; pour l'ex. capital de la vocation d'Antoine, cf. *Vita Antonii* 2 : « recordabatur quomodo et apostoli, omnibus spretis, secuti fuissent Salvatorem », et le « jeune homme riche » dans *AvG. conf.* 8, 6, 15 (vocation monastique des deux « chargés de mission » de Trèves) : « et ambo iam tui aedificabant turrem sumptu

distingué des disciples de Martin, par ses vertus théologiques (ici représentées par la foi) et morales (le déterminatif de *uirtutum* interdit de donner ici à ce mot le sens thaumaturgique qu'il a communément lorsqu'il s'agit de Martin). Sulpice utiliserait-il un cliché épigraphique en évoquant la « cime des vertus » ? On retrouve en effet la même métaphore dans l'éloge d'un défunt, sur une inscription de l'an 367¹. C'est en tout cas une vieille image romaine qui s'exprime dans l'application du verbe *enilesco* à la distinction personnelle qui fait briller un individu parmi ses égaux². Il y a dans cet éloge de la perfection atteinte par Clair une sorte de couleur héroïque où se composent les images d'éclat et d'ascension. Tant l'effort et le progrès dans la vie ascétique s'expriment aisément dans le vocabulaire d'une terminologie morale plus ou moins directement liée au stoïcisme. L'ascétisme est aussi, en ce sens, un nouveau visage de l'héroïsme antique.

idoneo relinquendi omnia sua et sequendi te ». De même, Postumianus part en Orient, *dial.* 1, 1, 1 : « patriam relinquens ». « Se confère » a déjà valeur de conversion philosophique chez Cic. *epist.* 7, 30, 2 : « se confere in philosophiae portum », ou SEN. *brev.* 15, 2 : « se confere in horum philosophorum clientelam » ; chez Sulpice, il s'emploie pour la conversion des païens (*chron.* 2, 28, 4 : « ad cultum Dei se conferebant ») ou pour l'anachorèse (« se c. ad eremum » : *dial.* 1, 10, 1 ; 1, 16, 1).

1. CARM. *epigr.* 302, 2 (= Le Blant 1, 443, 335 ; inser. chrétienne d'un Jovin à identifier sans doute avec un consul de 367) : « uirtutum culmen prouectus in altum » ; mais cf. aussi Avg. c. *Iul.* 3, 26, 65 : « culmen ascendisse uirtutis » ; RYFIN. *hist. mon.* 1, PL, t. 21, c. 391 A : « deuotas mentes ad uirtutum culmen erigere ».

2. C'est le second et dernier emploi du mot dans l'œuvre de Sulpice, après *Vita* 7, 7 : « beati uiri nomen enituit ». Il est d'ascendance à la fois sallustéenne (*Catil.* 54, 4 : « ubi uirtus enitescere posset ») et tacitéenne (*ann.* 12, 58, 2 : « utque studiis honestis et eloquentiae gloria enitesceret »). Sulpice l'a donc très probablement emprunté à ces deux historiens qui sont pour lui des « maîtres à écrire ».

23, 2. On peut hésiter d'abord sur les conditions d'installation matérielle de Clair auprès de Martin : quel sens donner ici à *monasterium* ? Clair est-il, en conséquence, dans l'enceinte de Marmoutier ou en dehors ? L'imitation des coutumes d'Égypte, telles que nous les décrivent les récits de Postumianus, ne peut laisser de doute. Clair, après sa profession, a été de ceux qui « se sont proposé l'exercice d'une vertu plus haute, en se rendant au désert pour y mener la vie solitaire », tel ce moine d'Égypte « qui venait de se retirer au désert et s'était construit un ermitage à moins de six milles de ce monastère¹ ». Ce *tabernaculum* tire son nom des « tabernacles » juifs qui étaient le souvenir de la vie au désert ; dans les perspectives d'une exégèse chrétienne de l'*Exode*, ils étaient le signe sensible d'une spiritualité de marche vers Dieu à travers le désert, sur cette terre où « nous n'avons pas de demeure permanente ». Les récits de Postumianus montrent que, dès les origines du monachisme occidental, il a servi à désigner la cabane des solitaires. Dans sa visite à un ermite de Cyrénaïque, Postumianus emploie indifféremment « tugurium » et « tabernaculum », et pour montrer que la chapelle qu'il avait construite n'était « guère plus reluisante », il précise qu'elle était bâtie « en clayonnages de simples branchettes² ». C'est sur ce modèle qu'il convient de se

1. *Dial.* 1, 10, 1-2 : « ex his si qui maiorem uirtutem mente conceperint, ut acturi solitariam uitam se ad eremum conferant... » Ainsi celui « qui nuper ad eremum secesserat neque amplius ab hoc monasterio quam sex milibus tabernaculum sibi constituerat ».

2. Le mot « tabernaculum » est déjà dans le texte cité n. préc. avec cette valeur. Cf. *ib.* 1, 4, 1 : « ad tugurium illud... pertendi », puis *ib.* 1, 5, 4 (il s'agit toujours du même ermite) : « erat autem (ecclesia) uilibus texta uirgultis, non multo ambitiosior quam nostri hospitis tabernaculum ». Sur cette valeur technique du mot dans l'architecture monastique primitive, aucun renseignement dans Lorie, Hoppenbrouwers, Blaise DLAC. Sur le symbolisme rétrospectif (de l'exode d'Israël) et eschatologique (du repos éternel) qui est celui des « taber-

représenter l'ermitage de Clair, à quelque distance de Marmoutier, peut-être dans la forêt où l'infortuné charretier du ch. 21 avait été encorné par l'un de ses bœufs.

A peine installé, le nouveau solitaire voit les disciples attirés par son renom venir chercher auprès de lui une initiation de qualité à la vie spirituelle. C'est le processus égyptien, celui-là même qui avait été à l'origine de la communauté de Ligugé. Le verbe *commorari* est d'une propriété remarquable pour désigner le séjour au désert, auprès d'un maître en particulier. Ne traduit-il pas, au participe, la notion même d'« anachorètes » en tête de la lettre 2 de Jérôme? Dans la *Vita*, il est significatif que Sulpice l'ait appliqué au premier séjour de Martin chez Hilaire, considéré ainsi comme le maître spirituel de l'ancien garde impérial¹. Tout se passe d'ailleurs comme si ces premières recrues avaient été confiées à Clair par Martin lui-même, comme les premiers « frères » de Ligugé l'avaient été probablement à Martin par Hilaire. Il est possible que Clair ait été pour Martin une sorte de maître des novices avant la lettre : en effet, la *Règle* bénédictine (ch. 58) place le logement des novices dans une « cella » à part.

Faut-il accorder une certaine importance au nom même de notre faux mystique? Anatolios doit avoir été le nom de bien des esclaves asiates. Les personnages qui nous sont connus sous ce nom sont en majorité des Orientaux,

nacula » liés à la fête juive de ce nom, cf. J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 16 s. C'est évidemment ce double symbolisme qu'à travers les emplois du mot dans l'Écriture, mais aussi la « spiritualité du désert », les anachorètes donnent en Orient à leurs *oxynal*, en Occident à leurs « tabernacula ». Matériellement, Martin a été le premier à « planter sa tente » dans la solitude de Marmoutier, sous la forme d'une « ex lignis contextam cellulam » (*Vita* 10, 4).

1. HIER. *epist.* 2, 1 : « Ad Theodosium et ceteros anachoretas intrinsecus commorantes ». La conjecture de J. Labourt, dans son éd. des lettres, t. 1, p. 9, n. 1, voyant dans les deux derniers mots une

en particulier originaires de Beyrouth¹. Ce pseudo-prophète serait-il un Asiate, compatriote de Montan, ou un Levantin comme ces gnostiques marcosiens que la Gaule avait connus au temps d'Irénée? En tout cas, ce visionnaire à l'imagination fertile, ce faux prophète aux supercheries dignes d'un Alexandre d'Abonotique raillé par Lucien, porte un nom trop suggestif pour que nous ne regrettions pas de n'en point savoir davantage sur les origines de celui qui le portait. En 394, le Concile de Nîmes met en garde contre les Priscillianistes qui « viennent des contrées les plus éloignées de l'Orient » et séduisent les ignorants ; il dénonce aussi ceux qui « sous des apparences de pèlerins » vivent aux crochets des églises². Si notre Anatole n'a été un escroc à ranger dans la seconde catégorie, il pourrait avoir été un de ces Orientaux illuminés, venus une fois de plus en Occident pour y prêcher en leur personne l'avènement du règne

glose du précédent (« anachoretas ») est séduisante. Pour la valeur « anachorétique » du verbe, cf. aussi *ib.* 3, 4, 4 (« in insula ») ou 5, 1 (« in parte heremi ») ; 78, mans. 3 (« in extrema solitudine »). Au près d'un maître, cf. PALLAD. *hist. laus.* (trad. lat. ancienne), 9, *PL*, t. 74, c. 354 B : « huic commorabantur duo discipuli », et SVLP. *Sev. Vita* 5, 1 : « aliquandiu apud eum (= Hilarium) commoratus est ».

1. Des 16 personnages de ce nom relevés par PW, la majorité sont ceux d'Orientaux, surtout de Beyrouth. Nom d'esclave : l'« Anatolien » fait penser au fameux sobriquet du « Paphlagonien » d'Aristophane. Aucun Anatolios dans l'index du *CIL*, t. 13 ; au t. 12, 3832, deux esclaves Syntyché et Anatole sur une inscr. de Nîmes.

2. CONC. *Nemausense* (a. 394 vel 396 : cf. CC, t. 148, 1963, p. 49), c. 1 : « de ultimis Orientis partibus uenientes », les Priscillianistes viennent séduire les ignorants ; c. 5 : « Additum etiam est ut quia multi, sub specie peregrinationis, de ecclesiarum collatione luxuriant, uictura non omnibus detur... », cf. HEFELE LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. 2, 1, 1908, p. 91-97. Témoignage de PAVL. *NOL. carm.* 24, 329 s. : « uagari per mare et terras solent / ... qui deierando monachos se... / ... uenditant », et portrait satirique de ces moines vagants et imposteurs dans *AVG. op. mon.* 28, 36 s.

de l'Esprit. Le fait que Sulpice mette son histoire en rapport avec l'apparition de faux prophètes en Espagne et en Orient justifie, sans permettre pour autant de la préciser, la direction de ces conjectures. En tout cas, il le donne explicitement ici pour un faussaire et un pseudo-moine, qui s'est présenté à Marmoutier en se donnant pour ce qu'il n'était pas. Il ne s'agit même pas de gyrovagie avant la lettre, mais plus exactement d'une contrefaçon de cet idéal de vie ascétique errante dont l'Espagnol Bachiarius constitue pour nous, au début du v^e siècle, l'exemple le plus précisément connu en ce temps. Il est notable que celui-ci a dû se défendre contre une accusation de priscillianisme. En rapprochant son cas de celui d'Anatole, et des canons de Nîmes, on peut supposer la Gaule de la fin du iv^e siècle parcourue par des missionnaires illuministes et gyrovagues, souvent plus ou moins directement liés aux résurgences de la gnose ou au priscillianisme. L'Anatole de notre texte en offrirait-il un spécimen? La reprise par Anatole d'une expression appliquée par les Samaritains à Simon le mage (« il est une puissance de Dieu ») dans les *Actes* n'est point défavorable à une telle hypothèse. De même, tandis que Priscillien séduisait « par les apparences de l'humilité dans son air et sa tenue », Anatole s'est fait d'abord admettre à Marmoutier en se donnant pour moine et en contrefaisant l'humilité¹.

1. Cp. ici : « omnem humilitatem atque innocentiam mentitus », avec la tactique de Priscillien, *chron.* 2, 46, 6 : « humilitatis speciem ore et habitu praetendens ». L'« innocentia » implique sous la plume de Sulpice l'orthodoxie, comme le suggère le seul autre emploi du mot dans son œuvre : *chron.* 2, 36, 3, l'applique à Marcel condamné par des juges ariens ; dans le même sens, cf. « innocens » appliqué au même personnage en 2, 37, 2. « Professio » a toujours dans Sulpice la valeur forte de nom d'action de « profiteri », cf. les autres emplois dans *chron.* 2, 2, 2 : « diuinandi professione » ; *Vita* 24, 6 : « iterare... professionis audaciam » ; ou *dial.* 1, 18, 3 : « illius professionem ubi magister accepit ».

23, 3. Anatole procède alors à une révélation progressive de sa mission, en l'accompagnant de signes qui en attestent l'authenticité, dans une sorte de parodie de la vie publique du Christ. Étant donné l'ampleur des croyances angélogiques dans la mentalité religieuse contemporaine, il pense parvenir sans peine à faire croire qu'il est favorisé d'entretiens célestes, surtout auprès de moines nourris des traditions égyptiennes. Le processus est typique de l'illuminisme : c'est encore de la révélation d'un ange que se prévalent aujourd'hui les Mormons. Il est curieux qu'au sein même de ce milieu ascétique, il se heurte au scepticisme de ses « frères ». Mais il est vrai que ceux-ci suivent sur ce point l'attitude réservée de Martin lui-même devant le faux martyr du chapitre II, « non temere adhibens incertis fidem ». Anatole arrache alors leur assentiment par la coercition. Le juriste se retrouve ici dans l'emploi que fait Sulpice du verbe *coartare*¹. Mais qu'est-ce qu'une coercition qui s'exerce par des « signes » ? Sans doute un envoûtement d'ordre magique, opéré par une thaumaturgie spectaculaire, comparables aux effets sonores et lumineux obtenus par la théurgie néo-platonicienne. Les scènes nocturnes que Sulpice décrira de manière pittoresque au centre du chapitre donnent une idée assez précise de ce qu'il ne laisse entendre ici qu'allusivement.

Anatole commence alors à confier qu'il est en communication constante avec la divinité. Cette idée d'une « inspiration » prophétique incessante s'exprime à travers une image directement issue du fameux songe de Jacob, où les anges montent et descendent entre la terre et le

1. Cp. « fidem adhiberet » avec la même expression dans les ch. 1, 9 et 11, 2. Valeur judiciaire de « coartare », *Cod. Theod.* 11, 7, 5 (a. 345) : « ad uniuersi debiti solutionem... coartetur ». Mais le mot fait aussi partie de la langue polémique théologique, cf. *HIL. Trin.* 8, 27 : « te, haeretice, furentem... tenet et coarctat apostolus », et encore *FAVSTIN. Trin.* 1, 14 : « constrictus et coarctatus testimonio ».

ciel. La chose est d'autant moins douteuse que *nuntius* est ancien pour désigner les anges dans le vocabulaire latin chrétien¹. Que l'image ait été suggérée à Anatole par le texte sacré ou par une représentation figurée de cette scène, son origine biblique est claire. C'est aux prophètes visionnaires des apocalypses de la fin du judaïsme que songe ici Anatole en prétendant se faire reconnaître pour un prophète. Sans doute songe-t-il aussi aux grands thaumaturges qui fascinent Sulpice lui-même, et sont particulièrement honorés et imités par les moines : Élie et Élisée.

23, 4. Mais le « charme » du pseudo-prophète n'opère pas sur Clair, qui persiste dans son scepticisme, comme si sa sainteté l'immunisait contre les procédés de coercition : *cogi* reprend ici clairement *coartabat* de l'avant-dernière phrase. Les menaces proférées contre Clair sont bien celles d'un prophète d'Ancien Testament contre ceux qui refusent de recevoir son message : annonce de la colère de Dieu, qui prend ici, en antithèse aux maux présents, la valeur d'une malédiction pour le « jour de colère », celui du Jugement. En l'attendant, ce nouveau Moïse prophétise la manifestation de la justice immanente de Dieu, sous forme de « plaies » qui frapperont cet incrédule, aussi réfractaire que Pharaon aux messages du Ciel. Mais le thème des « plaies » envoyées par Dieu à l'humanité coupable ne reste pas moins vivant dans le genre apocalyptique. Ces menaces s'expriment par le verbe *comminari*, dont la *Vulgate* use à plusieurs reprises pour rap-

1. « Nuntios », cf. MIN. FEL. 26, 11 : « angelos, id est ministros et nuntios » ; mais aussi LACT. *inst.* 1, 7, 4, ou PRVD. *cath.* 4, 55. « Currere », ancien en latin pour les déplacements des êtres célestes cf. SEN. *ad Marciam de consolatione*, 25, 1 : « ad excelsa sublatus (filius) inter felices currit animas » ; cf. aussi CARM. *epigr.* 1448, 12 : « alti troni mater currens ab arce poli ». Échelle de Jacob : *gen.* 28, 12-13.

porter les menaces du Christ aux démons qu'il expulse, dans l'Évangile de Marc¹. Déjà paraît l'orgueil de l'illuminé : alors que le prophète ne se fait que le porte-parole de Yahvé, le faux prophète s'impose et s'interpose entre Dieu et ceux qui lui résistent, parce qu'ils n'ont pas cru, non pas à Dieu, mais « au saint ».

23, 5. Alors, Anatole promet de donner la preuve tangible de son élection : le vêtement céleste. Il y a là un archétype de l'imagination religieuse universelle : l'objet sacré — plus particulièrement le livre ou la lettre contenant une révélation — est souvent considéré comme « tombé du ciel », où est localisée la divinité. La transcendance du sacré s'exprime ainsi en catégories mythiques de verticalité, et par la remise au voyant d'un objet céleste. On notera en particulier des faits analogues à l'affirmation d'Anatole dans les légendes, bien ultérieures, liées à la dévotion mariale : la remise par la Vierge d'une chasuble à saint Ildefonse de Tolède (VII^e s.), ou du scapulaire au Bx Réginald (XIII^e s.)². Ici, les sources de l'imagination d'Anatole sont claires : le « vêtement blanc » est l'accessoire

1. Thème prophétique du « jour de la colère » ou « jour du Jugement », dont le prophète menace le pécheur ; cf. p. ex. *Is.* 13, 9 ou *eccli.* 18, 24. Texte classique des « plaies d'Égypte » dans *exod.* 9 s. ; mais cf. aussi *apoc.*, *passim*, et p. ex. ch. 9 ; 13 ; 15. « Comminor » est propre à la menace prophétique (encore chez le Christ : p. ex. *VVLG. Marc.* 1, 25 et 1, 43) ; et encore dans la tradition chrétienne : *Pass. Perp.* 17, 1 et 18, 8 (les martyrs menacent leurs bourreaux du « iudicium Dei ») ; et ARNOB. *in psalm.* 1 : « quod... sermo propheticus comminatur ».

2. Cf. aussi le matériel réuni, dans l'hagiographie chrétienne occidentale et orientale, par H. GÜNTER, *Psychologie de la légende*, Paris, 1954, p. 102 s. Sur les lettres « tombées du ciel » dans l'Antiquité : cf. *RAC*, art. *Brief*, 5, *Himmelsbriefe*, t. 2, 1954, c. 572. Au VI^e siècle l'évêque Licinianus de Carthagène écrit une lettre sévère à son confrère Vincent d'Ibiza, pour avoir lu en chaire une prétendue lettre du Christ qui serait tombée du ciel sur l'autel de Saint-Pierre de Rome !

par excellence du vestiaire apocalyptique, de Daniel à Jean. Il est en particulier, dans l'*Apocalypse*, le vêtement des anges, et celui que doit revêtir l'épouse de l'Agneau¹. Ces textes, interprétés en un sens littéral, ont pu obséder Anatole d'autant plus facilement que les rites du baptême comportent la remise d'une « uestis candida » : celle qui permettait à Sulpice son équivoque sur la qualité de « candidatus » de Martin². La promesse de demeurer au milieu des frères dans ce vêtement de gloire rappelle à la fois certaines affirmations ou promesses des prophètes de l'Ancien Testament, et la présence du Christ ressuscité au milieu de ses apôtres. L'annonce d'un signe, l'habitation de la puissance de Dieu dans un homme, le don de la robe nuptiale : autant de thèmes susceptibles d'évoquer bien des versets des deux Testaments. Mais il faut surtout insister sur l'identité de la prétention d'Anatole à être une « puissance de Dieu » avec le verset des *Actes* où les Samaritains expriment par la même formule leur admiration pour le mage Simon³. La remise du vêtement blanc aura

1. L'« Ancien » de la vision de VVLG. *Dan.* 7, 9, porte un « uestimentum... candidum quasi nix » ; en 2 *Macc.* 11, 8, apparaît un cavalier céleste « in ueste candida » ; un ange apparaît à Corneille, dans *act.* 10, 30, « in ueste candida » ; de même, l'ange de la Résurrection, en *Marc.* 16, 5, porte une « stola candida ». L'adjectif qualifie différents objets dans l'*Apocalypse* ; mais on notera surtout 15, 6 : « septem angeli uestiti lino candido » ; et 19, 8, l'épouse de l'Agneau : « ut cooperiat se byssino splendenti et candido ».

2. Cf. *Vita* 2, 8 et comm. *ad loc.* Les nouveaux baptisés gardaient cette tunique blanche toute la semaine qui suivait leur baptême dans la nuit pascale : semaine que la liturgie catholique appelle encore « in albis » — la « semaine des vêtements blancs » —.

3. L'insérende « ecce » correspond à l'« ἰδοὺ » cliché de tant de versets évangéliques. « De caelo dabit » évoque le don de la manne, cp. VVLG. *exod.* 16, 4 : « pluam uobis panes de caelo » (rappelé en 2 *Esd.* 9, 15 et *sap.* 16, 20). L'image d'« induere » est fréquente chez Paul, après les prophètes. « In medio uestrum » est défini comme la situation du prophète par *Ier.* 29, 8 : « prophetae uestri qui sunt in medio uestrum » (cf. aussi *Ezech.* 47, 22 ; *Agg.* 2, 6 ; de même le Christ dans

lieu au cours de la nuit, comme elle l'était effectivement aux catéchumènes au cours de la nuit pascale. Tout se passe comme s'il trainait dans la mémoire de ce faux prophète des bribes d'homélies pascales aux catéchumènes mêlées à des souvenirs de versets scripturaires plus ou moins bien assimilés. Mais on pourrait supposer aussi qu'Anatole était alors « candidat » au baptême et qu'en exhibant ce vêtement d'une blancheur éclatante, il avait, en fait, tenté de forcer la main à ses supérieurs.

23, 6. Un retour à la langue parlée marque la reprise du récit, et contraste avec la recherche des biblismes dans les paroles du faux prophète. Les phénomènes auditifs et visuels qui se produisent alors ne sauraient être que superficiellement rapprochés des fantasmagories égyptiennes. Car ils sont moins démesurés, plus impersonnels, plus romains aussi par leur nature et leur expression. Bref, il s'agit de phénomènes hallucinatoires qui n'ont pas reçu d'élaboration folklorique. Ils sont livrés par l'art de Sulpice avec beaucoup plus d'authenticité, — même s'il ne s'interdit pas de faire appel pour cela à sa culture littéraire —. Car ils gardent le caractère inquiétant et collectif de certains phénomènes nocturnes rapportés par les biographes les plus exigeants du curé d'Ars. Ce piétinement sourd de légions sataniques qui ébranle

Luc. 22, 27 ; le Ressuscité au milieu des siens dans *Luc.* 24, 36 : « stetit Iesus in medio eorum ». « Idque uobis signum erit » est très proche des paroles des anges de la Nativité aux bergers : « Et hoc uobis signum inuentis... » ; au contraire, en dehors du « signe de Jonas », et de l'annonce du « signe du Fils de l'homme » à la fin des temps, on sait que le Christ s'est refusé systématiquement à annoncer, ou à donner sur demande expresse, des « signes » de sa mission. — En faveur de la leçon « in me Dei esse uirtutem », cp. *Luc.* 5, 17 : « et uirtus Domini erat ad sanandum eos », ou 2 *Cor.* 12, 9 : « gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me uirtus Christi » ; mais il faut sans doute lire « me Dei esse uirtutem », à cp. à *act.* 8, 10 sur Simon le mage : « hic est uirtus Dei quae dicitur magna » ; cf. note critique, t. 1, p. 232.

le monastère n'est pas sans rappeler aussi les bruits d'armes prodigieux « entendus du fond des enfers » par les anciens Romains et considérés par eux comme un signe de guerre à venir¹. En pays celtique, on songera aussi à la croyance à la chasse infernale, celle qui apparaît dans notre littérature médiévale sous la forme de la « mesnie Hellequin » et se conserve en Galice sous les espèces christianisées de la « sainte compagnie ». Mais le sens concret d'*insultare* paraît un souvenir de descriptions virgiliennes : galops des chevaux ou piétinement de bacchanale². C'est encore à des soldats que s'applique usuellement le verbe *discurro* : il semble que Sulpice veuille ainsi suggérer, sous les phénomènes auditifs, l'impression que donnerait le défilé de troupes nombreuses et bruyantes. En revanche, c'est à des phénomènes naturels que sont partiellement comparés les lueurs. Car si l'alliance *luminibus crebris* peut être à la rigueur une réminiscence de Tite-Live ou de Tacite, c'est aux feux d'un volcan ou, plus probablement, à ceux de la foudre dans la tempête du début de l'*Énéide* que renvoie l'ensemble de l'expression³.

1. Cf. OBSEQ. 45 : « fremitus armorum ex inferno auditus » ; le mot de « fremitus » s'applique à la rumeur d'un combat, VVLG. *Ier.* 49, 2, et *HER. in Ier.* 1, 4, 16, mais aussi au fracas des chars, HEGES. 5, 16, 1 (p. 327, 11).

2. VERG. *Aen.* 11, 599 s. : « Fremit aequore toto / insultans sonipes », le plus près sans doute de notre « fremitu terram insultantium », souvenir ou réminiscence probable. Mais cf. aussi VERG. *georg.* 3, 116 s. : « equitem docuere sub armis / insultare solo » ; et la bacchanale d'*Aen.* 7, 580 s. : « attonitae Baccho nemora auia matres / insultant thiasis ». Pour les faits, cp. *Vita Antonii* 39 : « Commouerunt aliquando monasterium meum » ; ou L. TH. LEFORT, *Vies coptes de saint Pachôme...*, p. 95, 14 : « les démons secouaient sa maison pour lui faire craindre qu'elle ne tombât sur lui... » Pour le thème épique de la terre qui tremble sous le pas des troupes en marche, cf. VERG. *Aen.* 12, 445 et 713.

3. Cp. : « crebris micare luminibus », avec VERG. *Aen.* 1, 90 : « crebris micat ignibus aether », et PLIN. *nat.* 5, 7 : « (montem) micare crebris

23, 7. L'ostension de la tunique tombée du ciel s'opère dans une mise en scène mystérieque plutôt que liturgique. Elle contraste avec l'irruption et la joie bruyante des assistants lors des plus grands miracles de Martin : les résurrections, où Martin commençait par s'enfermer, seul aussi, dans une « cellula ». Le silence, après le tapage surnaturel, prend une valeur quasi sacrée, celle du « fauete linguis » des cérémonies antiques. La sortie de l'élu, après une entrevue secrète dans un lieu inaccessible ; l'appel d'un témoin privilégié, comme d'un disciple élu, à qui serait réservé le privilège d'être initié le premier : tous ces traits révèlent de la part du faux prophète un art de la mise en scène comparable à celui que Lucien s'était amusé à décrire minutieusement chez « l'imposteur d'Abonotique », mais évoquent aussi des souvenirs évangéliques transposés¹. Le vêtement s'est précisé entre la promesse et l'accomplissement. Il est devenu une tunique, c'est-à-dire le vêtement de dessous du monde antique : celui que portait Martin lui-même et dont il se dépouilla un jour pour le donner à un pauvre².

ignibus ». La iunctura « crebris luminibus » est aussi dans *Liv.* 31, 24, 7 et *Tac. hist.* 3, 38, 1. Le thème des lueurs comme signe d'une visitation surnaturelle d'un personnage privilégié, enfermé dans une pièce close, se retrouve dans l'hymne de Prudence sur le martyr Vincent, *perist.* 5, 349 s. : « Hic obseratis uectibus / densae specum caliginis / splendore lucis aduenae / micuisse clausum uiderat. »

1. Le silence sacré : cf. G. MENSCHING, *Das heilige Schweigen*, Giessen, 1925. Appel d'un « élu » : parodie de l'appel de Pierre par Jésus (cf. p. ex. *Marc.* 3, 13 : « uocauit ad se quos uoluit ipse, et uenerunt ad eum »). La tunique montrée au disciple : cp. Jésus ressuscité, dans *Ioh.* 20, 20 (« ostendit eis manus et latus »).

2. Sur la « tunica » dans l'habit monastique, cf. P. PH. OPPENHEIM, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg, 1931, index, p. 263, s. u. Chez Sulpice, outre le rappel du verset évangélique (*Matth.* 10, 10 ; *Luc.* 3, 11) sur les deux tuniques, en *dial.* 2, 10, 2, cf. surtout l'anecdote *ib.* 2, 1, 5 : « nec mora, sanctus... sibi tunicam latenter eduxit pauperemque contactum discedere iubet ».

23, 8. Le procédé des reprises de vocabulaire, d'un récit à l'autre, est particulièrement net ici. La stupéfaction de Sabatius vaut celle des païens de Levroux devant leurs idoles détruites, son appel aux autres frères rappelle celui de Martin à ses moines lors de la mort du charretier, la hâte de Clair est la même que celle de Martin dans la scène de Ligugé¹. Enfin, même si, dans l'examen attentif de la tunique, Sulpice n'a pas recouru à une réminiscence ou à un souvenir conscient d'un passage de l'*Apologie* d'Apulée sur l'examen des miroirs par Archimède, la rencontre d'Apulée et de Sulpice dans cette alliance de mots demeure révélatrice d'une certaine tendance de sa prose dans les passages les plus soignés².

La description de cet objet suspect manifeste le même raffinement minutieux. A la comparer à la description clichée — également en tricolon — du vêtement d'Apollon par Marsyas dans les *Florides*, on constate une recherche encore plus poussée chez Sulpice : les qualités sont substantivées, la couleur distinguée de l'éclat, les trois membres ordonnés en double chiasme des noms et des adjectifs³. Il pourrait y avoir une nuance péjorative, liée à un jeu sur le sens abstrait du mot, dans l'emploi de *mollities*, qui suggère un confort bien éloigné des rigueurs de l'ascétisme. Le mot ne reparait en effet que dans la première lettre de Sulpice, lorsqu'est relatée la

1. « Obstupefactus » ici, et 14, 7 : « obstupefactos atque perterritos » ; « conuocat ceteros » ici, et 21, 3 : « conuocatis fratribus » ; « Clarus adcurrit », comme 7, 2 : « Martinus... adcurrit ».

2. Cp. ici : « diligenter inspiciunt », avec *APVL. apol.* 16, 6 : « Archimedes... inspexerat speculum saepe ac diligenter ». La rencontre est au moins le signe d'une certaine précision recherchée dans le style descriptif.

3. *APVL. flor.* 3, 11 — description analogue d'un vêtement « divin » — : « quid quod et uestis textu tenuis, tactu mollis, purpura radians ». Faut-il voir une variation avec surenchère de raffinement stylistique dans notre texte : « Erat autem summa mollitie, candore eximio, micanté purpura » ?

répugnance de Martin devant une modeste paillasse qu'il considère comme une couche trop « moelleuse¹ ». La blancheur éclatante est un cliché presque technique. On le trouve à deux reprises, dans les descriptions botaniques de Columelle, sous la même forme qu'ici. C'est le cliché apocalyptique de la « uestis candida ». Dès Tite-Live, la « candeur » est le mot propre pour exprimer l'éclat des tuniques de lin, qui ont toujours eu dans l'Antiquité une signification religieuse². La distinction entre la blancheur et l'éclat a entraîné, étant donné la substantivation des qualités, un sens fort insolite — même à l'intérieur de l'œuvre de Sulpice —, pour le mot *purpura*. Celui-ci désigne en effet couramment la pourpre ; tel est le cas dans l'autre emploi du mot que l'on trouve dans les *Dialogues* : il correspond exactement à la notion de « uestis purpurea » dans la *Chronique*, pour désigner la pourpre royale ou impériale. Telle est toujours la valeur du mot dans le cliché de la « pourpre étincelante », que reprend formellement l'alliance de mots de notre texte³.

1. Cp. : « summa mollitie », avec *epist.* 1, 10 : « Martinus... insuetam mollitiem strati male blandientis horrescit. » Deux des trois emplois de « mollis » chez Sulpice opposent péjorativement les vêtements trop confortables des clercs au rude cilice des moines, cf. *dial.* 1, 21, 4 : « clericus... indumentum molle desiderat », qui explique la remarque de *Vita* 10, 8 (à Marmoutier) : « mollior habitus ibi pro crimine erat ». Cette première qualité de la tunique est donc déjà suspecte.

2. *Liv.* 22, 46, 6 : « linteis praetextis purpura... candore miro fulgentibus ». Cliché du « candor eximius » dans *COLVM.* 2, 9, 16 et 12, 57, 2, mais aussi *PLIN. nat.* 21, 23 etc. Sur le « candor » des vêtements divins : *inf.*, p. 1191, n. 2 ; le mot « eximius » qualifie le lieu où se tenait Dieu (d'après *exod.* 24, 10) dans *chron.* 1, 19, 2 : « mirabilis forma et claritudo eximia » : l'ensemble suggère donc bien ici une allusion à la « kabod Yahvé » ou gloire lumineuse de la présence divine.

3. « Micanté purpura » se retrouve également, pour désigner des vêtements royaux ou impériaux dans *SIL.* 7, 642 et dans *VOPISC. Car.* 20, 5 ; chez Sulpice, emplois analogues de « purpura » dans *dial.* 2, 6, 4 ; de « uestis purpurea » en *chron.* 2, 6, 6 ; 2, 12, 7 ; 2, 24, 2, pour désigner le manteau royal.

Mais tout le contexte nous assure bien qu'il s'agit du « vêtement blanc » apocalyptique, signe distinctif des messagers divins. Il faut donc que *purpura* ait pris ici la valeur purement lumineuse qui pouvait être celle de l'adjectif correspondant. Si l'on excepte en effet l'alliance « uestis purpurea », on constate que Sulpice donne à l'adjectif la valeur d'un qualificatif de lumière : qu'il en fasse l'épithète de « lux », ou celle de « flos » dans un finale d'hommage funèbre à Pomponius manifestement inspiré des vers fameux de Virgile sur le jeune Marcellus¹. C'est ainsi que *purpura* a pris ici la valeur de « qualité de ce qui est *purpureus* », l'adjectif étant entendu au sens poétique et virgilien d'« éclatant ». Un phénomène analogue s'est produit pour le terme de *genus* : l'alternative dans laquelle il est opposé à *uellus*, comme ce que nous appellerions les fibres végétales aux fibres animales, invite à pressentir ici une évolution sémantique préromane, qui devient claire à partir du mot espagnol *género* au sens d'« étoffe ». Les moines s'attendaient évidemment à ce que, comme dans l'*Apocalypse* ou les traditions religieuses antiques, ce vêtement divin fût en toile de lin. Mais son éclat évoque plutôt celui de la laine. D'où leur perplexité. Le zeugma expressif qui associe le regard au toucher (*oculis... adirectata*) attire l'attention sur l'épreuve tactile à laquelle le tissu a été soumis. Elle pose un problème fort difficile. Car s'il est possible de conjecturer des hallucinations collectives d'ordre auditif ou visuel, il est beaucoup moins aisé de le faire pour des sensations d'ordre tactile et musculaire.

1. « Luce purpurea », *Vita* 24, 4 et *dial.* 3, 10, 6 (même valeur dans « crine purpureo », *epist.* 2, 3) ; « flore purpureo » en *dial.* 3, 18, 2 : « licet inani munere solum ipsum flore purpureo et suaue redolentibus sparge graminibus », manifestement imité de *Aen.* 6, 884 s. : « purpureos spargam flores (trad. Bellessort : « des fleurs éblouissantes »)... et fungar inani/munere ».

La « curiosité » qui s'empare des moines devant cet objet mystérieux n'est pas du meilleur aloi. Elle s'apparente à la fois à la « concupiscence des yeux » johannique et à la « sacrilega curiositas » d'Apulée¹. Elle participe, envers la révélation de cet objet satanique, de la « curiositas » (περιέργεια) du jardin d'Éden. C'est bien pourquoi devant cette opération de « distraction » réussie, qui détourne ses novices de leur initiation contemplative aussi sûrement que les cabrioles des diables d'Égypte, Clair recourt aux armes de Martin en présence de tout phénomène présumé satanique — fausse dévotion, possession, résistance païenne — : la prière, déjà conseillée par Antoine à ses moines en cas de tentation présumée diabolique, pour implorer en quelque sorte le don de discernement des esprits².

23, 9. Clair improvise donc une sorte d'office nocturne. Le passage est d'importance, car il est notre seule information sur la liturgie communautaire à Marmoutier. Il ne s'agit ici, sans doute, que d'un office improvisé et mineur, car il ne groupe que Clair et ses novices autour d'un ermitage situé à quelque distance du monastère. Mais il

1. Sur cette valeur de la mauvaise « curiositas », cf. l'article de S. Lancel, cité *sup.*, p. 962, n. 2. Sur la « concupiscence des yeux », 1 *Ioh.* 2, 16. Rapprocher la diatribe d'Aper, *Sulp. Sev. dial.* 3, 1, 6, contre ceux qui « ad audiendum curiositate potius quam religione uenerunt ».

2. « Orationi insistere » est un trait caractéristique de Martin lui-même, cf. *Vita* 26, 2-3. Pour l'influence d'Antoine, cf. *Vita Antonii* 22, rendu ainsi par la traduction ancienne : « Vnde et orationis continuæ opus est... ut qui per spiritum accipiens donum discretionis spirituum scire possit quid agitur circa daemones... » La trad. d'Évagre est beaucoup moins explicite, cf. *inf.*, p. 1170, n. 2 ; cf. aussi *inf.*, p. 1091, n. 1. — L'emploi d'une iunctura analogue en 26, 3 confirme ici la leçon « insistere » des meilleurs mss. Aucun des trois emplois d'« instare » chez Sulpice n'est semblable à celui que suppose le présent texte.

ne saurait faire de doute que Clair applique l'« ordo » liturgique qu'il a appris à l'école de Martin. Le chant des psaumes et des hymnes appartient à la plus ancienne liturgie chrétienne, comme on peut le voir à travers un verset des *Colossiens*, et plusieurs textes de Tertullien¹. C'est donc plutôt l'existence d'un « office nocturne » dans le monachisme gallo-romain primitif qui pose un problème. Dès la fin du iv^e siècle, la vigile pascale est d'usage répandu, comme le montre en particulier la minutieuse description d'Éthérie pour celle de l'Anastasis à Jérusalem. En Occident, l'usage liturgique des vigiles extraordinaires, occupées par la psalmodie et l'hymnodie antiphonaires, serait apparue pour la première fois à Milan à l'occasion de l'orageuse Semaine Sainte de 386. Mais on peut supposer que les moines ont emprunté les premiers cet usage aux communautés orientales, et que l'initiative d'Ambroise a pu consister à appliquer à ses fidèles, dans cette conjoncture, un type de liturgie en usage dans le monastère dont il était le protecteur aux portes de Milan. En ce qui concerne les offices nocturnes dans les monastères, le traité de Cassien *De institutis coenobiorum*, reflétant les traditions des monastères orientaux, fait une allusion précise aux « assemblées vespérales et nocturnes² ». Il est donc vraisemblable que, pour organiser

1. Cf. art. *Office divin* du *DACL*, t. 12, 2, 1936, c. 1462 s. Alliance des deux types de chants dans *VVLG. Col. 3, 16* : « psalmis, hymnis et canticis spiritalibus », et *TERT. orat. 28, 4* : « inter psalmos et hymnos » (même couple et même ordre dans *adu. Marc. 5, 18, 7, et uxor. 2, 8, 8*). Sur le chant des *Psaumes* et des hymnes dans la liturgie occidentale ancienne, d'après Tertullien, cf. Dom E. DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Brussel Amsterdam, 1967, p. 31 s.

2. Allusion à l'office nocturne dans *CASSIAN. inst. 3, 2* : « exceptis uespertinis nocturnisque congregationibus ». Célèbre texte d'*AVG. conf. 9, 7, 15* : « Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium... institutum est ». Le sens du texte est précisé

cet office improvisé, Clair n'a eu qu'à suivre l'ordonnance habituelle des vigiles nocturnes introduites à Marmoutier à l'exemple des moines orientaux. Quelles hymnes y chantait-on? Hilaire est mort trop tôt, quatre ans avant l'élévation de Martin à l'épiscopat, pour que l'on puisse penser que ses *Hymnes* savantes aient été composées à l'intention de la clientèle aristocratique, et donc lettrée, de Marmoutier. Mais Marmoutier n'a fait que suivre Ligugé, et il est vraisemblable que les « adolescentes nobiles », du type de Clair, qui ont peuplé Marmoutier, ont commencé par être envoyés à Ligugé par Hilaire lui-même, nous l'avons vu. Il se pourrait donc que ces hymnes subtiles, écrites en mètres lyriques, bourrées de théologie, aient été la contribution personnelle d'Hilaire à la formation spirituelle des jeunes gens nobles qu'il lui envoyait. En ce cas, il y aurait de fortes chances pour qu'ils aient fait partie du répertoire primitif de l'hymnaire de Marmoutier, en particulier avant l'invention et le succès des hymnes ambrosiennes à partir de 386.

Le jour consomme la confusion du faussaire et de son inspirateur satanique. Le geste de Clair est moins facile à comprendre que son intention : faire interroger par Martin comme un énergame cet inspiré suspect. La poignée de main est un geste de confiance et de paix : la « dextrarum iunctio » figurée sur les tessères d'hospitalité. On doit l'interpréter ici comme un geste solennel de convention et de défi, mais aussi, étant donné la vigueur et le sens technique possible du composé *ad-prehensum*,

par le témoignage de la *Vita Ambrosii*, 13, sur cette même innovation : « Hoc in tempore primum antiphonae, hymni et uigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt » : il s'agit donc du chant antiphonaire lié à la pratique de l'office nocturne, qui apparut comme une double innovation : bibliographie dans l'éd. Pellegrino, 1961, *ad loc.* (p. 69, n. 2.) Sur le « monasterium Mediolanii... sub Ambrosio nutritore », texte d'*AVG. conf. 8, 6, 15*.

comme un geste d'arrestation et de contrainte. A trois lignes d'intervalle, le verbe *trahere* reparait : Anatole est traîné de force devant Martin, comme un possédé devant le tribunal de l'exorciste ou un prévenu devant celui du préteur. L'image est trop familière à la culture juridique de Sulpice pour que l'on doive s'interdire de souligner la nuance judiciaire qu'elle ajoute à ce récit. Sulpice a clairement eu l'intention de présenter cette opération comme une « manus iniectio »¹.

23, 10. La résistance opiniâtre d'Anatole ressemble à l'attitude des énergomènes à l'approche de Martin — possédés de la *Vita* ou énergomènes tourangeaux des *Dialogues* —. Il n'en continue pas moins à jouer son rôle de prophète et à s'exprimer en termes bibliques. C'est le cas de l'hébraïsme traduit par le réfléchi *se ostendere*. Mais en réponse au rite juridique de ses adversaires, il fait état, de manière très romaine, de l'« interdiction » d'une autorité supérieure : est-ce à nouveau une addition du cru de Sulpice au récit de Clair²?

L'évanouissement instantané de l'objet est une véritable

1. Cp. ici : « adprehensum dextera ad Martinum trahere volebat », avec *epist.* 3, 1 : « te... ream ad praetoris tribunal... traheremus », et *dial.* 1, 1, 3 : « mihi in somnis adstare uisus es et iniecta me manu trahere » ; valeur d'arrestation d'« adprehendere » (ancêtre direct de fr. mod. « appréhender » un malfaiteur), cf. AMM. 21, 4, 5 : « Vadomarium fortiter adprehensum... custodiendum commisit » (sens déjà classique, Cic. *Deiot.* 11, 31 : « prendi »). — En tête de cette phrase, il faut lire « cum » seul avec les plus anciens mss, comme déjà Hyllén, *Studien*, p. 104, qui note que la concision de cette leçon n'est pas moins favorable à son authenticité.

2. Le « refus de se présenter » à Martin évoque directement la recommandation de Jésus au lépreux guéri : « uade, ostende te sacerdoti » (*Matth.* 8, 4 ; *Luc.* 5, 14). En revanche, c'est un climat de rite juridique latin qu'évoquent le groupe « reniti ac reclamare » et surtout l'impersonnel « interdictum esse » (cp. l'expression citée par Cic. *Phil.* 6, 4, 10 : « si illi aqua et igni interdictum sit »).

« signature » diabolique. Longtemps réservé à l'effacement d'une apparition divine, le verbe *euanesce* a été le plus fréquemment utilisé dans le latin chrétien pour désigner la disparition du démon sous l'effet d'un exorcisme. C'est uniquement à ce sens que l'affecté Sulpice dans les deux autres emplois qu'il fait de ce mot¹. Ainsi, la tunique aurait disparu par enchantement, comme le poignard du sicaire païen au ch. 15, 3. Mais l'insistance avec laquelle Sulpice souligne par divers procédés la violence faite à Anatole, et sa résistance désespérée, fraie la voie à une autre interprétation des faits. La tunique n'aurait-elle pas été mise en pièces au cours de la rixe ? Une telle exégèse réserverait d'ailleurs, chez les assistants mêmes, la conviction que le satanisme du faux prophète fut ainsi démasqué par la puissance de Martin. Car cette pièce fin d'un vêtement donné pour un cadeau divin ne contribuait guère à accréditer les prétentions de son porteur. Et il restait que le fait s'était produit au cours de la résistance opposée par Anatole au pouvoir spirituel de Martin : cette exégèse ne porte donc nulle atteinte à la « légende » martinienne souscrite à l'image.

23, 11. Dans ces louanges appuyées à la clairvoyance — en l'occurrence bien involontaire — de Martin, on remarque le calque grec par lequel Sulpice résume la scène et l'attribue aux prestiges du diable : *fantasia*. Il ne nous réfère pas seulement à la théorie des métamorphoses sataniques longuement développée par Antoine dans un discours à ses moines. Mais l'ascendance médicale du mot, aussi bien que son unique emploi dans la *Vulgate*, soulignent le

1. Cp. « uestis euauit » ici, avec *Vita* 6, 2 : « inimicus euauit », et 24, 8 : « ille (= diabolus) ut fumus euauit » ; emploi classique dans la tradition latine chrétienne : MIN. FEL. 27, 7 : « uel exsiliunt statim uel euanescent gradatim (daemones adiurati per Deum uerum) » ; de même *Par. Heracl.* 11, PL, t. 74, c. 288 C.

caractère hallucinatoire de telles visions : « fantasmata uisionum ridicula », jettera Brice à Martin, un jour de colère furieuse où il aura littéralement le diable au corps¹. Mais plutôt que de céder à semblable tentation de juger trop vite, il importe de reconstituer la genèse de cette histoire exemplaire, à partir de l'incident qui en a fourni la matière première à Clair, puis à Sulpice. Un Oriental illuminé, « peregrinus » isolé ou missionnaire de quelque secte pneumatique, une sorte de Priscillien moins retors, s'est présenté à Clair en se donnant pour moine. Ce n'était pas le faussaire lucide et odieux, exploitant la crédulité humaine, que Lucien avait impitoyablement dépeint, deux siècles plus tôt, en retraçant la vie du faux prophète d'Abonotique. Mais dans l'exaltation confuse qui, d'un bout à l'autre de cette histoire, caractérise constamment les déclarations et les attitudes de ce prédicant mythomane, les ruses de la volonté de puissance s'associent étrangement à une sorte de foi enthousiaste en son élection et sa mission. Les versets de l'Écriture se mêlent dans sa mémoire à Jes souvenirs du rituel baptismal, dans une obsession mystique à laquelle une lecture littérale et imprudente de l'*Apocalypse* lui a semblé apporter une confirmation décisive. Comme une telle constatation excuse la défiance de tous ceux qui, dans la Gaule de ce temps, ont « la sottise ou l'impiété » de pas admettre encore sans réticence le livre aux sept sceaux dans le canon des Écritures² ! Les regrets que Sulpice exprimait ainsi dans sa *Chronique* aident à comprendre pourquoi, Clair mis à part, ses

1. CAEL. AVR. *acut.* 3, 13, 110 : « Omnis phantasia, cuius diuersitates Latini uisa uocauerunt ut Tullius, siue illa naturalia siue contra naturam fuerint, animi, non corporis, esse noscuntur » ; VVLG. *eccli.* 34, 6 : « cor tuum fantasiam patitur ». Sarcasme de Brice contre les visions de Martin : *dial.* 3, 15, 4.

2. Ce dont Sulpice ne manque pas de leur faire ce grief sanglant, *chron.* 2, 31, 2 : « librum sacrae Apocalypsis, qui quidem a plerisque aut stulte aut impie non recipitur, conscriptum edidit ».

novices accueillent avec tant de curiosité les révélations successives de ce personnage aux allures de messager du ciel. A-t-il usé de la magie — que l'on accusait Priscillien d'avoir pratiquée dans sa jeunesse — pour s'attacher les esprits et les volontés ? Sulpice fait en tout cas allusion à des contraintes, des « signes », des hallucinations collectives, sans qu'il soit possible de discerner clairement la part de la suggestion et celle de la supercherie dans la présentation de la fameuse tunique.

Clair a suivi avec réticence le déroulement de ces manœuvres de séduction. L'enseignement de Martin et la connaissance plus approfondie des traditions monastiques orientales lui ont permis de juger ces faits en les situant avec précision parmi les illusions de l'« ars diaboli ». Car les exemples ne manquaient pas, dans les traditions du désert, de faux mystiques qui se prétendent servis par les anges, ou de cas où le diable se fait ermite pour mieux duper un solitaire. Antoine en avait dûment averti ses disciples, adaptant à son public les avertissements du Christ contre les loups vêtus de peaux d'agneaux : « Il arrive que (les diables), s'étant donné l'aspect de moines, fassent semblant de parler comme des hommes pieux, pour égarer par la ressemblance de leur aspect et ensuite entraîner où ils veulent ceux qu'ils ont trompés¹. » Dans la confusion de cet illuminé, victime de ses propres stratagèmes, et redoutant d'être démasqué par l'abbé de Marmoutier, Clair a trouvé la démonstration concrète de

1. *Vita Antonii* 25, assez bien rendu par la trad. ancienne : « Frequenter autem transfigurabant se in habitum monachorum et quasi religiosi et timorati uidentur loqui, ut habitu simili seducant et de cetero ubi uoluerint trahant seductos a se ipsis. » On a déjà pu remarquer (*sup.*, p. 1007, n. 2) le caractère plus précis de la trad. ancienne, dénotant une plus grande expérience de la vie monastique chez son auteur, peut-être un moine romain. La trad. d'Évagre a abrégé le passage. Cf. aussi ch. 40 : « Ieiunanti etiam mihi uisus est ut monachus. »

ses appréhensions, et de son exégèse personnelle des faits. L'intervention de Sulpice dans ce récit paraît donc essentiellement littéraire, et au sens mineur de l'expression beaucoup plus qu'à celui d'une véritable invention. Il s'est borné à mettre en valeur les intuitions spirituelles de Clair, à encadrer l'ensemble par un double panégyrique de Martin et de son disciple. Mais il s'est efforcé de préserver la matérialité des faits et des phénomènes rapportés, sans être pour autant infidèle à l'orientation du récit de son témoin. Il servait ainsi, d'une manière plus anecdotique et cléricale qui annonce le climat des *Dialogues*, la diffusion de la geste exemplaire de Martin ascète, telle qu'on la conservait pieusement dans le milieu monastique de Marmoutier. Mais l'intérêt avec lequel il s'est, un peu involontairement, attaché à dépeindre le faux mystique, montre qu'il demeurait, jusqu'en de telles anecdotes, l'historien attentif des mouvements de « spirituels » contemporains, celui qui avait transformé la fin de sa *Chronique* en une chronique du priscillianisme. L'intérêt qu'il prend à ces aberrations hétérodoxes ne saurait surprendre. Car ce millénariste éprouve, malgré qu'il en ait, une sympathie secrète pour tous ceux qui se réclament directement ou indirectement de l'*Apocalypse* et tentent d'y déchiffrer « la révélation des mystères secrets¹ ».

24, 1. Si fallacieux que soient ces faux prophètes, ils sont en effet pour Sulpice des signes de la fin prochaine des temps. Aussi l'historien s'efforce-t-il d'élargir l'exégèse encore trop étroitement monastique du prêtre Clair. Il cherche à donner à l'incident de Marmoutier ses vraies dimensions historiques : elles sont à chercher dans les

1. C'est en ces termes respectueux et passionnés qu'il relate la rédaction de ce dernier livre de la Révélation, *chron.* 2, 31, 1 : « in Pathmum insulam... ubi ille arcanis sibi mysteriis reuelatis librum sacrae Apocalypsis... conscriptum edidit ».

perspectives d'un millénarisme que Martin lui-même avait professé, et qui hausse l'évêque de Tours au rang des « vrais prophètes » de ces derniers temps. Le passif impersonnel, qui introduit ces observations sur une offensive d'imposture en cours de développement dans le monde contemporain, nous avertit qu'il ne s'agit probablement pas de spéculations personnelles à Sulpice. Il ne fait que rapporter là une exégèse de faits récents qui a dû naître dans les milieux ascétiques touchés par le millénarisme. Si Anatole s'était adressé à la ferveur espagnole au lieu de se heurter finalement au scepticisme gallo-romain, il eût sans doute fini par devenir le chef d'une secte comme le jeune « illuminé » dont Sulpice conte ici l'histoire. Sa méthode de révélation progressive ressemble curieusement à celle de notre pseudo-moine, ainsi que sa manière de confirmer par des « signes » l'autorité de sa mission. Comme dans le cas de Priscillien, il s'agit donc d'un illuminé qui parvient à conquérir par son ascendant une « autorité » comparable à celle de la hiérarchie, voire à la subjuguier. Car le cas de l'évêque Rufus rappelle singulièrement celui des évêques Salvien et Instance reconnaissant l'autorité prophétique de Priscillien¹.

Mais les prétentions de cet illuminé espagnol sont plus grossières, dans leur outrance, que celles de Priscillien et, a fortiori, d'Anatole. Apparue dans les derniers versets du livre de *Malachie*, qui de Justin à Tertullien et Origène avaient déjà préoccupé les écrivains chrétiens des premiers siècles, la croyance au retour d'Élie était fortement affirmée dans l'apocalyptique juive. Ainsi dans les *Oracles sibyllins*, ou dans ce *Livre d'Hénoch* dont Sulpice semble déjà refléter

1. Cp. ici : « cum sibi... auctoritatem parauisset », avec l'« auctoritas » naturelle (*chron.* 2, 46, 5) et épiscopale (*ib.* 2, 47, 4) de Priscillien. Cp. aussi à l'attitude de Rufus le ralliement à Priscillien des évêques « deprauati » Instantius et Salvianus, enfin d'Hyginus (*ib.* 2, 46, 7 ; 2, 47, 3).

les conceptions, dans ses idées sur les origines des géants, issus de l'union de certains anges avec les filles des hommes¹. Déjà, au début du III^e siècle, l'hérésiarque Noët de Smyrne avait désigné son frère comme la réincarnation d'Élie, se donnant lui-même pour Moïse revenu en ce monde². La croyance au retour d'Élie à la fin des temps, avant la venue du jour du Jugement, demeurait liée à l'exégèse des versets de Malachie. Elle est exposée sans réserves par Jérôme, dans le commentaire sur ce prophète qu'il devait publier près de 10 ans après la mort de Martin, en 406³. Nul doute que cette croyance a retenu particulièrement l'attention des milieux ascétiques, étant donné leur vénération particulière pour ce prophète. Ce dut être le cas de Sulpice, doublement attiré vers ce retour par ses sympathies ascétiques et ses convictions millénaristes. Il est d'autant plus curieux qu'il n'en souffle pas mot dans sa *Chronique*, où il mentionne pourtant (1, 45, 3) le décès d'Élie sous le règne d'Ochozias. Serait-ce qu'en son temps, comme en témoigne le présent texte, cette croyance se

1. Utile groupement des textes sur la croyance au retour d'Élie chez les auteurs chrétiens, latins et grecs, de Justin à Grégoire le Grand, dans K. WESSEL, art. *Elias* du *RAC*, t. 4, 1959, c. 1154 s. Il y a conformité entre la théorie de Sulpice sur les origines des géants, en *chron.* 1, 2, 7, selon laquelle ils seraient issus de l'union illicite entre des anges et des mortelles, et les traditions du judaïsme tardif touchant le passage de *gen.* 6, 1 sur l'union des « fils de Dieu » et des « filles des hommes ». Sur le retour d'Hénoch et d'Élie, cf. W. BOUSSET, *Der Antichrist.*, Göttingen, 1895, ch. XIII, Henoch und Elias. — La leçon « Hispania » est appuyée par les meilleurs témoins, et non isolée (un autre ex. en *chron.* 2, 40, 5), mais les 12 autres ex. du mot sont au pluriel chez Sulpice, tous dans des contextes en rapport avec l'affaire priscillianiste.

2. FILASTR. *haeres.* 53 (25) : « Hic (Noëtus) etiam dicebat se Mosen esse et fratrem suum Heliam prophetam. »

3. HIER. in *Malach.* 4, 5-6 : « Igitur antequam ueniat dies iudicii et percutiat Dominus terram anathemata,... mittet Dominus in Elia... omnem prophetarum chorum » ; et Élie ainsi revenu réconciliera Juifs et chrétiens.

trouvait mêlée à des doctrines illuministes de caractère nettement hétérodoxe? On saisit sur ce point la position nuancée — équivoque aux yeux de certains contemporains — qui dut être celle de Sulpice, et d'abord de Martin, à l'égard des manifestations contemporaines de « pneumatisme » : sympathie pour des familles spirituelles avec lesquelles ils se sentaient souvent en affinités, pour des raisons d'ascétisme ou d'eschatologie ; mais aussi recul et défiance envers ces pseudo-prophètes, dont les prétentions inouïes font néanmoins des messagers involontaires du règne prochain de l'Antéchrist.

24, 2. Il y a une certaine logique de l'aberration dans le fait que celui qui se faisait d'abord passer pour Élie, se soit ensuite donné pour le Fils de l'Homme revenant au dernier jour. De telles divagations dépassent de loin les erreurs de la christologie priscillianiste. Mais l'idée que Priscillien se faisait des libertés de la fonction prophétique pouvait fort bien servir de garantie à semblables excès : « Car, par aucun interdit ni aucune interruption, il (= le Christ) n'a mis un terme à l'inspiration de personne en fixant une fin précise à la prophétie, mais il a accordé à tous ceux qui croiraient en lui de parler de lui librement¹. » Autant nous cernons ainsi le climat de libre inspiration et d'exaltation mystique dans lequel il convient de replacer l'apparition du pseudo-prophète espagnol, autant il paraît difficile d'en tirer argument pour identifier ce Rufus avec l'évêque antipriscillianiste du même nom. A moins de conjecturer qu'il s'agisse d'un « frère ennemi » des priscillianistes, d'autant plus acharné contre eux qu'il partageait certaines de leurs convictions. Mais une conjecture ne peut en appuyer une autre. Il y avait plus d'un Rufus dans l'Espagne de la fin du IV^e siècle : l'épigraphie chrétienne

1. Texte cité *inf.*, p. 1205, n. 1.

hispanique nous a conservé le souvenir de l'un d'eux¹. Le seul argument que l'on puisse faire valoir en faveur de l'identification est en effet négatif ; si nombreux que l'on suppose les évêchés espagnols de ce temps, il est évident que les chances d'une homonymie y sont assez réduites. L'anecdote reste curieuse². Elle ne donne pas une idée plus favorable du niveau de formation théologique de l'épiscopat péninsulaire de cette génération que ne le font les débris des homélies de Potamius de Lisbonne. Par opposition à la qualité littéraire et théologique des œuvres de Pacien de Barcelone, il ne semble pas que pareille aventure ait pu se dérouler ailleurs que dans les régions encore mal christianisées où le priscillianisme devait s'enraciner pour deux siècles : dans cet ouest de la péninsule où le fragment d'homélie de Potamius sur le supplice d'Isaïe montre que l'on lisait avec prédilection les apocryphes judéo-chrétiens dont Priscillien défendait la légitimité.

24, 3. La dernière information de Sulpice lui vient des moines qu'il fréquente. Sans doute ceux de Marmoutier, dont l'anecdote d'Anatole est sûrement issue. Mais il

1. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942, inscr. 254, trouvée à Coscojuela de Fantova, prov. de Huesca, « conventus » de Saragosse. Les trouvailles numismatiques qui ont accompagné la découverte de la mosaïque portant cette inscr. permettent de la dater du dernier quart du IV^e s. : cf. R. del Arco, *Nuevos mosaicos sepulcrales romano-cristianos...*, dans BRAH, t. 80-81, 1922, p. 252.

2. La destitution de Rufus est ici désignée par le terme propre de « deicere » : cf. MAXIMIN. c. Ambr. 125 ; HIL. syn. 37 ; MAR. AVENT. chron. 2, a. 579, 1, p. 239 ; AVELL. p. 16, 15. Sur les dépositions d'évêques et les difficultés qu'elles soulèvent à la fin du IV^e s., cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, p. 365 s. — La construction « deicere » + abl. seul, supportée par la meilleure trad. ms., est normale dès la langue classique (cf. CIC. Verr. 1, 8, 23 : « aeditate deieciissent ») comme après tous les verbes de mouvement avec un complément de lieu figuré.

pourrait s'agir de ceux que les *Dialogues* nous montrent autour de lui, à Primuliacum, attentifs aux nouvelles rapportées d'Orient par Postumianus. C'est un voyageur de ce genre qui a dû colporter l'histoire du pseudo-Jean. Le nom de Jean ne peut désigner ici que le Baptiste : les textes évangéliques le mettaient déjà en relation avec Élie, parmi les précurseurs immédiats du Messie (*Luc*, 1, 17 et *Matth.* 17, 10 s.). De telles spéculations, non moins étroitement liées à l'*Apocalypse*, doivent remonter à des étapes fort anciennes du millénarisme, demeuré vivace en Orient. Ce sont elles qui ont inspiré l'illuminé dont il est question dans notre texte¹.

Le terme de pseudo-prophètes appliqué à ces trois illuminés se réfère évidemment au texte de l'*Évangile* de Matthieu sur l'apparition des pseudo-christs et des pseudo-prophètes, dont la venue coïncidera avec la fin des temps. Jérôme allait émettre, en commentant ce passage, des idées moins « adventistes » que celles de notre chapitre. A en croire l'exégète de Bethléem, il faut entendre ce passage « soit de l'époque du siège de Rome, soit de la consommation de l'univers, soit du combat des hérétiques contre l'Église ». Mais Hilaire avait déjà appliqué les versets de Matthieu à Constance². La diversité

1. Seul Ambroise, in *psalm.* 45, 10, atteste la tradition qui associe à Élie et Hénoch le retour de Jean : « bestia illa Antichristus ex abyssu ascendit, ut aduersus Eliam atque Enoch atque Ioannem, qui propter testimonium Domini Iesu terris sunt redditi, proeliaretur » ; cette tradition particulière ne semble attestée par ailleurs que chez des écrivains orientaux tardifs : cf. W. BOUSSER, *Der Antichrist...*, Göttingen, 1895, p. 134 s. Sur Jean nouvel Élie chez chrétiens et gnostiques, cf. TERT. *anim.* 35,4 et 50,5, et comm. éd. Waszink, *ad loc.* — Sur la leçon « nobis ex fratribus », cf. note critique, t. 1, p. 233.

2. HIER. in *Matth.* 4, 24, 24 (VVLG. : « Surgent pseudochristi et pseudoprophetae : et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errore inducantur... etiam electi ») : « Tripliciter... hic locus disserendus est : aut de tempore obsidionis Romae, aut de consummatione mundi, aut de haeticorum contra ecclesiam pugna, et istiusmodi antichristis qui

des interprétations de Jérôme n'est pas une simple conséquence de l'éclectisme de son exégèse. Elle traduit le sentiment prudent des difficultés soulevées par ce texte, et l'intention de n'en pas confondre la signification eschatologique avec les applications possibles aux événements historiques. Au contraire, notre texte manifeste le « blocage » exégétique qui caractérise la doctrine systématique des millénaristes. On trouve déjà quatre mentions de l'Antéchrist dans la *Chronique*, mais ces données éparses se retrouvent groupées et ordonnées en un tableau d'ensemble de la fin des temps, au ch. 14 du second *Dialogue*¹. A regarder les choses de près, cette doctrine est-elle absolument cohérente? Tandis que la *Chronique*, en effet, confie à Néron revenu sur terre l'opération du « mystère d'iniquité », notre texte en attribue la responsabilité à l'Antéchrist, déjà à l'œuvre à travers les faux prophètes. Or le discours eschatologique de Martin distingue nettement Néron de l'Antéchrist, puisqu'il fait allusion à une lutte à mort entre ces deux personnages de la fin des temps². En fait, il n'y a pas contradiction, si l'on remonte au texte paulinien d'où est issue l'expression de *mysterium iniquitatis*. Car ce verset de la seconde *Épître aux Thessaloniens* désigne l'action actuelle et

sub opinione falsae scientiae contra Christum dimicant. » Entre la tentative d'exégèse méthodique de Jérôme (« disserendus ») et les conjectures apocalyptiques de Sulpice (« conicere »), la différence de climat intellectuel et spirituel est assez parlante. HIL. c. *Const.* 10, avait appliqué à Constance *Math.* 7, 15-16.

1. Daniel a déjà prophétisé le retour du Christ et la venue de l'Antéchrist (*chron.* 2, 7, 5), Néron précèdera sa venue (2, 28, 1) en revenant à la fin des temps (2, 29, 6), et la dixième et dernière persécution sera à la fin des temps celle de l'Antéchrist (2, 33, 3); reprise de ces thèmes dans le « discours eschatologique » de Martin en *dial.* 2, 14.

2. *Chron.* 2, 29, 6 : « (Nero) sub saeculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exercent », et ici : « Antichristi... qui iam in istis mysterium iniquitatis operatur »; *dial.* 2, 14, 3 : « ipsum denique Neronem ab Antichristo esse perimendum. »

cachée du mal dans le monde, avant qu'il opère à visage découvert, et de manière personnelle, à travers celui que Paul rappelle l'Adversaire, et Jean, dans ses *Épîtres*, l'Antéchrist¹. Si donc l'état de la tradition représenté par Sulpice, mais aussi par plusieurs de ses contemporains, distingue Néron de l'Antéchrist, il reste que celui-ci est bien l'incarnation dernière et authentique du mal, déjà à l'œuvre dans le monde sous une forme mystérieuse. Ainsi le millénarisme et la croyance en une fin prochaine du monde trouvent-ils une sorte d'argument historique dans les résurgences de l'illuminisme oriental en cette fin du iv^e siècle. Ce dernier s'infiltré alors à nouveau en Occident, spécialement en Espagne et en Gaule, profitant sans doute de la vogue des mouvements ascétiques auxquels il se lie. Car la volonté d'un retour à la stricte observance des préceptes évangéliques touchant la vie parfaite entraîne avec elle, dans ces milieux, la résurgence d'une vie charismatique et d'une attente eschatologique comparables à celles des premiers siècles. Le phénomène est naturellement d'autant plus violent et plus excessif que les régions où il se produit sont christianisées de plus fraîche date. En Égypte, il avait fait croire à Antoine que l'arianisme annonçait la venue prochaine de l'Antéchrist. Et Hilaire l'avait identifié en la personne de Constance². Il produit en Gaule l'adventisme mitigé dont Martin, revu par Sulpice, est pour nous le témoin. En Espagne, sous des influences gnostiques renforcées

1. 2 *Thess.* 2, 7 : « Nam (qui aduersatur) mysterium iam operatur iniquitatis »; Paul appelle ce personnage mystérieux tour à tour « qui aduersatur » (*ib.* 2, 4) et « ille iniquus » (*ib.* 2, 8); le mot d'Antéchrist n'apparaît que dans 1 *Ioh.* 2, 18; 2, 22; 4, 3; et 2 *Ioh.* 7.

2. *Vita Antonii* 69 : « Ariomanitas... condemnauit, ultimam hanc esse haeresim et praecursorem Antichristi affirmans ». HIL. c. *Const.* 5 : « At nunc pugnamus... contra Constantium Antichristum »; cf. aussi *ib.* 7 : « Antichristum praueuenis, et arcanorum mysteria eius operaris »; et *ib.* 11.

par l'importance ancienne des colonies d'Orientaux, il s'exprime à travers les thèses hétérodoxes du priscillianisme. Mais il faut prendre garde à ne pas assimiler indûment, au vu d'indéniables ressemblances externes dans le style de vie et dans la spiritualité, des mouvements contemporains si distincts dans leur conception du prophétisme.

5. La fausse Parousie de Satan travesti en Christ empereur

24, 4. Les deux ordres de tentations diaboliques dont relèvent les précédents chapitres trouvent également leur couronnement et leur exégèse la plus précise en cette tentation suprême de Martin. Les scènes de la cour de Trèves et les illusions doctrinales ou mystiques à l'intérieur de la vie monastique se rejoignent en effet dans l'effigie apocalyptique de cette apparition. Satan s'y donne pour le Christ de la Parousie ; mais, dans sa présentation et les détails de sa tenue, ce Christ a tout l'air d'un empereur romain. Ainsi les titres sataniques de Prince de ce monde et d'Antéchrist se confondent-ils dans cette image eschatologique de Satan. La scène éclaire donc rétrospectivement les entrevues de Trèves, en suggérant, sous un éclairage apocalyptique, la signification spirituelle dernière de l'« *adulatio regia* » comme adoration de la Bête. Mais en même temps, la victoire de Martin est symétrique de la faute pitoyable de l'évêque espagnol Rufus. Car Martin ne se laisse pas prendre aux prétentions des faux prophètes plus qu'aux prestiges mondains de la grandeur impériale. A toute imposture, il oppose une foi très paulinienne en un Seigneur souffrant et crucifié¹.

1. Depuis la rédaction du commentaire de ce chapitre, le P. Studer, qui a collaboré aux recherches de notre séminaire sur la *Vita Martini*, a publié une étude théologique et spirituelle approfondie sur quatre

Cette tentation est la plus subtile de toutes. Elle fait appel à la crainte et au respect de la personne impériale, aux croyances millénaristes et quasi « adventistes » de Martin, à l'orgueil de l'homme de Dieu à qui se trouve proposée une révélation privée. Elle le sollicite d'abandonner en même temps son humilité et sa clairvoyance intérieure pour devenir un pseudo-prophète de plus. C'est pourquoi Sulpice souligne avec tant d'insistance l'ingéniosité déployée par Satan dans cette tentation, dont il tient le récit de la bouche même de Martin.

L'apparition n'a guère de rapport avec les déguisements assez vagues de Satan en ange de lumière dans les traditions égyptiennes ; même la tentation du moine Valens par un diable déguisé en Sauveur et accompagné de milliers d'anges porteurs de lampes, n'a qu'une analogie lointaine avec ce diable-empereur¹. Comme par un messenger chargé

thèmes majeurs de ce ch. 24 (le don de discernement des esprits, les armes de la foi orthodoxe, le culte de la Croix du Christ, le diable aux insignes impériaux) qui complète de manière très heureuse notre interprétation : cf. B. STUDER, *Zu einer Teufelerscheinung in der Vita Martini des Sulpicii Severus*, dans les *Mélanges Oikoumene*, Univ. di Catania, 1964, p. 351-404. Selon le P. Studer, le chapitre aurait un sens antipriscillianiste et antiorigéniste tout à la fois ; « l'ombre d'Origène se dresse derrière la profession de foi de Martin », mais le sens antipriscillianiste est sans doute en Gaule le plus important. Ce travail très riche analyse avec beaucoup de finesse le contexte des spéculations et des querelles christologiques sur le fond desquelles se détache notre scène. Peut-être fait-il à Martin et à Sulpice un crédit un peu généreux en matière de culture théologique et de réflexion doctrinale. La portée de la scène nous paraît personnellement plus modestement ascétique, moralisante, antitriumphaliste ; mais ce n'est qu'une question d'accent, car les perspectives d'histoire des idées, ouvertes derrière la scène par le P. Studer, ne sont guère contestables. Tout le problème est de savoir si elles étaient aussi familières à l'acteur et à l'auteur qu'elles le sont au P. Studer.

1. Cette tentation est racontée par Pallade, *hist. laus.* 25, éd. Lucot, p. 190-192 : le démon prend la figure du Sauveur et se présente de nuit, dans une vision de milliers d'anges tenant des lampes et un cercle de feu au centre duquel il parut figurer le

d'annoncer à l'avance la visite impériale au moine en prières, Satan se fait précéder de l'éclat lumineux dont il entoure sa personne, peut-être pour s'inspirer, à sa manière, de la lumière qui terrassa Paul sur le chemin de Damas? La construction de la phrase est assez embarrassée, et l'on peut se demander si notre texte n'est pas corrompu¹. Sulpice s'engage alors dans une description brillante d'un type assez traditionnel : l'apparition d'un personnage surnaturel. Pour exprimer l'éclat par lequel Satan se déguise « en ange de lumière », il recourt successivement à deux expressions synonymes, mais d'horizon bien différent. Tandis que la « lumière brillante » est de tradition poétique et virgilienne, la « lueur de l'éclat » assemble en un tour surchargé, d'allure assez biblique, deux mots dont Jérôme use à plusieurs reprises, dans la *Vulgate*, pour traduire l'éclat lumineux de la « gloire » de Dieu. En deux passages de ses lettres, il utilise même cette alliance de mots, dans des scènes d'apparitions qui ne sont pas sans rapport avec le nôtre : dans le fameux « songe » de la lettre à Eustochium, et pour évoquer le visage de l'ange du matin de Pâques dans la lettre à Hedybia². L'alliance et

Sauveur. De même, Satan aime à se déguiser en ange de lumière (selon 2 *Cor.* 11, 14, déjà cité par HIL. *c. Const.* 1 à propos de l'empereur Constance I) et visiter Pakhôme sous « la forme sous laquelle le Seigneur lui apparaissait » (L. Th. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pakhôme*, Louvain, 1943, p. 8), mais sans plus de détails. Comp. *Vita Antonii* 35 : « Solent, nocte uenientes, angelos Dei se fingere. »

1. La leçon « sub isdem diebus » (parallèle aux datations analogues comme « eodem tempore » en 17, 1, ou « sub idem fere tempus » en 9, 1 et 14, 1) est à maintenir avec toute la tradition, mais à l'exception de V ; il est vrai que ce dernier pourrait bien avoir (lui ou son modèle) répété « istis » qui est déjà à la ligne précédente (fin de 24, 3) : juste remarque de Hyltén, *Studien*, p. 137. — Le tour « praemissa prae se... » est dur, le groupe à l'ablatif ayant à la fois une valeur d'ablatif absolu, et de complément d'agent de « ipse circumiectus » ; mais la leçon « prae » donne un sens encore plus difficile et obscur.

2. « Circumiectus » a nettement un sens figuré à rapprocher de IVL. VAL. 3, 31 : « chlamyde circumiectum (Ptolemaeum) egregi iubet. »

la variation des expressions sont instructives : ce Satan travesti a tout l'éclat d'un dieu antique et d'un ange chrétien. Mais cet éclat est faux, comme une usurpation ou une caricature d'incarnation. Les deux nuances sont dans le verbe *adsumo*, dont Sulpice s'était déjà servi pour montrer le diable prenant forme humaine sur la route de Milan¹.

Ici commence une description qui ne laisse place à aucune équivoque : il s'agit du costume d'apparat des empereurs du Bas Empire. L'élément le plus caractéristique en est ce manteau de pourpre que Sulpice désigne ici par la périphrase *uestis regia*. Il s'agit bien de ce vêtement symbolique du pouvoir souverain que Constance, avant d'en revêtir Julien à Milan en 356, désignait de périphrases analogues : « amictus principalis », « auita purpura »². Tous les emplois de l'adjectif *regius* dans le dossier martinien et les derniers chapitres de la *Chronique* se rapportent à l'empereur, et ne laissent place à aucun doute.

Sur l'ascendance virgilienne de « luce purpurea », cf. *Aen.* 1, 590 s. : « lumen... purpureum » ; et 6, 640 s. : « lumine uestit/purpureo ». « Claritate... fulgoris » est une redondance expressive, comme il ressort des emplois parallèles en PLIN. *epist.* 6, 16, 13 : « fulgor et claritas », et inversé de LACT. *ira*, 13, 5 : « luna... noctes fulgore suae claritatis illustrat ». L'alliance se retrouve exactement dans la description du tribunal céleste où comparait Jérôme en songe, *epist.* 22, 30, 3 : « tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris » (mais les deux mots en contact y sont dans un rapport syntaxique indirect), et *epist.* 120, 6, fin, où la splendeur du visage de l'ange illumine tout alentour : « horrorem tenebrarum fulgoris claritate uincente ». La « claritas » est propre au Christ eschatologique : le mot lui est appliqué par LACT. *inst.* 4, 12, 21 et HIL. *in Matth.* 10, 14.

1. Cp. AVG. *lib. arb.* 3, 21, 60 : « error personam sibi diuinae auctoritatis adsumit ». Procédé analogue de Satan sur la route de Milan, 6, 1 : « humana specie adsumpta », et n. *ad loc.* Sur Constance ange de Satan déguisé en ange de lumière, cf. la déclaration d'HIL. (*sup.*, p. 1023, n. 1).

2. Le manteau impérial dans le discours de Constance à Milan : cf. AMM. 15, 8, 10-11.

Il s'agit ici du faste impérial, et non d'une royauté quelconque, ni, a fortiori, de la royauté juive. Car dans cette hypothèse — que l'emploi usuel de *regius* chez Sulpice rend à soi seul improbable —, comment Satan pourrait-il se donner pour le Christ¹? Le diadème qu'il porte est d'ailleurs le bandeau tissé de fils d'or et rehaussé de pierres précieuses et de perles ceint par les empereurs de la seconde moitié du iv^e siècle : les monnaies, les statues et les ivoires nous en donnent une idée très précise². C'est coiffés de ce diadème que Martin avait pu voir Valentinien I^{er} et Maxime. Ce prince travesti est chaussé à l'avenant. Il porte le brodequin de cuir doré ou décoré de gemmes qui apparaît aussi à la décadence du costume romain ; il s'explique sans doute par l'orientalisation du costume impérial sous les Sévères, car le premier écrivain qui y fasse précisément allusion semble être Lampride dans sa *Vie d'Héliogabale*³. On se fera une idée

1. La coercition exercée par les empereurs sur la personne de certains évêques est appelée « uis regia » en *chron.* 2, 43, 4 ; 2, 45, 1 ; *dial.* 3, 11, 2. Sur l'« adulatio regia » à Trèves, cf. *Vita* 20, 1. « Regiae fores » et « regia sella » de Valentinien I^{er} dans *dial.* 2, 5, 7 et 2, 5, 8 ; et le pouvoir impérial est appelé, en *dial.* 3, 12, 2, « potestatem regiam ».

2. Les effigies de Valens et des deux premiers Valentinieniens (statues de Florence, Copenhague et Lyon) reproduites dans F. Van der Meer et Chr. Mohrmann, dans leur *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, trad. fr., Paris Bruxelles, 1960, p. 66, portent toutes trois ce type de diadème gemmé (que ne portent encore ni Constance, ni Constant, dans les statues de Rome et Paris reproduites *ib.*). Même diadème porté par Honorius sur le diptyque de Probus à Aoste (reproduit *ib.* p. 80, n° 299). Sur le costume impérial et son évolution, cf. le mémoire d'A. ALFÖLDI, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, dans *MDAI*, röm. Abt., t. 50, 1935, p. 1-171. Le costume pris ici par Satan ressemble au « costume triomphal » (ch. 2).

3. LAMPR. *Heliog.* 23, 5 : « diademate gemmato ». Il ne semble donc pas exact d'en attribuer, comme le fit G. da Prato, dans son commentaire, p. 348, l'innovation à Dioclétien, appuyé sur EVTR. 9, 26 : « (Diocletianus) ornamenta gemmarum uestibus calciamentisque indidit. Nam prius imperii insigne in chlamyde purpurea tantum erat, reliqua

assez exacte de la somptueuse apparition en se référant à l'effigie en majesté de Théodose sur le célèbre missorium conservé à l'Académie de l'Histoire de Madrid : lui aussi porte le diadème gemmé, le manteau de pourpre agrafé sur l'épaule droite, les luxueux brodequins, et sa tête nimbée nous le présente également « circumiectus luce purpurea¹ ».

Le calme hiératique de son visage ne correspond sans doute pas à la sérénité joyeuse de notre apparition. La sérénité est le signe d'une *apalheia* parfaite, celle d'un personnage divin étranger aux passions humaines. Ainsi qu'en un vers du chant III de Lucrèce, cette sérénité du visage est le signe de la tranquillité du cœur, et Ovide semblait déjà en faire un trait caractéristique de la personne impériale². Par son amabilité, cette physionomie contraste avec l'hiératisme des effigies impériales contemporaines, du

communia ». Mais la remarque reste valable pour les « calceis auro inlitis » de notre texte, cf. Zonaras, (sur Dioclétien) 12, 31, fin : « Il orna leurs vêtements et leurs chaussures d'or, de pierres et de perles ». Ce sont sans doute ces « calcei » impériaux qu'on apporte comme des trophées à Constance pour lui montrer que Gallus a bien été dépouillé des insignes impériaux : AMM. 15, 1, 2.

1. Nous invoquons ici cette œuvre à titre exemplaire. Martin est mort avant que Théodose devînt empereur d'Occident, mais le missorium est daté de 388. Bonne reproduction de cette figure centrale du missorium de Madrid dans l'*Atlas de l'Antiquité chrétienne*, p. 74, n° 178. Cf. aussi art. *disque*, dans le *DACL*, t. 4, 1, 1920, et surtout d'excellentes photographies en couleur de l'ensemble et des détails dans A. GRABAR, *L'âge d'or de Justinien*, Paris, 1966, p. 303-305.

2. LVCR. 3, 293 : « pectore tranquillo qui sit uoltuque sereno » ; OV. *poni.* 2, 2, 65, attend que s'apaise la colère d'Auguste : « Cumque serenus erit, uultusque remisit illos ». Le titre impérial « Serenitas uestra » est apparu au iv^e siècle : on le trouve sur une inscr. dédiée à Valens, et sous le calame de Végèce s'adressant à Théodose, cf. FORCELLINI, *s. u.* L'emploi de « serenus » est d'autant plus vraisemblablement lié ici à ce titre que c'est, dans toute l'œuvre de Sulpice, la seule fois qu'il recoure à cet adjectif. Pour la forme, outre Lucrèce, rapprocher aussi VERG. *Aen.* 2, 285 s. : « quae causa indigna serenos/foedauit uoltus ? ».

moins tel que l'art du portrait, sous ses diverses formes, nous les a transmises. Cette amabilité semble correspondre à la grâce qui est un élément obligé d'une personnalité typique : celle de « l'homme divin ». Il est notable qu'elle soit célébrée dans les mêmes termes, chez un empereur romain, par un écrivain de beaucoup plus haute époque : Pline vante dans son *Panegyrique* la « laetissima facies » de Trajan¹. La manière dont Satan cherche à jouer ici du charme qui émane de sa personne, à la fois impressionnante dans sa tenue et accueillante dans son expression, n'est pas sans rappeler la manière traditionnelle dont les « hommes divins » conquièrent le cœur de leurs disciples ; qu'il s'agisse d'Apollonius de Tyane, ou de ces « sophistes » des III^e et IV^e siècles dont Eunape nous a conté la vie.

24, 5. Martin demeure longtemps sous le charme. L'illusion peut être pour lui d'autant plus complète qu'il a rencontré personnellement plusieurs empereurs et que tous les détails de l'apparition concordent avec ses souvenirs. Sulpice souligne sans indulgence l'hébétude dans laquelle cette vision inattendue plonge le moine. C'est, on s'en souvient, le même mot qu'il place sur les lèvres de Martin, dans les *Dialogues*, pour stigmatiser la stupidité « hébétée » du démon Jupiter ! Alors, plus sûr de lui, Satan passe à l'offensive : se faire reconnaître, et recevoir l'hommage dû à Dieu seul. L'intention rejoint ici la dernière des tentations du Christ au désert. Mais pour mieux tromper Martin, en donnant une certaine vraisemblance à cette pseudo-

1. Cp. ici : « laeta facie », avec PLIN. *paneg.* 55, 11 : « Quod... tibi... contingit, cuius laetissima facies et amabilis uultus in omnium... ore, oculis, animo sedet ». Cette sérénité souriante est celle de l'« homme divin » ; cf. l'expression d'Apollonios de Tyane, dans la biographie écrite par Philostrate, 1, 14 : « Il n'était ni dépourvu de sourire, ni l'air assombri, car il était empreint d'affection et de bienveillance ». Beauté et grâce sont des traits topiques de « l'homme divin » : cf. L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ANHP, ch. 2, La personnalité typique.

révélation privée, Satan se conforme à l'« adventisme » martinien. Car une apparition du Christ ne peut lui paraître vraisemblable que s'il s'agit du Christ de la Parousie, revenant en gloire à la fin des temps. Il reste à expliquer pourquoi ce pseudo-Fils de l'Homme, revenant selon la prophétie scripturaire « plein de gloire et de majesté », s'est minutieusement déguisé en empereur romain du IV^e siècle. C'est tout le problème doctrinal, historique et iconographique du « Christus imperator¹ ». Il convient évidemment de partir de la royauté messianique du Christ, fortement affirmée par lui à plusieurs reprises, en particulier dans l'entretien avec Pilate rapporté par Jean 18, 36. Cette royauté s'affirme dans le titre paulinien de Seigneur, et surtout dans la proclamation du Christ comme « roi des rois et Seigneur des Seigneurs » par l'*Apocalypse* 19, 16. Deux conjonctures historiques successives et opposées ont provoqué la transformation de ce Christ-roi en Christ-empereur. L'antagonisme croissant entre le christianisme et l'Empire persécuteur, puis la victoire du christianisme dans l'Empire chrétien. L'imperator céleste, après avoir été l'antagoniste du César persécuteur au temps des martyrs, est devenu le modèle et l'idée parfaite dont Constantin et ses successeurs ne sont que les reflets visibles sur terre. D'où une tendance croissante à représenter le roi des rois apocalyptique sous l'effigie et avec les attributs mêmes de la puissance

1. Voir sur ces problèmes les travaux d'Erik Peterson, en particulier son étude *Christus als imperator*, parue d'abord dans *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, 1937, p. 75-86, aujourd'hui accessible dans son recueil *Theologische Traktate*, München (1951), p. 149-165. Bonne orientation, avec bibliographie, dans l'article *Christus Basileus*, dans RAC, t. 2, 1954, c. 1257-1262, pour les origines scripturaires et le développement patristique du thème ; à compléter, pour l'iconographie, par l'article du même auteur, J. KOLLWITZ, *Christusbild*, dans RAC, t. 3, 1957, c. 9, 15 et 21 pour le développement de l'effigie du « Christus Basileus ».

impériale. Mais l'apparition qui stupéfie Martin ne doit pas seulement être comparée aux effigies impériales de son temps. Elle doit aussi être rapprochée des représentations du Christ en majesté, tel qu'il trône dans les absides des grandes basiliques contemporaines¹. Cette apparition ne s'en distingue que par l'extrême précision — que l'on dirait presque onirique — des détails. Ce sont justement ceux du costume impérial, mais on les chercherait vainement, surtout à la fin du iv^e siècle, dans les effigies contemporaines les plus évoluées du Christ-imperator. Par ses traits d'ensemble, ce Christ-empereur entre bien dans les catégories doctrinales et iconographiques de la christologie contemporaine. Par ses détails, qui supposent une identité inquiétante avec la personne impériale ou sa représentation, il est trop parfaitement travesti pour donner au voyant une impression d'authenticité : la fiction dépasse la réalité, et cette perfection trop poussée est déjà comme un indice de son caractère mensonger.

24, 6. L'idée d'une révélation privilégiée antérieure à la Parousie n'est pas moins suspecte. Elle s'accorde trop avec les illuminations qui provoquent dans tout le monde chrétien contemporain, et jusqu'aux portes de Marmoutier, les divagations de tant de faux prophètes. En réponse à la déclaration pateline de Satan, qui prenait soin de

1. On s'en fera une idée précise dans les analyses et les planches photographiques du livre de Christa IHM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1960. Cf. en particulier le ch. 2 sur « Le Christ impérial et le royaume céleste », où sont successivement étudiés « le Christ basileus-*rex* avec la suite de sa cour » et « le Christ-imperator avec sa militia ». On y trouvera, p. 11, une bibliographie à jour sur le tranfert de la symbolique impériale au Christ et à l'Église, dans l'iconographie de l'Empire chrétien. Symétriquement, sur la mystique impériale et le caractère divin du pouvoir impérial depuis la tétrarchie, cf. R. RÉMONDON, *La crise de l'Empire romain*, Paris, 1964, p. 120 s. et 137.

s'exprimer dans une sorte de pastiche biblique, le silence de Martin est exprimé avec force par Sulpice, sous la forme d'un hébraïsme caractérisé¹. Silence de la réflexion, de la prière ; peut-être aussi le consentement silencieux du Serviteur souffrant d'Isaïe devant l'assaut du mal, « comme devant les tondeurs une brebis muette et n'ouvrant pas la bouche² ». Satan revient imprudemment à la charge, avec cette *audacia* que condamnent les livres sapientiaux, et qui, chez Sulpice lui-même, est le plus souvent péjorative³. L'insistance indélicate de l'interlocuteur, sa maladresse à forcer la foi du voyant, la nouvelle proclamation de son identité : tout cela est fort suspect lorsqu'on le rapproche de l'humble patience du Christ devant la foi

1. Biblismes de Satan : « agnosce » évoque les disciples d'Emmaüs, *Luc.* 24, 16 : « oculi autem illorum tenebantur ne eum agnoscerent ». « Christo ego sum », cf. *inf.* : « Me manifestare tibi » ; cp. aussi la « manifestation » du Christ ressuscité dans *Ioh.* 21, 1 : « manifestavit se iterum Iesus discipulis ». La réponse de Martin « taceret nec quicquam respondi referret » est d'une expressivité surchargée : litote, périphrase, allitération, pléonasme. Mais l'ensemble du tour est un hébraïsme : cf. C. LAVERGNE, *L'expression biblique*, ch. II, L'expression formée de plusieurs mots juxtaposés, 3) La mention du contraire, Paris, 1946, p. 32, n° 118, qui renvoie entre autres à *psalm.* 38, 10 (*hébr.* : ps. 39, 10) : « Obmutui et non aperui os meum ».

2. *Is.* 53, 7 : « quasi agnus coram tondente se obmutescet et non aperiet os suum ». Mais on observe le caractère classique du vocabulaire de notre passage, surtout pour « responsum referre », déjà cicéronien. — Sur la leçon « mutum », cf. *Introduction*, t. 1, p. 233. — L'inversion de « silentium ambo » provoque un entrelac de deux disjonctions, tic stylistique familier à Sulpice ; mais elle n'est supportée que par une tradition mince et médiocre, et ne peut être retenue.

3. La figure étymologique « ausus est... audaciam » attire l'attention sur la hardiesse suspecte de ce faux Christ. On pourrait penser à une *παρηγοία* de sens favorable, mais le sens péjoratif d'« audax » est le plus fréquent chez Sulpice, cf. Ithace dans *chron.* 2, 50, 2 : « audax, loquax, impudens, sumptuosus... » ; le sectateur de Cybèle de *vita*, 13, 3, comme le sicaire éduen de 15, 1, est « audacior ceteris » ; enfin la louve apprivoisée d'un anachorète, dans *dial.* 1, 14, 4, après avoir volé du pain, n'ose reparaitre, « audacis facti conscia ».

naissante de ses interlocuteurs, de ses déclarations à Thomas sur le bonheur de ceux qui auront cru sans avoir vu, enfin et surtout des mises en garde du discours eschatologique, en *Matthieu*, contre ceux qui diront : « Je suis le Christ »¹.

24, 7. Tout se passe comme si l'Esprit, pour révéler à Martin l'identité de son interlocuteur, s'était servi de la maladresse même des déclarations sataniques. Tant il est vrai que ces déclarations du faux Christ sont en contradiction avec toutes les données évangéliques. C'est ici le seul texte de toute l'œuvre martinienne de Sulpice où soit employé le verbe *reuelare*, qu'il réserve dans la *Chronique* à Daniel, à Ézéchiel et à l'auteur de l'*Apocalypse*². Grande et salutaire leçon à tous ceux qui, à la suite de Priscillien — reprenant sur ce point les thèses des illuminés de tous les temps — croient la Révélation encore ouverte, et attendent qu'elle soit complétée par de nouvelles prophéties. Leçon, surtout, à tous ceux qui se prévalent de visions plus ou moins apocalyptiques, puisque c'est contre l'inanité d'une telle vision que réagit la santé spirituelle de Martin. Car toute la « révélation de l'Esprit » se résume ici à l'exercice du

1. Le Christ ne provoque jamais indiscrètement à la foi, sinon par son silence ou ses réticences (cf. p. ex. avec la Cananéenne). Ici « quid dubitas ? crede, cum uideas ! » contraste avec *Ioh.* 20, 29 : « Quia uidisti me, Thoma, credidisti ; beati qui non uiderunt et crediderunt », et semble y faire une allusion ironique. Mais « Christus sum ego » est, en soi, la déclaration la plus suspecte, en référence à *Matth.* 24, 5 : « Multi enim uenient in nomine meo, dicentes : Ego sum Christus, et multos seducent ». Par opposition aux réponses du Christ humilié (*Marc.* 14, 61-62 ; *Ioh.* 18, 37) ou persécuté (*act.* 9, 5), c'est ici le scandale du triomphalisme. — La leçon traditionnelle (« crede ») est assez solidement appuyée pour être conservée.

2. Sulpice n'emploie nulle part le substantif ; mais il applique le verbe « reuelare » à Daniel (*chron.* 2, 2, 4 ; 2, 6, 4 ; 2, 7, 5), à Ézéchiel (*ib.* 2, 3, 9), à l'auteur de l'*Apocalypse* (*ib.* 2, 31, 1).

charisme de discernement des esprits, selon les conseils de la première *Épître* de Jean¹.

Cet humble exercice de la clairvoyance spirituelle, qui va devenir dans la doctrine de Jean Cassien l'arme affinée et discrète du combat ascétique, est bien donnée ici comme le dernier mot de la science spirituelle de Martin. Elle est, au sens propre que définit l'isolement du mot dans toute l'œuvre, la seule « révélation » que doivent attendre de Martin ses disciples. Cette leçon d'humilité prend sa source dans une dévotion très paulinienne au Christ souffrant et crucifié, dont la profession achève de disperser les prestiges de la démonstration satanique. Elle part d'une critique de la manière toute matérielle dont l'imagination des contemporains tendait de plus en plus à se représenter le retour « glorieux » du Christ de la Parousie. C'est d'abord sur la précision inquiétante du costume impérial que Martin fait retour : point de pourpre ni de diadème chez le Christ de l'*Apocalypse*, même s'il est vrai que les modernes ont reconnu dans sa ceinture d'or et l'éclat dont s'entoure son apparition des traces du faste dont s'entouraient les rois hellénistiques². Martin se représente au contraire le

1. 1 *Ioh.* 4, 1-3 : « Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint : quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum. In hoc cognoscitur spiritus Dei : omnis spiritus qui constitetur Iesum Christum in carne uenisse ex Deo est. Et omnis spiritus qui soluit Christum ex Deo non est, et hic est Antichristus, de quo audistis quoniam uenit, et nunc iam in mundo est. » Ce Christ qui ne présente plus dans sa chair les signes de reconnaissance de ses cicatrices peut donc lui être suspect. Mais cette référence antidocète passe ici par le souvenir des textes johanniques : chercher dans notre texte des traces d'actualité « antidocète » nous semblerait un anachronisme appuyé sur une illusion d'optique littéraire.

2. « Renidere », surtout employé en poésie, évoque l'éclat des matières précieuses dont est effectivement tissé et décoré le diadème impérial contemporain. Sur les signes extérieurs de royauté chez le Christ de l'*Apocalypse*, cf. J. KOLLWITZ, *Christus Basileus*, dans *RAC*, t. 2, 1954, c. 1258. — La leçon « renidentem » ne fait pas de doute, au

roi de gloire triomphant par et dans l'abaissement de sa Passion. Telle doit être sa tenue, *habitus* gardant ici une valeur analogue à celle qu'il prend pour désigner l'« habit » monastique. Tel doit être son aspect extérieur tout entier ; et c'est ici à la sérénité aimable de l'apparition que s'attaque sa critique. L'idée et la forme même de cette critique renvoient au poème d'Isaïe sur le serviteur souffrant de Yahvé, où les chrétiens ont vu très tôt une description prophétique de la Passion du Christ : « Son aspect et son apparence seront sans gloire parmi les hommes. » Même si le souvenir d'un groupement de mots cicéronien peut avoir altéré ici la forme du verset, le rapprochement, traditionnel, ne saurait faire de doute dans cette évocation du Messie souffrant¹.

Comme celle du Christ-empereur, elle s'efforce d'être d'une précision saisissante : le Christ de la Parousie portera sur son corps la trace des cinq plaies. Il y a dans cette allusion réaliste aux stigmates du crucifié comme la résonance d'une dévotion déjà médiévale. On pense invinciblement à la stigmatisation de François d'Assise sur l'Alverne. Certes, la représentation du crucifiement a pu apparaître dans le cycle iconographique de la Passion dès le milieu du iv^e siècle, sous l'influence du développement de la dévotion à la croix, elle-même favorisée par l'« invention » de la vraie croix attribuée à l'impératrice Héléne. Mais cette iconographie est triomphale et glorieuse,

vu du parallèle avec le seul autre emploi chez Sulpice, dans *chron.* 1, 19, 9 (transfiguration de Moïse) : « tanta claritudine facies eius renidebat ». Le très rare « reniteo » est d'ailleurs absent de l'œuvre de Sulpice.

1. Cp. « in eo habitu formaque qua passus est » avec VVLG. *Is.* 52, 14 : « inglorius erit... aspectus eius et forma eius » ; l'alliance de mots a sans doute été modifiée par le souvenir de Crc. *de orat.* 1, 29, 132 : « nec motu corporis neque ipso habitu atque forma », et l'intention de faire une allusion plus précise à la tenue vestimentaire du pseudo-Christ-imperator.

jusque dans la représentation du crucifié¹. La nuance d'ostension solennelle qui peut être incluse dans le verbe *praeferre* correspondrait assez bien à l'image du ressuscité vainqueur de la mort, portant ou présentant sa croix comme un signe de triomphe, tel qu'on peut le voir sur les sarcophages chrétiens du iv^e siècle. Mais il s'agit ici des stigmates de la croix, et non de la croix elle-même. Même si l'expression fait songer à l'emploi figuré que Paul fait des « stigmates du Seigneur », il semble que Martin fasse ici directement référence aux versets de l'*Évangile de Jean* dans lesquels le Christ ressuscité montre aux disciples, puis à l'incrédule Thomas, les traces des plaies de sa Passion. Qui plus est, le tour conditionnel de la profession de foi de Martin correspond exactement à celle de Thomas². Cette hypothèse paraît également confirmée par l'appel même que Satan vient de lui lancer. Il nous est apparu, en effet, que le passage central de la dernière déclaration satanique faisait allusion à l'épisode fameux de l'incrédulいたé de Thomas. Ces marques sont donc des marques glorieuses et bientôt Orose évoquerait, en termes fort voisins de notre texte, l'agneau de l'*Apocalypse*

1. Sur l'iconographie triomphale du crucifié au temps de Martin, cf. Christa ИМ, *op. cit.* (sup., p. 1030, n. 1), ch. 6, La croix, la crucifixion du Christ : la croix est signe de Parousie ou signe de victoire ; cf. aussi l'analyse comparative de la crucifixion sur les portes de Sainte-Sabine, dans Sahoko TSUJI, *Étude iconographique des reliefs des portes de Sainte-Sabine à Rome*, thèse de doctorat de 3^e cycle (dactylographiée), Paris, 1961, p. 131 s.

2. Les « stigmata Domini Iesu » de *Galat.* 6, 17 désignent soit les marques des mauvais traitements endurés par l'apôtre (ainsi déjà chez Tert. *adu. Marc.* 5, 4, 15 : « stigmata Christi... utique corporalia compedum »), soit le tatouage de l'esclave qui marquait parfois en Orient son appartenance à un maître (cf. F. J. Dölger, *Sphragis...*, Paderborn, p. 46 s.) ; au iv^e s., cf. le Cod. *Theod.* 10, 22, 4 (a. 398) ; donc aucun rapport autre que formel avec notre texte, très proche, en revanche, de *Ioh.* 20, 25 : « Nisi uidero in manibus eius fixuram (grec : τύπον) clauorum..., non credam. »

« portant les marques de sa Passion¹ ». Mais la déclaration de Martin est également éloignée de la dévotion doloriste qui serait celle du Moyen Age envers le Crucifié, et du triomphalisme qui empreint les représentations de la Passion dans l'art chrétien de l'époque. Il n'abandonne aucun des deux aspects du mystère de la souffrance glorieuse. Comme Augustin commentant les *Psaumes*, Martin pense que « le signe de la croix est plus précieux que la gemme d'un diadème », plus vrai surtout². Dans ce débat, sa référence est à nouveau évangélique. De fait, c'est à l'Évangile qu'il emprunte sa méfiance salutaire du faux Christ, mais aussi sa représentation des apparitions authentiques du ressuscité. En cela également, il se révèle « euangelii non surdus auditor », mais aussi fidèle à la dévotion ascétique au « Dieu crucifié », tel que Jérôme en avait imaginé la manifestation eschatologique à la fin de sa lettre à Héliodore³.

1. Onos. *apol.* 16, 3 : « agnus Dei... praefert stigmata passionis. » Le texte de l'*Apocalypse* est beaucoup moins précis, cf. VVLG. 5, 6 : « et uidi... agnum stantem tamquam occisum ». Mais il est traditionnel de voir dans ce verset une allusion à l'aspect du crucifié glorifié, tel qu'il apparaît dans *Ioh.* 20-21 (cf. n. préc.).

2. Avg. *in psalm.* 73, 6 : « Iam tenentes sceptrum subduntur ligno crucis, iam fit quod praedictum est : adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes seruiunt illi. Iam in frontibus regum pretiosus est signum crucis quam gemma diadematis ». Claire allusion au fragment de la croix enchâssé dans le diadème impérial.

3. Hier. *epist.* 14, 11 : « Tunc... ridebis et dices: ecce crucifixus Deus meus, ecce iudex... Cerne manus, Iudaeae, quas fixeras; cerne latus, Romane, quod foderas ». Et le contexte évoque aussi le Christ aux outrages, « uestitus coccino » et « sentibus coronatus » ; ce texte révèle que la méditation des épisodes de la Passion tenait une place importante dans l'imagination eschatologique de Jérôme et, à travers lui, de l'ascétisme latin, selon un thème traditionnel de glorification du « serviteur souffrant » dont on trouve déjà les éléments essentiels dans les évocations de la Parousie chez Tertullien.

24, 8. La disparition de Satan nous ramène à la mise en scène de style égyptien. On voit reparaitre la métaphore traditionnelle de la disparition par « évanescence », comme pour la tunique du faux prophète au chapitre précédent (23, 10). Elle est ici filée par la comparaison avec la fumée. Antique image, propre à décrire l'évanouissement des ombres infernales : celle de Patrocle dans l'*Iliade*, celle d'Eurydice à la fin des *Géorgiques*¹. Mais la Bible connaissait aussi la comparaison. Celle-ci n'avait pas seulement exprimé la vanité des espérances de l'impie dans le *Livre de la Sagesse* ; elle désignait déjà la déroute des ennemis de Dieu en trois versets des *Psaumes*². Ainsi le départ du diable, comme son arrivée, associe-t-il ingénieusement, au service de l'imagination de Sulpice, les souvenirs de la poésie profane à ceux de la poésie sacrée. Mais l'odeur nauséabonde laissée par son passage est un trait pittoresque qui vient tout droit d'Égypte : nous en avons retracé la généalogie littéraire à propos du diable de Trèves évacué par un « fluxus uentris » (ch. 17, 7). Le mot *foetor* tend d'ailleurs à conserver chez les contemporains latins de Sulpice la valeur purement métaphorique qu'il avait déjà chez Ignace d'Antioche ; mais dans la tradition des *Vitae patrum*, il demeure le signe concret du mal : « Quand les âmes ont la puanteur de leur péchés », expliquent deux anges à un vieux moine, « nous percevons cette odeur »³.

1. Hom. *Il.* 23, 100 : « l'âme, comme une fumée (ἥθε καπνός), est partie sous terre... » ; Verg. *Georg.* 4, 499 s. : « ceu fumus in auras/ commixtus tenuis fugit... »

2. *Psalm.* 36, 20 : « deficientes quemadmodum fumus » ; 67, 2 : « sicut deficit fumus, deficient » ; 101, 4 : « quia defecerunt sicut fumus dies mei » ; enfin *sap.* 5, 15 : l'espoir de l'impie « tamquam fumus... a uento diffusus ».

3. *Vitae patr.* 6 (trad. Jean diacre), *PL*, t. 73, c. 1014 C : « animas quae foetorem peccatorum habent, ipsarum odorem nos odoramus. » Chez les écrivains latins, le mot tend de même à prendre une valeur purement figurée : ep. le « foetor conscientiae » chez Hil. *in Math.* 24, 7 ; chez Ambroise, le « foetor erroris » dans *paenit.* 2, 8, 66, le

Cette signature satanique authentifie l'auteur de la vision ; Sulpice constate la chose en termes judiciaires, selon son habitude de donner à l'attestation des faits préternaturels les plus étranges comme les allures d'un constat¹. Il renforce cette constatation par une déposition personnelle où il reprend les termes mêmes de l'introduction à l'histoire d'Anatole en 22, 6. Il insiste sur le caractère de témoignage direct de cette histoire confiée par Martin, et décoche pour finir une flèche aux sceptiques. Mais on reste sur l'impression désagréable de leur jugement, résumé en un mot : *fabulosum*. Maladresse involontaire ? ou demi-aveu des retouches apportées au récit ?

La mise en scène est bien conforme à celle de certaines tentations d'Antoine. Un moine en prières voit Satan lui apparaître sous un travestissement inattendu. D'abord impressionné, il comprend de mieux en mieux, à ses propos, à qui il a affaire ; au nom de la croix, l'interlocuteur disparaît en « signant » son passage. C'est peut-être dans ce schéma dramatique, et les quelques détails pittoresques de sa mise en scène, que l'intervention de l'affabulateur a été la plus active. Non qu'il faille considérer la vision comme inauthentique. Dans l'étrange stratagème de Satan comme dans les réponses qui lui sont faites, il semble difficile de contester certain ton martinien, dont la cohé-

« foetor impuritatís » dans *Abr.* 1, 4, 27, le « foetor peccatorum » dans *Isaac* 5, 48. On voit bien comment s'est développée la double ligne d'emplois concrets et figurés à partir de l'odeur du cadavre comme signe de la mort : en effet, on trouve « foetor » appliqué par la *Vulgate* à la puanteur d'un cadavre (*Is.* 34, 3 ; *Ezech.* 32, 6 ; *Joel*, 2, 20) ou à celle d'Antiochus rongé par la putréfaction (2 *Macc.* 9, 10 s.). — Sur la leçon « cellulam », cf. note critique, t. 1, p. 233.

1. « Indicium » appartient à la langue technique judiciaire avec les valeurs de : dénonciation, déposition, aveu. De même « indubius » apparaît chez Tacite, dans un contexte judiciaire, *ann.* 14, 45, 1 : on plaint l'« indubiam innocentiam » d'esclaves accusés injustement ; déjà, cf. aussi *QVINR. inst.* 5, 13, 24. Mais cf. surtout dans les textes de lois : *Cod. Just.* 4, 7, 3 ; 4, 27, 1, etc.

rence avec le reste du dossier de Sulpice sur Martin est assez convaincante. Mais quand il s'agit d'un ascète qui s'appliquait à tel point à l'oraison nocturne¹, on peut se demander si cette apparition de Satan n'est pas, à ne considérer que le phénomène concret, un autre « Songe de Jérôme » — de même signe que le cauchemar du désert de Chalcis, de signe opposé à l'apparition du Christ à Martin dans la nuit qui suivit l'épisode d'Amiens (ch. 3, 3).

Une telle hypothèse serait propre à rendre compte de l'identification exacte du pseudo-Christ à l'empereur, qui commence par stupéfier à tel point Martin. Elle illustre en effet de façon outrancière la réaction du monachisme gallo-romain primitif au triomphalisme de l'Église contemporaine. Tout se passe, pour certains, comme si le millénium était commencé et le royaume messianique inauguré sous l'autorité d'un souverain chrétien. C'est le moment où Ausone, dans une fantaisie poétique qui va beaucoup plus loin qu'une trouvaille de courtisan, met en parallèle, avec la Trinité céleste, la trinité terrestre formée par Valentinien, Valens et Gratien². Et tandis que Damase promeut la spiritualité triomphale dans le culte des

1. *Vita* 26, 2 : « potentiam (Martini) in uigiliis et orationibus, noctesque ab eo perinde ac dies actas », et le comm. du chapitre, *inf.* Cf. aussi Martin passant sept jours et sept nuits en prières, pour obtenir la guérison de la famille de Lycontius, *dial.* 3, 14, 4 ; à Amboise, « nocte tota in oratione peruigilat », *ib.* 3, 8, 7 ; veillée de prière à la porte d'Avitianus : *ib.* 3, 4 ; semaine ininterrompue de jeûne et de prière avant d'aborder Valentinien : *ib.* 2, 5, 6.

2. *AVSON.* 3, *Versus paschales*, 29 s. : « Hos igitur nobis terna pietate uigentes, rectores terrae placidos caelique ministros... » R. ÉTIENNE, *Bordeaux antique*, Bordeaux, 1962, p. 280, se demande avec une inquiétude justifiée, en citant ce texte : « Quelle Trinité y gagne le plus ? Celle du ciel ou celle de la terre ? » Sur la protestation du monachisme contre les confusions et les facilités d'un « christianisme installé », cf. les pages de L. BOUYER, *La Vie de saint Antoine, Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Abb. de St-Wandrille, 1950, p. 10 s.

martyrs et la décoration somptueuse des basiliques romaines, certains évêques gaulois trônent sur leur cathédre élevée au-dessus du peuple, « comme s'ils étaient sur une tribune impériale¹ ». L'apparition présente concrétise donc, en les poussant à l'extrême, les sentiments de révolte de Martin devant l'adulation épiscopale dont Maxime était entouré. Jésus est-il encore le seul nom devant qui tout genou fléchisse ? L'affaire Priscillien a justement tiré les conséquences dernières de ce néfaste mélange du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, et la mort de Priscillien sous la hache du bourreau impérial a manifesté l'asservissement d'une Église devenue « la cliente de l'empereur ».

Contre semblables confusions, dans lesquelles le mensonge de la puissance satisfaite défigure même le Christ, jusqu'à le rendre méconnaissable dans la réalité de sa Passion, Martin élève une protestation. Elle est aussi celle de Sulpice, et, avec lui, de tous ceux qui sont gagnés à la spiritualité ascétique. Elle tire profit de la dévotion à la croix, non pour en faire un motif d'exaltation et de triomphe ambigu, mais pour rappeler à l'imitation d'un Messie humilié,

1. Sur la « mondanisation » du clergé romain, cf. non seulement les mots ironiques d'Ammien à propos de Damase (AMM. 27, 3, 14 s.), mais surtout les portraits féroces des clercs mondains dans la correspondance de Jérôme (bonne vue d'ensemble dans Ch. FAVREZ, *La satire dans les lettres de saint Jérôme*, dans *REL*, t. 24, 1946, p. 212 s.). Sulpice n'est pas le dernier à dénoncer en Gaule les vices de certains clercs, et en particulier leur volonté de puissance ; sur leur « impérialisme » secret, noter la phrase de *dial.* 2, 1, 3 : « quendam nuper... non sine pudore uidi sublimi solio et quasi regio tribunali celsa sede residentem, sedentem uero Martinum in sellula rusticana... » Le « regium tribunal » est la tribune impériale, dérivée du « tribunal » de l'« imperator » républicain dans le camp légionnaire. Sulpice se scandalise ainsi de l'emprunt des signes extérieurs de la souveraineté impériale par les évêques de son temps. Le « solium » est aussi le trône impérial, cf. Valentinien en *dial.* 2, 5, 9 : « e solio suo superbus excutitur ».

souffrant et crucifié. Successeur du martyr, le moine atteste, par les rigueurs de son ascèse, la dureté d'un combat contre le mal qui est à gagner chaque jour à travers la souffrance. Il ne reconnaît pas le Christ aux insignes triomphaux de la souveraineté mondaine, mais au visage défiguré du serviteur d'Isaïe et aux cicatrices du supplicié. La dévotion à la croix apparaît dans un tel passage tout autre chose que le respect d'un signe propre à faire fuir instantanément les démons. Elle correspond bien à la prédilection de Martin pour cette dévotion, telle qu'elle s'exprimait fréquemment dans sa conversation, comme le rappelle la lettre 2, 4. Elle trouve un large écho chez Sulpice, historien de l'invention de la vraie croix, et premier détenteur connu, en terre gauloise, d'une parcelle de cette relique exceptionnelle¹.

Faut-il aller jusqu'à trouver dans notre texte les reflets d'une polémique christologique dirigée contre le docétisme ? Ce serait peut-être y chercher des sous-entendus théologiques trop compliqués pour Martin. Si l'on veut y découvrir l'influence de certaines spéculations théologiques contemporaines, il faudrait plutôt chercher en direction d'un certain dualisme : il est toujours, dans l'ascétisme monastique, une réaction explicable contre le « monisme » implicite de ceux qui compromettent trop l'Église avec l'Empire, et l'avènement du Royaume de Dieu avec une certaine réussite mondaine. Nourris parfois plus (ou plus imprudemment) qu'il ne faudrait de l'*Apocalypse*, les moines sont alors tentés de projeter sur l'histoire de leur temps les schémas apocalyptiques, et d'identifier,

1. Envoyée à Primuliacum par Paulin de Nole, qui la tenait de l'évêque de Jérusalem, par l'intermédiaire de Mélanie, cf. PAVL. NOL. *epist.* 31, 1 : « inuenimus quod digne... ad basilicae sanctificationem uobis... mitteremus, partem particulae de ligno diuinae crucis. Quod nobis bonum benedicta Melania (-nius *Hartel*) ab Hierusalem munere sancti inde episcopi Iohannis adtulit, hoc specialiter sorori nostrae uenerabili Bassulae misit conserua communis. »

pour de tout autres raisons que l'auteur de l'*Apocalypse*, l'Antéchrist avec le pouvoir établi. D'une telle identification, la vision de Martin offre justement l'image suggestive. Aurait-il lu jadis trop littéralement, dans le commentaire d'Hilaire sur *Matthieu*, la singulière exégèse que l'évêque de Poitiers donnait du mot de Jean-Baptiste sur ceux qui demeurent « dans les maisons des rois » : « Chez les rois est dit des anges transgresseurs, car ce sont eux qui sont puissants sur le siècle et qui dominent ce monde » ; et, un peu plus loin, « ceux qui sont dans les maisons des rois » est glosé « ils sont la demeure des démons¹ ». Avec de tels textes en tête, qu'a-t-il pu penser des évêques courtisans de Trèves, qu'il rencontra « in domo regia » ? Qu'a-t-il pu être tenté de penser du « rex » lui-même ? En lisant bien le récit de cette dernière tentation, nous sommes en mesure de répondre plus nettement à de telles questions.

1. HIL. in *Matth.* 11, 5, commentaire de « Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt » : « In regibus, transgressorum angelorum nuncupatio est : hi enim saeculi sunt potentes mundique dominantes » ; « in domibus regum sunt » est ensuite glosé par « eos...esse daemonum habitationem ». Hilaire songeait-il déjà à Constance, considéré comme un personnage démoniaque par la propagande du parti anti-arien ? (Cf. t. 2, comm. ad 6, 1 s.).

VIII. « MARTINI CONVERSATIO » : LE PRÊTRE, L'ASCÈTE, LE SAINT (ch. 25 à 27)

25. La biographie ayant été entièrement rédigée du vivant même de Martin, elle ne pouvait finir, comme la *Vie d'Anloine*, par un récit des derniers moments et du trépas du héros. Mais, conformément à la tripartition inhérente aux règles du genre, la peinture des actes et des « vertus » devait être complétée par une description des mœurs et des habitudes du personnage (ἐπιτηδεύματα ou πολιτεία), de son caractère, de son style de vie, de l'expression vivante de sa personnalité. C'est le moment traditionnel du portrait en forme.

Pour l'insérer de manière plus concrète dans la trame de sa biographie, Sulpice est parti d'une évocation de souvenirs personnels. Il échappe ainsi aux risques du panégyrique abstrait ; il retrouve les avantages littéraires et historiques, mais aussi le ton authentiquement chrétien — quasi évangélique — du témoin oculaire, déposant le témoignage véridique de ce qu'il a vu et entendu. L'accueil reçu à Marmoutier, les entretiens spirituels, l'impression laissée par sa parole : autant de traits qui, même enjolivés par les yeux du souvenir et la vénération, esquissent devant nous le visage de Martin abbé et évêque, et nous peignent pour ainsi dire en actes la figure du pasteur idéal.

Comme dans la seconde partie de l'ouvrage, et selon un mouvement qui épouse celui de l'approfondissement spirituel, les trois composantes de la personnalité chrétienne de Martin vont être disposées selon une progression qui va de l'extérieur à l'intérieur. Mais en même temps, des

aspects les plus visibles et les plus humains aux plus secrets et aux plus héroïques, par une sorte d'imitation approfondie du Christ et de son Mystère.

La vie de relation de l'évêque de Tours et de l'abbé de Marmoutier est celle d'un vrai successeur des apôtres : actes et paroles imitent et prolongent les gestes et les enseignements du Christ au cours de sa vie publique. C'est cette expérience personnelle d'un maître de vie chrétienne que Sulpice a rapportée de son voyage à Tours. Elle occupe ici le ch. 25.

Mais il restait à expliquer, ou à laisser entrevoir à travers ses manifestations sensibles, la vie intérieure qui nourrit cette activité apostolique et contribue à expliquer l'ascendant et le rayonnement de l'apôtre. C'est ici le domaine le plus secret de l'ascétisme martinien, celui de sa « *conuersatio ascetica* ». Sulpice y définit comment s'est « forgée » constamment par le jeûne, la veille et la prière cette personnalité exceptionnelle. Le secret de Martin est ici celui d'Antoine et des solitaires d'Égypte, dont il fut le premier à pratiquer héroïquement en Gaule le style de vie extrême : lutte acharnée contre la nature pécheresse, union constante à Dieu par l'oraison. Mais il conviendra, par une comparaison minutieuse, de nous demander si la description de Sulpice se borne à peindre cette vie à travers les clichés des traditions égyptiennes — confondant ainsi l'idéal importé avec sa réalisation gallo-romaine — ; ou si quelques détails ne sont pas en contraste assez net avec cette « Bible ascétique » que fut la *Vie d'Antoine* pour que leur témoignage revête une importance particulière. L'originalité martinienne et l'authenticité du portrait y gagneront également en vraisemblance (ch. 26, 1-4).

Cette rigueur extrême de l'ascèse, cette consécration totale et constante à la prière permettent de définir enfin en quoi consiste la perfection héroïque que nous appelons la sainteté de Martin. C'est une charité sans

défaillances devant les assauts de ses ennemis temporels : clercs et évêques en particulier. Il y a dans cette dernière page comme un double versant. D'une part, l'idéal monastique d'une charité devenue inaccessible à tout mouvement de la sensibilité : la transposition chrétienne de l'*apatheia* (ἀπάθεια) philosophique. Mais plus, peut-être, que dans la vie des moines d'Orient, les traverses d'une vie plus mêlée au monde et à ses jalousies que celle des solitaires d'Égypte permettent ici une illustration directe du « moine successeur du martyr ». La « patience » de Martin prend pour cette raison un relief et une couleur originale qui la rapprochent de la « patience » des martyrs : celle qu'avaient analysée, comme une vertu suprême du chrétien, des traités de Tertullien et Cyprien au siècle précédent ; celle qu'après la mort de Martin, Sulpice devait célébrer comme un des titres de perfection de son « *sine cruore martyrium* ». Ainsi, comme en mineur, chez celui qui n'avait pas encore porté le témoignage suprême de la mort, certain aspect de « *confessio fidei* » vient compléter l'image qu'en cette fin de la biographie, Sulpice donne tour à tour de la sainteté du pasteur et de l'ascète. Il résume ainsi, dans la synthèse de cet ultime portrait, l'idéal « cumulatif » de sainteté qu'avait illustré Martin : celui de l'évêque abbé, à la fois successeur des apôtres, des ascètes et des confesseurs, sinon des martyrs. Ces derniers chapitres fondent ainsi en réalité, par l'évocation de ces derniers traits biographiques — si allusifs qu'ils deviennent vers la fin —, le portrait spirituel qui, dans le grand panégyrique funèbre de la seconde lettre, écrite au lendemain de la mort de Martin, franchirait le seuil de la biographie pour s'épanouir en une sorte de célébration hagiographique (ch. 26, 5 à 27, 1 et 2).

En même temps, cette « patience » est pour l'apologiste l'occasion de déplacer progressivement l'éclairage de son récit, de la personne de Martin sur celle de ses ennemis. Le « second versant » de ce dernier chapitre nous

achemine ainsi vers une conclusion incisive et brève. Elle en appelle des ennemis de Martin au jugement du lecteur de bonne volonté comme au témoignage renouvelé de l'auteur. Et le thème du martyr, si discret et indirect qu'il soit en ce chapitre, porte encore comme son ombre sur ce dernier « témoignage ». L'attitude dans laquelle se drape Sulpice, successeur des « témoins de la vérité », est sur ce point significative. Il affirme à nouveau, solennellement, la vérité de ce qu'il a dit, se déclare prêt à subir à son tour la haine des ennemis de Martin, espère pour son lecteur les récompenses éternelles. Le voici déjà, jusqu'en ce dernier trait de la sainteté de Martin, sur les traces de son maître — comme il en rêvera bientôt au début de sa seconde lettre (ch. 27, 3-fin).

1. Le maître : son accueil et son enseignement

25, 1. Le maître, au sens où l'entend la *Règle du maître*. Car le voyage de Sulpice vers Martin est de même nature que celui de Postumianus auprès des solitaires d'Égypte. Un disciple séduit par l'appel de la vie ascétique vient prendre les conseils d'un maître et entendre son enseignement : tel est le schéma qu'aux origines du monachisme, Athanase esquisse déjà en décrivant la formation spirituelle d'Antoine auprès des ermites du delta, avant de nous le montrer devenu maître à son tour et poursuivi jusqu'au cœur de la Thébaïde par les « monachi ». Mais le visiteur est ici un homme de lettres autant qu'un sympathisant de l'ascétisme, et l'assimilation à ce schéma, si voulue qu'elle soit par l'auteur, n'est cependant pas complète. Ces dissonances de détail sont caractéristiques du dessein de l'auteur de la *Vita* autant que de ses rapports personnels avec Martin.

Dans l'exposé initial du renom de l'évêque de Tours, on retrouve déjà comme une esquisse de la composition

même de la *Vita*. Les trois traits fondamentaux qui définissent l'originalité du personnage sont ici dans un ordre de valeurs décroissant : la « foi », qui inclut l'intensité de sa vie intérieure, est le fondement de sa sainteté. Pour les hommes de foi conquis à l'ascétisme, elle est première par rapport aux signes extérieurs qui la manifestent ; elle en garantit la signification. Ces signes extérieurs n'en sont que la conséquence. Le couple *vita atque uirtute* annonce « la vie et les miracles » de la formule hagiographique ultérieure. Car si « la vie » concerne à la fois les méandres d'un destin pittoresque, exceptionnel, mais aussi la rigueur d'un style de vie chrétienne jusque-là inconnu en Gaule, la « vertu » transcrit avec exactitude la *δύναμις* néo-testamentaire : le pouvoir d'opérer des « signes » thaumaturgiques exceptionnels. En dépit de l'ordre des trois termes, il est certain que la curiosité de Sulpice n'a pas été seulement d'ordre spirituel. On en trouve aussitôt l'aveu indirect dans le cliché, surtout épistolaire, auquel il emprunte l'expression de son désir de partir¹. Bien sûr, ce déplacement en Touraine est un pèlerinage, comme celui d'Éthérie, comme le « voyage en Orient » de Postumianus jusqu'aux lieux saints de l'ascétisme égyptien. Et Martin éprouvera une joie particulière à se sentir ainsi honoré d'une telle manière : la reprise du mot dans ses paroles de bienvenue à Sulpice en souligne bien le sens très particulier².

1. On peut suivre la fortune de ce cliché de Cicéron à Ennode. Cp. ici : « desiderio illius aestuaremus », avec Crc. *fam.* 7, 18, 1 : « ut desiderio nostri te aestuare putarem » ; HIER. *epist.* 22, 7, 2 : « mens desiderii aestuabat in frigido corpore » ; CAES. AREL. *Ruric. epist.* 7 : « pro desiderio uestro aestuans » ; ENNOD. *epist.* 9, 24 : « in remedio desiderii senior providentia munus litterarum comparauit... aestuantibus. »

2. Postumianus parle à trois reprises de sa propre « peregrinatio » en Orient (*dial.* 1, 2, 2 ; 1, 8, 2 ; 1, 23, 2), en particulier, dans le second passage, à propos de sa visite à Jérôme. On notera ici la

La même dualité se trahit dans l'intention littéraire qui fait aussi de ce pèlerinage un voyage de documentation pour le biographe. Ce désir dont il brûle est à la fois celui des disciples d'Emmaüs, tout ardents de connaître et reconnaître leur Maître ; mais il est aussi la démangeaison d'écrire, et de s'illustrer en illustrant Martin, à la manière dont Athanase avait illustré Antoine. Cet aveu indirect, et comme enveloppé, doit être lu à la lumière de la double préface de l'ouvrage¹. Sulpice profite de cet aveu pour procéder à une sorte de recensement de ses sources. On retrouve ici l'historien scrupuleux, qui tient à donner au lecteur quelques vues précises sur ses méthodes de documentation. Celle-ci repose sur des traditions orales, mais aussi proches des événements qu'il a été possible. Sulpice détaille ses trois sources dans un ordre de valeur décroissant : Martin lui-même, qu'il ne s'est pas contenté d'écouter ; car il l'a soumis à de véritables interrogatoires, au sens judiciaire qui est celui du mot dans la formule classique « interrogare testem », et cela jusqu'aux limites de la discrétion — fixées par Martin lui-même, semble-t-il, plus que par la réserve de Sulpice² —. On retrouve là,

reprise par Martin de toute l'expression « peregrinationem suscipere », qui apparaît ainsi déjà comme une formule toute faite et quasi technique. — Sur la leçon « peregrinationem suscepimus », cf. note critique, t. 1, p. 233.

1. La construction poétique d'« ardere » + inf. (cp. VERG. *Aen.* 4, 281 ; 11, 895) donne un charme certain à la peinture de cette impulsion spirituelle. On y retrouve l'ardeur du ch. 1, 7 : « igitur sancti Martini uitam scribere exordiar... » Sur les intentions à la fois littéraires et proprement chrétiennes de Sulpice biographe, cf. tout le ch. 1, et son commentaire, t. 2, p. 393 s.

2. Pour le cliché judiciaire « testem interrogare », cf. p. ex. CIC. *Flacc.* 10, 22, ou PLIN. *epist.* 1, 5, 6. L'emploi intransitif de « sciscitor », moins fréquent que son usage transitif (régulièrement employé par Sulpice dans sa *chron.* 2, 4, 5 — seul autre emploi du mot dans son œuvre —), n'en est pas moins classique : LIV. 6, 34, 9, p. ex. Sur ces méthodes de documentation directes et indirectes, réflexions analogues dans la préface de l'*Histoire lausique*.

mais dans l'ordre des attitudes réelles et des choses vécues, cette minutie de juriste qui empreint si souvent jusqu'au vocabulaire de la *Vita*. L'enquête s'est poursuivie auprès des témoins oculaires des faits, pour se rabattre ensuite sur ceux qui n'étaient plus que les dépositaires d'une tradition orale devenue anonyme. Ainsi Sulpice s'est-il livré, avant d'écrire la vie de son saint homme, à une enquête aussi minutieuse qu'un « avocat du diable » avant une canonisation. C'est du moins ce qu'il tient à nous préciser de manière très circonstanciée, avec l'habileté de présenter la chose au passage et en situation : dans le cadre même du voyage au cours duquel l'enquête a été menée. Ce témoignage précis sur les méthodes de documentation ne doit pas être, a priori, considéré comme suspect, par une attitude hypercritique que rien ici ne justifie. Sulpice est resté fidèle à l'esprit des historiens classiques qu'il admirait, en exposant ainsi sa méthode d'enquête. Mais, d'autre part, un tel exposé a le grand intérêt d'attirer notre attention sur l'écran qui s'interpose entre l'œuvre et les faits. La troisième catégorie de témoins, en particulier, reflète la tradition orale qui s'est élaborée à la fois parmi les compagnons directs de Martin, mais aussi sur les ailes de la renommée, dans le monastère de Marmoutier et hors de celui-ci.

Il est en effet légitime de se demander si Martin a reçu Sulpice à Tours ou à Marmoutier. On peut pencher plutôt pour le monastère, car Sulpice s'est présenté comme l'intime ami de Paulin, et il a été reçu comme tel. Tout le chapitre va esquisser la figure d'un « abba » à l'égyptienne, aussi bien dans les rites de l'accueil que dans les entretiens (*sermo*), qui tiennent le milieu entre les « conférences » et les « apophtegmes » des Pères du désert. Mais le lieu de cette rencontre n'est pas plus facile à fixer que sa date : tout au plus peut-on assurer qu'elle s'est produite après la « conversion » retentissante de Paulin en 390, donc dans les dernières années de Martin. A voir l'importance que

l'éloge de Paulin tient dans l'entretien rapporté par Sulpice, on peut penser que le pèlerinage de Tours a suivi de peu le baptême de Paulin à Bordeaux, et sa résolution de suivre avec sa femme les voies de l'ascétisme. Il se pourrait même que cet exemple eût été la cause déterminante du voyage de Sulpice, sans qu'il en eût finalement tiré des conséquences aussi radicales pour sa propre « conversion¹ ».

25, 2. Les sentiments avec lesquels Sulpice est accueilli sont ceux dont il a montré Martin animé en d'autres circonstances. Ce sont en particulier ceux dont il aurait témoigné envers ses compagnons d'armes dès l'époque de sa « militia ». Mais il n'est pas indifférent que Rufin utilise le même couple d'abstrait pour peindre l'abba égyptien Piammon². Idéalisation du caractère ou simple stylisation

1. Tandis que Paulin quittait tout, liquidait ses biens, et s'installait à Nole jusqu'à la fin de ses jours, Sulpice transformait en ascétisme son domaine de Primuliacum et y bâtissait les basiliques nécessaires à ses dévotions et à celles de ses amis et protégés : ceux que nous voyons participer aux *Dialogues*. Sous sa forme hyperbolique, une allusion précise de Paulin, dans son *epist.* 17, 4, à Sulpice (écrite à la fin de l'été 398), suggère que Sulpice n'a pas fait qu'un seul voyage à Tours, et que la manie des pèlerinages était chez lui une véritable bougeotte spirituelle : « cum ... eadem opera ad nos potueris peruenire ac recurrere qua Gallicanas peregrinationes tot annis frequentas et iteratis saepe intra unam aestatem excursibus Turonos et remotiora uisitas. » L'avant-dernier mot suggère que Sulpice a beaucoup circulé en Gaule, et ouvre des perspectives — malheureusement trop imprécises — sur les sources orales de sa documentation dans les régions où Martin était passé et avait opéré des miracles.

2. Cp. ici : « qua me humilitate, qua me benignitate... », avec RUFIN. *hist. mon.* 32, *PL*, t. 21, c. 459 C : « Piammonem totius humilitatis et benignitatis uirum ». Les deux qualités apparaissent déjà chez le jeune légionnaire, en *Vita* 2, 7 (série de quatre termes : benignitas, caritas, patientia, humilitas) : cf. comm. *ad loc.* Sur la « benignitas » et sa définition stoïcienne, cf. HIER. in *Gal.* 5, 22. Athanase souligne, en termes différents, qu'Antoine (*Vita Antonii* 73) était « iucundus atque affabilis ».

de l'expression ? La seconde a sans doute entraîné quelque peu la première, et la symétrie des notations sur le jeune légionnaire et sur le vieil abba n'est pas uniquement fondée sur l'identité de la personne. Elle ne s'explique pas non plus seulement par la tradition antique d'une caractérologie statique où tout est donné au départ. Elle illustre surtout cette « constantia » intérieure qui, selon Sulpice, ne s'est pas plus démentie dans le dessein spirituel que dans l'égalité d'humeur de Martin. Les remarques qu'il présente, sur ces deux points respectifs, lors de l'élévation de Martin à l'épiscopat et dans la description finale de sa patience, sont très éclairantes en ce sens¹. Cette stabilité parfaite des vertus et des humeurs est déjà comme un reflet sensible de la perfection monastique de l'ἀπάθεια. Elle pourrait également, surtout à cette date tardive de sa vie, prendre une valeur secrètement apologétique contre des ennemis acharnés à publier que le vieillard avait « baissé ».

Dès que Sulpice commence de rapporter les paroles d'accueil de Martin, son style prend un tour biblique caractérisé : l'expression surabondante de la joie éprouvée par Martin devant cette visite est empruntée à celle de Paul dans son *Épître aux Philippiens*². Dans cet accueil apostolique jusqu'en son langage — que la citation pauli-

1. Constance de la profession monastique : *Vita* 10, 1-2, où Sulpice insiste sur l'humilité inaltérable de Martin ; égalité d'humeur totale : *Vita* 27, 1.

2. *Phil.* 2, 17-18 : « gaudeo et congratulor omnibus uobis... uos gaudete et congratulamini mihi » (cf. reprise commentée dans AMBROSIAST. in *Phil.* 2, 14-18). Nouvelle réminiscence dans SVLP. *ep.* 3, 20 : « congratularere gaudentibus ». De même dans FVLG. *Rvsp. epist.* 3, 1 : « quantum congratulor atque congaudeam » ; la formule est passée dans le formulaire épistolaire chrétien. Martin apparaît ainsi dans notre texte sous un visage paulinien, « congratulatus plurimum et gauisus in Domino » ; cette dernière clause est de fait typiquement paulinienne : cf. p. ex., dans la même épître, *Phil.* 3, 29 ; 4, 4 ; et surtout 4, 10 : « gauisus sum autem in Domino uehementer ».

nienne soit à mettre vraiment au compte de Martin ou qu'elle soit comme une lecture spirituelle de l'événement par Sulpice —, le thème apologétique de Martin successeur des apôtres s'impose ainsi avec la vigueur de l'allusion scripturaire. Attitude de « Visitation » aussi. Car cette joie spirituelle est celle d'une rencontre où le vieil évêque voit comme un signe inattendu de sa maîtrise. A lui seul, le terme de *peregrinatio* suffirait, on l'a vu, à évoquer le contexte des voyages qui menaient alors bien des chrétiens d'Occident aux pieds des grands maîtres spirituels des déserts égyptiens et palestiniens. Mais le verbe *expelere* vient encore souligner cette allusion. C'est déjà en référence à ce schéma de « pèlerinage ascétique » que Sulpice l'avait intentionnellement employé pour montrer Martin venant s'instruire auprès d'Hilaire de Poitiers (ch. 5, 1). Mais surtout, le mot sera repris par Postumianus lorsqu'il placera Jérôme en tête de tous les moines d'Orient, comme le plus digne de la « visite » des pèlerins¹.

25, 3. Les actes confirment ces paroles d'accueil. Ce sont, transposés en Occident, les rites de l'hospitalité monastique, tels qu'on les pratiquait dans les communautés d'Égypte. Il y a là des indices de preuves à examiner de près, en

1. *Dial.* 1, 8, 2 : « nullum mihi expetendum rectius arbitrari (Hieronymo) ». L'emploi du mot se conservera pour désigner une démarche solennelle auprès d'un haut personnage : le pape dans GREG. TVR. *Franc.* 2, 1 ; au figuré, l'armée des saints moines, ENNOD. *opuscul.* 4, 37. — La leçon « expeteremus », supportée par les deux plus anciens témoins (directement par V et indirectement par D), est à conserver, malgré sa clausule héroïque (dont 4 ex. dans la *Vita* : cf. Hyltén, *Studien*, p. 33), et à cause de sa correction. « Expetissemus » donné par le reste de la tradition, serait à prendre déjà avec une valeur préromane, comme un substitut tardif d'usage croissant pour l'imparfait. Il offrirait ici une clausule plus riche et plus usuelle ; sur cet emploi du p. q. pft. du subj. en latin chrétien, cf. A. BLAISE, *Manuel*, p. 136, § 232, et les références dans l'œuvre de Sulpice rassemblées par Hyltén, *Studien*, p. 140, qui penchait en faveur de cette leçon.

faveur d'une localisation de toute cette scène à Marmoutier. Un cliché épistolaire ancien sert à Sulpice à exprimer sa réticence et son humilité, avant de conter les faveurs exceptionnelles dont il fut l'objet. Il peut en être d'autant plus légitimement touché que Martin était loin de partager, sur l'invitation des laïcs à sa table, la libéralité d'un Ambroise de Milan : les *Dialogues* racontent comment un certain Vincent se vit refuser obstinément ce privilège¹. Il ne s'agit pas ici de banquet, comme le laisserait d'abord penser le sens classique du mot *conuiuium*, tel que Sulpice l'applique au fameux festin de Trèves, à la cour de Maxime, au ch. 20. Mais l'adjectif, qui garde ici quelque chose de sa résonance ancienne d'abstention et d'abstinence, montre bien qu'il ne faut pas confondre cette collation ascétique avec l'abondance des festins princiers. Le même nom servira d'ailleurs aux traducteurs de Pallade pour évoquer le repas communautaire d'un monastère égyptien². Le premier des deux gestes est traditionnel dans les rites de l'hospitalité antique. On en suit les destinées à Rome à travers les descriptions des auteurs satiriques, d'Horace à Pétrone. Mais ce geste exprimait aussi, en particulier dans les traditions monastiques de l'Égypte, le service personnel assumé auprès d'un abba par un disciple qui se faisait son serviteur. C'est en ce sens qu'Athanase, dans la préface la *Vie d'Antoine*, considère

1. *Dial.* 1, 25, 6. Ce personnage éminent (il était préfet) invoqua en vain l'exemple des préfets et des consuls dinant à la table d'Ambroise, sans parvenir à se faire inviter à prendre un repas à Marmoutier.

2. Les deux plus anciennes versions latines de l'*Histoire lausiaque*, ch. 1, ont « conuiuia fratrum » (2^e version, *PL*, t. 74, c. 343 B) et « fratrum conuiuia » (1^{re} version, *PL*, t. 74, c. 251 C). Il se pourrait qu'il y ait dans notre texte une sorte d'« oxymoron » dans le groupement « sancto conuiuio », étant donné le sens courant du substantif. Mais il faut aussi faire la part du symbolisme judéo-chrétien du banquet, en particulier depuis la Cène : l'adjectif incline vers ces résonances. L'alliance « conuiuio adhibere », d'abord chez Liv. 23, 8, 5, apparaît courante dans l'historiographie tardive.

comme son meilleur témoin (correspondant dans notre texte à la catégorie de ceux « qui interfuerant ») : « celui qui avait vécu avec lui pendant un temps considérable pour lui offrir l'eau¹ ». Ce texte est doublement intéressant par rapport à notre passage. D'une part, il montre l'humilité de Martin, trouvant son expression dans un acte servile dont il fait un geste symbolique de service de Dieu à travers cet hôte². D'autre part, il est certain que, dans les perspectives de la rivalité entre Antoine et Martin, Sulpice n'est pas fâché de montrer dans ce détail une supériorité de Martin sur Antoine — en prenant peut-être tendancieusement à la lettre une expression qui pouvait avoir chez Athanase une valeur aussi métaphorique que dans la *Salire* d'Horace.

Mais ce n'est plus seulement la tradition antique, celle de la vieille Anticlée reconnaissant Ulysse, qu'évoque le second geste. Le lavement des pieds se réfère aussitôt, dans ce contexte chrétien, au geste accompli par le Christ le soir qui précéda sa Passion (*Jean* 13). Plus précisément encore, dans un contexte monastique, et avec l'indication de temps qui accompagne ici ce second geste, il faut sans doute se référer à un rite que nous appellerions paraliturgique. La phrase laisse entendre que Sulpice a déjà

1. Rapprocher « aquam manibus... obtulit » de HOR. *sat.* 1, 4, 88 : « qui praebet aquam » et PÉTR. *sat.* 31, 3 : « pueris Alexandrinis aquam in manus niutam infundentibus », mais surtout de la préface de la *Vita Antonii* : « ideo ea quae ipse noueram (frequenter enim eum uisitauit) et quae ab eo didici, qui ad praebendam ei aquam non paululum temporis cum eo feci. » — Le pronom expressif « ipse », omis par le seul V, est à rétablir avec le reste de la tradition ms. Déjà Hyltén, *Studien*, p. 90, hésitait beaucoup à le supprimer. Sur la leçon « nobis ipse », cf. note critique, t. 1, p. 234.

2. Cet ancien rite d'hospitalité est recommandé comme un geste d'humilité et de charité aussi bien en Orient par Athanase, Basile et Chrysostome qu'en Occident par Avg. in *euang. Ioh.* 58, 4 : références dans TH. SCHÄFER, *Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie*, Beuron, 1956, p. 20-21.

pris un premier repas ; elle laisse ouverte, en outre, la possibilité que le second geste se soit reproduit. A elle seule, la première de ces deux observations exclut que l'on ait affaire au simple geste d'hospitalité orientale (même chargé du symbolisme évangélique du « lavement des pieds ») par lequel les hôtes sont accueillis dans les communautés égyptiennes, dans les récits des *Vitae patrum*¹. En revanche, un texte de Cassien rapporte que dans les monastères d'Orient, chaque dimanche soir, les moines qui venaient d'assumer leur tour de service hebdomadaire achevaient ce service en lavant les pieds de leurs frères, avant la psalmodie vespérale qui clôt la journée². Nous ne pouvons assurer que cet usage ait déjà existé à Marmoutier. Mais le texte a pour nous l'intérêt de témoigner que le lavement des pieds était un rite traditionnel dans la vie des monastères les plus anciens. Il est donc vraisemblable qu'en lavant lui-même « le soir » les pieds de son hôte Sulpice, l'abbé de Marmoutier accomplissait le premier, et de manière exemplaire, un rite de service fraternel qui était en usage dans la communauté. Là encore, il semble que nous touchions, sans pouvoir préciser davantage,

1. Le lavement des pieds est le rite d'accueil des pèlerins par les Pères du désert, cf., dans la seule *Historia monachorum* de Rufin, *PL*, t. 21, l'accueil ainsi réservé par Jean (ch. 1, c. 403 A), Hor (ch. 2, c. 406 B), Copes (ch. 9, c. 422 A, où est bien marqué le caractère coutumier du geste : « cum uidisset nos et osculo salutasset atque ex more post orationem etiam pedes lauisset »), Paphnuce (ch. 16, c. 437 B), les moines de Nitrie (ch. 21, c. 444 A). Un apophtegme des *Vitae Patrum*, 6, 1, 17 (cité et comm. par Th. Schäfer, *ib.* p. 22) met le lavement des pieds sur le même plan que la table commune et la célébration des Mystères.

2. CASSIAN. *inst.* 4, 19, 2 : « has autem septimanas unusquisque suscipiens usque ad cenam diei dominici ministraturus obseruat. Qua peracta ministerium... hebdomadis ita concluditur ut hi, quibus succedendum est, conuenientibus in unum fratribus ad concinendos psalmos, quos quieturi ex more decantant, omnibus in ordine pedes abluant. » Coutume orientale, comme l'atteste Cassien dans le contexte.

à un détail de la liturgie monastique primitive en Gaule.

Les protestations appuyées — et rétrospectives — de Sulpice contre ce geste ne peuvent constituer une objection sérieuse à une telle interprétation. Il semble, en effet, faire état d'une sorte de dialogue personnel qui l'eût opposé seul à seul à Martin. Mais tout s'est réduit en fait à un débat intérieur, et à une inhibition que le prestige personnel de Martin explique encore mieux s'il a accompli ce geste au cours d'une liturgie. Comme dans d'autres passages à l'expressivité recherchée, on remarque la multiplication des vocables juridiques précis : Sulpice n'a pu « faire opposition » au procédé de Martin parce que l'« autorité » de son partenaire était sans rapport avec la sienne, il a donc dû « s'incliner » pour éviter un sacrilège. Il est curieux de voir ainsi rendu à une certaine indistinction, que l'on pourrait dire régressive, les vocabulaires juridique et religieux chez ce latin dévot ; on dirait presque : chez ce juriste vétilleux, mais impressionné par la personne sacrée de son héros¹.

25, 4. Si l'on admet les perspectives d'une liturgie vespérale, on passe, avec le « sermon » de Martin, au cadre d'une « conférence » monastique, au sens de ce mot dans le titre de l'œuvre de Jean Cassien. A-t-elle été adressée personnellement à l'ami de Paulin ? à lui et à ses compagnons de pèlerinage ? à la communauté réunie en « conférence » habituelle, mais en présence des visiteurs ? En tout cas,

1. Affinités juridiques du vocabulaire ; pour « reniti », cf. Liv. 5, 49, 2 : « cum illi renitentes pactos dicerent sese » ; « contra ire » évoque l'opposition devant un tribunal exprimée couramment par « contra facere » ; « adquiesco », au sens de « coniuvo », « adsentio », appartient d'abord à la langue juridique : cf. *TLL*, s. u. On note l'alliance de mots « auctoritate opprimi » : ce verbe ne se construit en langue classique, dans ce sens figuré, qu'avec des compléments de sens péjoratif (« metu », « iniquo iudicio », « falso crimine ») ; « nefas putarem » est un cliché : cf. *Vita*, ep. ded. 5.

cette homélie se réduit ici à une exhortation assez banale, qui n'a même pas le pittoresque des « paraboles » martinienne rapportées dans les *Dialogues*. Tout semble se passer comme si l'hommage à Paulin et à sa conversion avaient beaucoup plus frappé Sulpice que le reste des propos de Martin. Les exigences littéraires de la composition lui ont évidemment imposé d'aller brièvement à l'essentiel. D'où ce squelette d'homélie, qui laisse une impression si « primitive » quand on le compare un instant aux œuvres riches et savoureuses de Cassien. Ce n'est pas une doctrine qui est exposée : c'est l'existence de ce premier monachisme et le sens de la conversion à l'ascétisme qui sont défendus sur l'exemple le plus célèbre du temps. La litote initiale (*non alius quam*) ne saurait laisser de doute : nous n'avons là qu'un extrait concentré des « entretiens de Marmoutier », et comme leur leit-motiv.

Premier point : la rupture avec le monde pour suivre le seul Seigneur. Ce mouvement de la conversion ascétique procède, comme la vocation d'Antoine elle-même, de l'appel du Christ au jeune homme riche en *Matthieu* 19, 21. Il s'exprime ici à travers deux images de libération, d'origine biblique, et d'usage bien antérieur au monachisme dans la tradition de l'ascétisme chrétien — latin en particulier —. Libération des séductions du monde : arrachement aux diverses concupiscences. L'*inlecebra* est déjà encadrée entre l'erreur et le désir dans le traité de Tertullien *Sur la pudeur*¹. Déchargement des fardeaux : poids du corps « alourdissant l'âme en ses pensers nombreux » selon la formule quelque peu platonisante du *Livre de la Sagesse*, mais surtout accablement des possessions et des tâches temporelles, dont le Christ avait promis l'allègement à

1. *TERT. pudic.* 9, 15 : « inter errores et illecebras et libidines saeculi » ; « mundi illecebras » est ici très voisin de ces « illecebras... saeculi » ; voisine aussi l'alliance « illecebrae terrae » chez *CYPR. epist.* 11, 7. Nous sommes en présence d'un lieu commun de sermoinaire.

ceux qui prendraient son « fardeau léger¹ ». Mais déjà, le mot *expeditus*, que la *Vulgate* elle-même n'utilise qu'en son sens premier et militaire, envisage cette venue à la suite du Christ comme une marche au combat spirituel du soldat de Dieu débarrassé de ses bagages. Sulpice estime-t-il en avoir déjà trop parlé? Craint-il de ramener par trop l'attention sur cet aspect d'ancien militaire qui éveillait la suspicion de tant d'ennemis de Martin? Il est en tout cas curieux de constater l'absence totale de ce thème au cours de ces derniers chapitres, où les vertus proprement évangéliques de douceur et de non-violence sont particulièrement mises en relief².

Second point : c'est un « exemplum » tout romain que, pour illustrer son propos, Martin propose à ses auditeurs. Exemple exceptionnel, car il touche un fils de très grande famille : Martin le suggère indirectement en le désignant par le titre officiel de « uir illustris ». Depuis Valentinien I^{er}, ce titre n'était accordé qu'aux rares privilégiés qui, dans la classe sénatoriale, se trouvaient au-dessus des clarissimes et des « spectabiles ». Sulpice entend-il donner au mot cette valeur technique et Paulin portait-il déjà ce titre au moment où il s'est « converti »? Il est difficile d'en décider, mais si le titre, renversé pour des raisons d'expressivité (*inlustris uiri*), n'a ici qu'une sorte de valeur figurée, il est clair qu'il fait jeu avec le superlatif précédent et vise

1. Plus simplement que de la formule de *sap.* 9, 15 (« corpus... aggrauat animam »), il faut rapprocher ces « saeculi onera » de la métaphore évangélique de *Math.* 11, 30 : « Iugum meum suauē est et onus meum leue », après 11, 28 : « Venite ad me omnes qui... onerati estis, et ego reficiam uos. »

2. Mais l'idée de libération est ici au premier plan (« liberi expeditique ») comme dans la peinture de la conversion d'Antoine, cf. *Vita Antonii* 3 : « omnibus saeculi uinculis liber, asperum atque arduum arripuit institutum. »

à souligner le caractère extraordinaire de cette conversion¹. La précision que Sulpice donne ici sur la liquidation des biens de Paulin correspond effectivement à ce que celui-ci nous a dit lui-même dans son poème 10 : sa décision de les « mettre en dépôt entre les mains du Christ ». La chose eut lieu en 393, quand après la mort de son frère et de son jeune enfant Celse, il résolut, en compagnie de sa femme Therasia, de se consacrer entièrement à la vie ascétique. C'est dire que la visite de Sulpice à Tours — du moins celle qu'il nous raconte ici — n'a pu avoir lieu que l'une des quatre dernières années de la vie de Martin². Exemple « presque » unique. Cette réserve veut-elle ménager les autres membres de l'aristocratie gallo-romaine qui sont entrés aussi en religion, mais à Marmoutier? Il se pourrait que la quasi-unicité du cas de Paulin tienne aussi à deux autres raisons. D'abord, il est loin d'être sûr que les nobles entrés à Marmoutier aient procédé à une liquidation aussi totale et spectaculaire de leurs biens. Non que l'envie leur en ait manqué. Mais, dans la majorité

1. Sur le titre de « uir illustris », cf. E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, t. 1, 1, Paris, 1959, p. 219-220. Paulin était, au moment où il se convertit, « consularis sexfascialis Campaniae » (cf. P. FABRE, *Saint Paulin de Nole...*, p. 25 et n. 2) : il n'était donc encore que « clarissime », et loin d'être « illustris ». Il faut donc envisager que Sulpice ait utilisé l'adjectif avec une valeur non technique, et emphatique. Il a certes brisé ici, par l'inversion, le cliché du titre officiel de « uir illustris ». Mais il est vrai aussi qu'on peut arguer d'un ordre expressif qui n'invite pas forcément à préjuger de l'inauthenticité du titre : fait parallèle, mais avec un adjectif plus exclusivement technique, et qui, comme tel, ne laisse subsister aucune ambiguïté, dans le cas de Tétradius au ch. 17, 1 : « Taetradii cuiusdam proconsularis uiri... »

2. Du moins pour ce qui est de ces souvenirs précis sur les exhortations à suivre Paulin ; car on a vu qu'il faut certainement supposer au moins plusieurs voyages de Sulpice en Touraine. Pour les textes concernant la conversion de Paulin, et leur interprétation, cf. à nouveau la thèse de P. FABRE, *op. cit.*, p. 27 s. ; et sur la relation entre la conversion de Paulin et celle de Sulpice, cf. t. 1, Introduction, ch. 1, p. 21 s.

des cas, les circonstances familiales n'étaient pas les mêmes : d'autres membres de la famille continuaient de vivre dans le monde et d'exploiter les domaines du patrimoine familial¹. D'autre part, Paulin, en s'exilant volontairement à Nole, avait même abandonné son pays, ce que n'avaient pas fait les moines de Marmoutier, même s'ils avaient quitté pour la Touraine des provinces plus méridionales. C'est à ce double titre que, sans hyperbole, le cas de Paulin a bien pu paraître unique jusque dans les rangs des ascètes gallo-romains. La référence à l'accomplissement parfait des préceptes évangéliques touche évidemment à un thème fondamental du monachisme : prendre à la lettre non seulement les commandements, mais les préceptes de perfection. La note de protestation qui s'y joint en est inséparable. Au sens où l'acte de Paulin atteste une fidélité absolue aux exigences les plus hautes de la vocation chrétienne, il proteste aussi contre certaine somnolence du christianisme dans une société dont il n'a changé ni les privilèges ni les habitudes de vie. Mais alors que ce *his temporibus* est l'expression d'une sincère admiration et d'une ferveur accompagnée de quelque légitime fierté chez Martin, il est sûr que, sous la plume de Sulpice, la remarque ne va pas sans quelque agressivité prophétique. Il suffit d'en rapprocher ses anathèmes contre la corruption actuelle des clercs et des laïcs, telle qu'elle s'exprime, par exemple, au début du chapitre 20.

1. Ils y étaient d'ailleurs encouragés par Paulin lui-même, lorsqu'il y avait une famille à élever et à faire vivre avant de renoncer à tout. Lire sur ce point la curieuse *epist.* 39 adressée par Paulin de Nole aux époux Aper et Amanda qui avaient fait vœu de continence. Paulin tempère leur désir de détachement total, et leur conseille de trouver dans la mise en valeur de leur patrimoine et l'éducation de leurs enfants un moyen de sanctification voulu par la Providence (*epist.* 39, 2) : « in multimodam potius vobis exercendae fidei perficiendaeque virtutis materiam diuino haec esse proposita consilio iudicamus. »

25, 5. Troisième point : une exhortation tire les conséquences de l'exemple de Paulin, en insistant de manière paradoxale sur le caractère à la fois accessible et inouï de son geste. L'anaphore lyrique par laquelle Martin invite ses auditeurs à marcher sur les traces de Paulin appelle une double remarque. Tout d'abord, l'imitation de Jésus-Christ passe par celle de Paulin, dans la mesure où celui-ci s'identifie avec le jeune homme riche de l'Évangile — mais un jeune homme qui a répondu sans réserves à l'appel de son Maître. Problème d'efficacité pratique de la parénèse : « Les exemples vivants sont d'un autre pouvoir. » Mais cette invitation à rejoindre le Christ en imitant un disciple entré dans les voies de la perfection s'inscrit bien dans un mouvement général de la spiritualité contemporaine : l'extraordinaire développement du culte des intercesseurs — martyrs, confesseurs, ascètes —. Avec Paulin, comme d'ailleurs avec la visite de Sulpice à Martin dans le présent chapitre, on touche à l'un de ses aspects les plus curieux. Car la vénération des chrétiens de ce temps ne s'adresse pas seulement à la mémoire des parfaits ou à leurs restes : telles les tombes des martyrs romains, en particulier depuis le pontificat de Damase, ou celle du confesseur Félix à Nole. Mais elle commence de se transférer aux vivants, et de s'exprimer à leur propos sous des formes concrètes qui peuvent nous surprendre. Ainsi, pour nous en tenir justement à Paulin, Sulpice n'avait pas seulement dans une de ses basiliques de Primuliacum le tombeau du prêtre Clair, mais encore une fresque représentant Paulin lui-même¹ : exagération d'une amitié méridionale ? Le fait est, en tout cas, caractéristique de la même tendance qui pousse ici Sulpice à faire une

1. Dans son *epist.* 32, 2, Paulin ne manque pas de faire part à Sulpice de ses scrupules, à la pensée que sa propre effigie fera face à celle de Martin « qui caelestis hominis imaginem perfecta Christi imitatione portavit »...

« peregrinatio » auprès de Martin, comme tant de ses contemporains en font à la fois aux lieux saints, aux demeures des solitaires renommés et aux tombeaux des martyrs célèbres.

En second lieu, cette vénération apparaît ici d'autant plus importante qu'elle applique d'abord à Paulin le verbe dont se sert l'Écriture pour montrer concrètement les apôtres laissant tout pour « suivre le Christ ». Car *illum sequendum* est exactement parallèle à *Dominum... sequeremur* quelques lignes plus haut. La reprise verbale est caractéristique de cette spiritualité de médiation, et, par suite, d'intercession. Le « novice » doit suivre Paulin qui a suivi parfaitement le Christ. Si l'on nous permet de jouer sur le sens premier du mot, Paulin marche au milieu : « intercedit ». Le second membre de l'anaphore n'est donc pas une fausse fenêtre oratoire. Mais du plan de l'expérience religieuse, de l'acte à la fois intérieur et concret par lequel on abandonne tout pour marcher à la suite de l'homme qui vous a appelé, on descend dans ce second membre au plan de l'obligation morale, de l'effort pour reproduire un modèle : perspective plus conforme aux traditions de la morale antique et romaine, celles de l'« imitatio maiorum » en particulier¹. Le parfait prend

1. « Sequendum » consonne avec le « θεῶν ἐπεσθαι » des Platoniciens, mais surtout avec l'« ἐπακολουθεῖν » biblique : le geste des apôtres abandonnant leur métier et leur famille pour suivre le Christ sur les routes ; en revanche, « imitandum » s'accorde avec la tradition romaine de l'imitation morale, celle qui s'exprime, p. ex., dans Cic. *de orat.* 2, 55, 226 : « (imaginibus maiorum) imitandis », ou dans *off.* 1, 33, 121 : « imitandos maiores ». Le texte associe donc au geste fondamental de la conversion religieuse chrétienne une attitude plus romaine d'imitation morale d'un modèle : il semble accrédi-ter la thèse soutenue jadis par H. Freiherr von CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936, pour qui l'Église romaine aurait trahi l'idéal religieux chrétien dès le second siècle, en substituant un idéal moral d'imitation à une démarche existentielle de conversion « à la suite » du Christ ; mais les textes néotestamentaires vont à l'encontre : *Joh.* 13, 15 ; 1 *Cor.* 11, 1 ; 1 *Pet.* 2, 21 ; 1 *Joh.* 2, 6, etc.

sur ce point la succession des grands hommes et des héros antiques.

Un long éloge en forme de bénédiction propose, pour finir, l'exemple paradoxal de Paulin : c'est un geste facile, mais considéré jusque-là comme impossible. Cette bénédiction prend la forme du « macarisme » biblique, celle des « béatitudes » évangéliques, et, avant elles, de tant de versets des *Psaumes*. Autre hébraïsme que l'expression *praesens saeculum* et la notion qu'elle recouvre. Par opposition au « siècle à venir », elle désigne tout le temps compris entre la Création et le Jugement qui précédera la « nouvelle Création ». Il est notable que, dans la tradition chrétienne et plus précisément paulinienne, le « siècle présent » est toujours senti en un sens péjoratif comme le temps du péché sur lequel règne Satan¹. En référence à cette tradition, mais aussi à la constante dépréciation de l'époque contemporaine par le millénarisme de Martin et de Sulpice, l'application du macarisme à la « génération présente » doit donc être considérée comme une véritable alliance de mots apparemment contradictoires. Elle fait jaillir avec vigueur ce sens prophétique de la démarche de Paulin, sens dont Paulin lui-même se montre, dans sa correspondance, parfaitement conscient². Au milieu de la

1. Le « siècle présent » est toujours négatif chez Paul : cf. *Rom.* 12, 2 ; 2 *Cor.* 4, 4 ; *Gal.* 1, 4 ; 2 *Ti.* 4, 9. Cf. en particulier le texte des *Galates* : « ut eriperet nos de praesenti saeculo nequam ». Cette valeur péjorative se définit dans l'antithèse au « siècle à venir » comme accomplissement du Royaume et victoire définitive de Dieu à la fin des temps.

2. Cette mission des quelques chrétiens qui embrassent la vie parfaite est particulièrement définie dans son *epist.* 38 à Aper, découragé par l'hostilité à laquelle se heurtent ses projets de vie ascétique (38, 7) : « sufficit enim uniuersorum institutioni forma paucorum, quae in utrumque proponitur, ut credentibus exemplo sit, indurantibus testimonio ». Contre l'interprétation outrée de Babut, P. Fabre s'est justement appuyé sur des déclarations de ce genre pour montrer comment Paulin, tout en jugeant « éminemment souhaitable la

corruption de cette « génération présente » où pullulent les faux prophètes et les clercs mondains, celaïc porte un témoignage de rectitude évangélique, par un acte de foi sans réserves dans la Parole, et de désintéressement total. Ainsi les deux plans de réflexion distingués dans les verbes « suivre » et « imiter » se retrouvent-ils ici dans les deux substantifs. Témoignage absolu, et comparable, comme tel, à celui des martyrs. Martin se serait-il souvenu ici — malgré la distinction radicale dans le contenu matériel des deux « témoignages » — des frères Maccabées ? Il est en effet singulier que le même groupe de mots ne se retrouve que dans une lettre où Cyprien de Carthage célébrait « les grandes leçons de foi et de vertu » proposées aux chrétiens par le supplice des sept frères et de leur mère¹. Il n'est pas invraisemblable que Martin lui-même ait eu cette réminiscence, en bon disciple d'un maître qui lisait volontiers Tertullien et Cyprien dès le temps de son *In Matthaeum*. On retrouverait ainsi dans notre texte un nouvel indice du rôle joué par la spiritualité chrétienne latine de l'âge des martyrs aux origines de la spiritualité monastique en Occident ; et Cyprien en serait l'un des médiateurs privilégiés. De cette vénération des ascètes pour les frères Maccabées comme prototypes des martyrs, avant même le « protomartyr » Étienne, on trouve d'ailleurs la trace chez Sulpice, dont la *Chronique* célèbre « cette illustre passion des sept frères et de leur mère² ». Mais l'indice est

voie qu'il s'est lui-même tracée, ... ne prétend pas qu'elle soit indispensable à tous les chrétiens » (*Saint Paulin de Nole...*, p. 111).

1. Cp. ici : « tantae fidei uirtutisque documento », avec *CYPR. epist.* 58, 6 : « in Machabaeis beatorum martyrum tormenta et mater moriens ipsa cum liberis nonne magnae uirtutis et fidei documenta testantur et nos adhortantur ? ». L'idée de la valeur exemplaire de cet épisode se trouvait déjà dans 2 *Macc.* 6, 31 : « memoriam mortis suae ad exemplum uirtutis et fortitudinis derelinquens ».

2. *Chron.* 2, 20, 4 : « Qua tempestate illustris illa passio septem fratrum matrisque fuit, qui omnes... mori maluerunt ». On note le

ambigu dans le débat présent. Il peut en effet s'ajouter au parallèle textuel avec Cyprien, pour inciter à penser que tous deux sont des reflets directs de la spiritualité cyprianique à travers l'enseignement ascétique de Martin, sur ce point disciple d'Hilaire. Mais les deux textes sont malgré tout de la plume de Sulpice, et l'on ne saurait affirmer que le présent abrégé de doctrine ascétique se compose exclusivement d'extraits authentiques de Martin¹.

Si l'éloge de la conduite de Paulin s'attache ensuite de très près à la lettre des versets évangéliques, il en opère la synthèse pour souligner encore la richesse de Paulin dans une expression redondante². Et la « sententia » finale, loin d'être une pure invention oratoire de Martin ou de Sulpice, accommode et sécularise curieusement un verset des Synoptiques qui suit de très près le départ silencieux du « jeune homme riche ». Devant les réflexions sévères du Christ sur la difficulté qu'il y aura toujours, pour les riches, à entrer dans le Royaume de Dieu, les auditeurs s'interrogent avec inquiétude sur la possibilité du salut. Et le Christ de leur répondre : « Ce qui est impossible pour les hommes est possible pour Dieu³ ».

recours au terme de « passio » : il montre bien dans les sept frères des « protomartyrs » encore antérieurs à Étienne ; cp. en effet, peu après, ce texte de la *Chronique*, 2, 32, 6 : « extant etiam mandatae litteris praeclarae eius temporis martyrum passiones », sur lequel nous avons attiré l'attention dans *AB*, t. 81, 1963, p. 43.

1. La vénération de Sulpice et ses amis pour le martyr Cyprien est bien attestée dans les *Dialogues* : cf. t. 2, p. 800, n. 1.

2. Effectivement « uende et da pauperibus » se trouve dans les trois versets de *VVLG. Matth.* 19, 21, *Marc.* 10, 21, *Luc.* 18, 22. Mais ici, « diues et possidens multa » semble combiner *Matth.* 19, 22 (= *Marc.* 10, 22) : « erat enim habens multas possessiones », avec la formule parallèle mais distincte de *Luc.* 18, 23 : « diues erat ualde ».

3. *VVLG. Matth.* 19, 26 : « Aspiciens autem Iesus, dixit illis : apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt » ; même verset, avec des variantes mineures d'expression

Il va de soi que, s'adressant à un sympathisant du mouvement ascétique et à un admirateur de la *Vie d'Antoine*, l'allusion à ce verset ne pouvait manquer d'être immédiatement saisie, et le contexte exact spontanément rétabli dans la mémoire des auditeurs. Martin veut bien dire, sous cette réflexion elliptique : le Christ en Paulin a tenu ses promesses, et la grâce de Dieu a rendu possible ce qui paraissait humainement impossible. Mais pour le lecteur qui ne perçoit pas en filigrane le texte évangélique, il reste que cette « sententia » est d'allure plus héroïque que chrétienne : Paulin peut sembler avoir franchi par ses seules forces les limites du possible. Et la chute finale sur le substantif *exemplum* accentue encore cette impression d'exploit exemplaire. Sulpice a-t-il succombé ici aux attraits d'une belle antithèse, et rhabillé, pour ainsi dire, un verset évangélique en sentence moralisante ? Cela n'irait point contre son goût de draper les parfaits qu'il célèbre dans les plis d'une grandeur parfois plus antique que chrétienne.

25, 6. Comme s'il sentait, d'ailleurs, que le lecteur hésiterait à créditer Martin de cette belle clause, plus héroïque qu'évangélique, Sulpice consacre la fin du chapitre à une curieuse apologie des dons littéraires de son héros. Elle aide à préciser à quels lecteurs s'adressait surtout la *Vita Martini*. Mais en retour, elle reçoit d'eux sa signification. Elle reflète une péripétie tardive du long débat entre les lettrés et le christianisme dans la civilisation antique. Au siècle d'Ambroise et de Jérôme, la répugnance qui avait été en d'autres temps celle de Celse, devant la religion « de foulons et de cardeurs », ne peut plus se justifier aussi facilement devant l'épanouissement des lettres chrétiennes. Mais les ascètes inquiètent l'aristocratie lettrée, même

(surtout dans l'ordre des mots) chez *Marc.* 10, 27 et *Luc.* 18, 27. Martin montre en Paulin l'accomplissement de ce « logion ».

devenue chrétienne. Le malentendu insoluble entre Ausone et Paulin est ici éclairant : le renoncement ascétique s'étend aussi aux divertissements littéraires qui étaient la vraie raison de vivre du vieux poète. Dans le cas de Martin, la défiance est d'autant plus grande qu'elle s'aggrave de divers facteurs particuliers : le passé militaire, le vandalisme envers les monuments païens, le dénuement volontairement poussé au-delà des limites convenues dans la bonne société. Cet homme d'action n'est à aucun degré un lettré. Malgré les efforts des faussaires médiévaux, ce n'est peut-être pas par l'effet du hasard que nous ne connaissons aujourd'hui de lui — directement ou indirectement — aucune œuvre écrite. Il serait injuste de le comparer sur ce point à Ambroise de Milan ; mais il est permis de le rapprocher de Victrice de Rouen, son contemporain et son ami, qui nous a du moins laissé une homélie *De laude sanctorum* d'une certaine tenue littéraire. Le dossier que Sulpice se propose de plaider ici, pour réfuter les objections légitimes des lettrés à son héros, est particulièrement incommode. Il tentera donc une apologie de sa parole. Mais il n'essaie d'en vanter le charme qu'à la dernière extrémité. Il se trouve plus à l'aise pour en louer d'abord la substance, et ce parti correspond à certaines idées exposées au cours de la préface de l'œuvre.

Deux qualités romaines lui sont d'abord discernées à travers une couple de substantifs cicéronienne. Il est notable qu'il s'agit de qualités morales, et non point littéraires. Cette différence apparaît plus nettement si l'on compare à notre texte un passage dans lequel Cicéron, traçant un portrait, sommaire mais admiratif, de Tiberius Gracchus, prend soin de joindre à ces deux qualités celle de l'éloquence¹. D'autre part, il ne s'agit pas

1. *Cic. har. resp.* 19, 41 : « Ti. Gracchus qua grauitate..., qua eloquentia, qua dignitate » ; le couple reparait dans *Rhet. Her.* 4, 56, 69 ; *Cic. Verr.* 2, 2, 67, 161 ; *Sull.* 22, 64. Martin est qualifié

de faire l'éloge de la parole publique de Martin, mais des entretiens privés qu'il a concédés à Sulpice en tête à tête. Le terme de *confabulatio* ne laisse pas de place au doute sur ce point : Sulpice ne l'utilise qu'une autre fois, à la fin d'une lettre, pour désigner cet entretien à distance qu'il vient d'avoir avec son correspondant¹. En voulant caractériser ces entretiens pour répondre aux réticences de ses adversaires, Sulpice se trouve, comme malgré lui, ramené aux qualités de caractère de l'homme d'action. *Acer* garde ici sa valeur d'épithète consacrée de l'homme actif. Il a bien le sens que lui donnera encore Sidoine, célébrant avec nostalgie le souvenir de Trajan l'« infatigable »². Cette parole agissante est aussi une parole efficace : qualité d'empereur, encore, ou du moins d'administrateur. Elle définit ici les caractéristiques spirituelles de la parole de Martin : efficace et réalisatrice dans l'instant où elle est proférée — comme celle de Dieu même —³.

ici comme l'était un sénateur de la République. La « *grauitas* » est en effet « la qualité d'un homme dont la conduite antérieure justifie la confiance que l'on place en lui et qui s'est montré apte à remplir son rôle de « *patronus* » ; le terme « s'applique ainsi aux membres de la classe dirigeante et est associé à divers termes qui expriment l'autorité d'un haut personnage » (i. e. « *dignitas* », « *auctoritas* », « *maiestas* »...), selon la fine analyse de J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin*, p. 287 ; sur la « *dignitas* », *ib.*, p. 388 s.

1. Sulp. ep. 2, 19 : « ut... eadem tibi ex quadam nostri confabulatione praestaret charta solatium ». Le mot tend à remplacer le classique « *colloquium* » dans le latin tardif, et non uniquement chrétien (on le trouve chez Symmaque) ; mais il semble apparaître pour la première fois chez Tertullien, cf. *TLL*, s. u.

2. Qualité impériale au témoignage de Sidon. *carm.* 7, 114-115 : « *Vipius inde uenit... fortis, pius, integer, acer* ». L'association avec « efficace » rappelle l'alliance de Fronton, « *acer et diligens* », bien plus qu'elle n'évoque des qualités proprement intellectuelles d'agilité d'esprit et de pénétration. On ne trouve, d'ailleurs, aucun emploi d'« *acer* » chez Sulpice avec une valeur intellectuelle. Il qualifie au contraire l'énergie des hommes d'action : Priscillien ou Evode (*chron.* 2, 46, 3 et 47, 4 ; 2, 50, 7).

3. Qualité d'empereur : *TREB. Gall.* 15, 1 ; d'administrateur :

Sulpice a choisi comme terrain, pour y défendre les qualités intellectuelles de Martin, ses compétences scripturaires. Le choix n'est pas arbitraire. La lecture et l'intelligence approfondie de l'Écriture vont bientôt être proposées à l'intellectuel chrétien, par Augustin, comme le seul objet digne de sa curiosité. Dans les sermons ou les traités, sténographiée ou dictée, l'exégèse de l'Écriture est en train de prendre une place primordiale dans la culture chrétienne, et jusque chez les laïcs. On le constate particulièrement dans le cadre du mouvement ascétique : les plans de vie et de lecture tracés par Jérôme à l'intention de ses dirigées en sont un bon témoignage. C'est le moment où s'engage, même entre clercs et laïcs, le dialogue qui donne naissance à la littérature des « *quaestiones et responsiones* » sur l'Écriture¹. Dialogues écrits, dont témoignent tant de réponses de Jérôme et d'Augustin à des difficultés posées par leurs correspondants. Mais aussi dialogues oraux avec les visiteurs venus spécialement à cette intention. La chose est tout à fait courante dans le monachisme égyptien, où l'intelligence spirituelle de l'Écriture était particulièrement développée par la pratique de la « *lectio divina* » à l'imitation d'Antoine et d'Hilarion. Les *Vitae patrum* célèbrent la profondeur atteinte dans la compréhension de la Parole de Dieu par des moines qui, analphabètes ou instruits, avaient appris l'Écriture par cœur². Il ne s'agit pas exactement de cela ici, mais plutôt

FIRM. MAT. *math.* 3, 5, 21. Définition d'ISID. *orig.* 10, 83 : « *efficax dictus quia nullam difficultatem habet in qualibet re facienda* ». C'est ici le seul emploi du mot chez Sulpice.

1. Voir D. GORCE, *La lectio divina, I, Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Paris, 1925, et B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, p. 13-23 ; sur la littérature de questions et réponses exégétiques, G. BARDY, *La littérature des « quaestiones et responsiones » sur l'Écriture Sainte*, dans *RBi*, t. 41, 1932, p. 210-236 et 341-369.

2. L'intelligence profonde des Écritures est un gage de sainteté parmi les ascètes du désert d'Égypte, cf. p. ex. la vie d'Isidore de

d'entretiens avec Martin sur des passages particulièrement obscurs de la Révélation. Les *Dialogues* en donneront un exemple concret à propos des fins dernières (2, 14). C'est en ce domaine que, conformément aux traditions du monachisme égyptien, certaine maîtrise intellectuelle de Martin s'est imposée à Sulpice. Elle s'est manifestée à lui, en ces occasions, jusque dans la facilité de son élocution. Martin s'y retrouvait parfaitement lui-même, dans le rôle de l'abba formant un disciple. Mais une telle volubilité pouvait paraître impossible à ceux qui ne connaissaient que l'abord à la fois abrupt et timide de l'évêque de Tours.

25, 7. D'où la protestation solennelle de Sulpice. Elle fait appel au langage de l'Écriture, pour donner plus de force encore à une sorte de serment rythmé en une ample période. Les deux propositions causales invoquent les considérants dans une démarche assez curieusement juridique : note coutumière à Sulpice. Le mouvement d'attestation semble pasticher un verset de la première *Épître à Timothée* ; d'ailleurs avec discrétion, car Sulpice lui donne la forme plus traditionnelle d'un serment romain prenant à témoin une divinité¹. Peut-être s'y joint-il

Nitrie au chapitre premier de l'*Histoire lausiaque* : « il eut une telle connaissance des saintes Écritures et des dogmes divins... » Même note dans RYFVN. *hist. mon.* 28, *PL*, t. 21, c. 406 B : « cum itaque plurima nobis scripturarum capitula sapienter disseruisset... » La mémorisation des Écritures est rapidement devenue une règle dans le monachisme égyptien : cf. références et étude dans D. GORCE, *op. cit.*, p. 63-81, et P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pakhômien...*, p. 291 s.

1. Cp. ici : « Iesum testor spemque communem », avec 1 *Tim.* 5, 21 : « testor coram Deo et Christo Iesu et electis angelis... » Mais la construction directe de « testor » est plus conforme aux tours classiques du type « testor omnes deos » de CIC. *ad Quintum*, 1, 3, 2, ou encore PLAVT. *Rud.* 1338 : « Venus Cyrenensis, testem te testor mihi... »

la réminiscence du verset de l'*Épître à Tite* où Paul invoquait « son cher fils en vertu de leur foi commune ». Mais la foi est ici remplacée par l'espérance. Ce changement semble caractéristique de la spiritualité quelque peu « adventiste » de Sulpice. Déjà tournée tout entière vers la consommation des fins dernières, elle oppose « l'espoir des choses futures et le dégoût des choses présentes », comme il le confessera lui-même en ouvrant sa seconde lettre¹. Nouvel écho scripturaire dans l'expression « entendre de la bouche » de quelqu'un. En l'occurrence, ce biblisme pourrait être un souvenir du discours de Paul dans les *Actes*. Dans ce verset, Paul rappelle les paroles d'Ananie à Damas, en des termes que Sulpice pouvait fort bien appliquer à ses rapports personnels avec Martin : « Le Dieu de nos pères t'a prédestiné... à voir le juste et à entendre la voix sortie de sa bouche². »

Des dons de l'intelligence spirituelle, Sulpice s'aventure à vanter les qualités proprement oratoires de Martin. Déjà l'éloge de son « savoir » ne manque pas de surprendre. Sans doute le mot peut-il désigner la connaissance de Dieu, voire le charisme de la « parole de science », au sens où l'entendait Paul dans la première *Épître aux Corinthiens*³.

1. Cp. *Tit.* 1, 4 : « Tito, dilecto filio secundum communem fidem, gratia... » Pour ce sens d'une espérance aiguësée par l'attente eschatologique, cp. *ep.* 2, 1 : « subierat me illa quae saepius occupat cogitatio, spes futurorum praesentiumque fastidium. »

2. « Entendre de la bouche » (« audire ex ore » ou « de ore ») se trouve déjà dans *exod.* 23, 13 ; *Ezech.* 3, 17 et 33, 7 ; mais aussi dans *Luc.* 22, 71, et cp. surtout ici : « me ex nullius unquam ore audisse », avec *act.* 22, 14 : « Deus praecordinavit te, ut... audires uocem ex ore eius. »

3. 1 *Cor.* 12, 8 : « Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii... sermo scientiae » (à rapprocher de notre parallélisme entre « scientiae » et « sermonis » dans deux membres symétriques). Les deux expressions du verset paulinien opposent le don d'exposer les vérités profondes du Mystère chrétien à celui de présenter le rudiment de la doctrine. Mais il faut sans doute penser ici, plus largement, au troisième don de l'Esprit : « la grâce qui nous permet de retirer de

Mais les quatre autres emplois du mot chez Sulpice orientent vers le sens, beaucoup plus classique, de connaissance rationnelle et intellectuelle : qu'il s'agisse des savoirs profanes assimilés par Priscillien dans sa jeunesse, des connaissances grammaticales acquises jadis par Sulpice, ou même de la science scripturaire de Jérôme¹. Ce dernier emploi s'accorderait assez bien avec notre contexte. Le mot doit être compris en référence à la solution des problèmes scripturaires, et aux qualités d'exégète possédées par Martin. Mais s'il s'agit d'un savoir issu de la « lectio diuina », il n'eut certainement que des rapports assez lointains avec l'effort scientifique de la philologie sacrée d'un Jérôme, ou ce que l'on a appelé chez Augustin « la science chrétienne au travail ». Bien plutôt, il s'agit de ce savoir spirituel que le monachisme pakhômien attendait de la lecture, la méditation et la récitation de l'Écriture. Tout se passe donc, ici, comme si, fort des sens pauliniens et charismatiques que nous avons signalés, mais se gardant bien d'entrer dans une analyse dangereuse de la « vie intellectuelle » de Martin, Sulpice, à l'adresse de ses lecteurs les plus prévenus, ne s'était pas interdit de jouer quelque peu sur le mot de « savoir ».

C'est une approximation semblable qu'il convient de déceler sous l'éloge de sa pureté de langage. Le mot et l'idée présentent en Martin un digne successeur de Cicéron, voire de Térence que César qualifiait de « puri sermonis

l'étude de l'Écriture un fruit spirituel », selon la définition que donne de ce 5^e sens de « scientia », chez Augustin, H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4^e éd., Paris, 1958, p. 564.

1. *Chron.* 2, 46, 5 : Priscillien « inflator profanarum rerum scientia » ; dans la *Vita*, ep. ded. 5 : « nec magnam istarum... rerum scientiam contigissem » ; savoir de Jérôme dans *dial.* 1, 8, 3 : « Latinis... Graecis, sed et Hebraeis litteris ita institutus... ut se illi in omni scientia nemo audeat comparare », et 1, 9, 5 : « catholica hominis scientia, sana doctrina ».

amator¹ ». Gageons que Martin eût été le premier surpris de semblable assimilation. Certes, elle est conforme au purisme que la préface de la *Vita* reflète sous les espèces inversées de la fausse humilité littéraire, et à travers les protestations d'incapacité et de « sermo incultior ». Là comme ici, Sulpice s'adresse aux mêmes lecteurs lettrés. Si les moyens employés sont apparemment opposés, il flatte de manière analogue leurs manies de puristes et leur suspicion envers la « rusticitas » des écrivains et des orateurs chrétiens, tout en demeurant fidèle à l'idéal d'un style dépouillé². Mais, là encore, même si l'unicité d'emploi de l'adjectif *purus* paraît un indice décisif en faveur de l'utilisation consciente du cliché classique de *purus sermo*, Sulpice ne joue-t-il pas à nouveau sur les mots ? En effet, dans la grande majorité des cas, le terme de *sermo*, que Sulpice affectionne particulièrement, a le sens très concret d'entretien ou de propos — écrits ou oraux —. De toute manière, Sulpice n'entend pas faire croire que son héros était un lettré. Mais, pour nous référer aux catégories du *De oratore*, familières aux doctes

1. La notion d'« ingenium » et celle de « purus sermo » font jeu et nous replacent dans le climat de critique littéraire du *De oratore* et du *Brutus* — quelle soit la forme du texte que l'on considère comme authentique, dans ce passage d'établissement difficile. Cp. Cic. *de or.* 2, 74, 298 : « excellentis cuiusdam est ingenii ac singularis », ou *ib.* 3, 10, 38 : « rationem puri dilucidique sermonis », et *Brut.* 59, 213 : « puro sermone assuefactam domum ». Le jugement de César sur Térence est conservé dans la *Vita Terentii* de Suétone transmise par Donat. C'est ici le seul emploi de l'adjectif « purus » dans toute l'œuvre de Sulpice. — Sur la leçon « tantum tam boni », cf. note crit., t. 1, p. 234.

2. Celui qu'il fait exprimer par Gallus dans *dial.* 1, 27, 3 : « mihi liceat exemplo illius (i. e. Martini) inanes sermonum phaleras et uerborum ornamenta contemnere » : cette imitation avouée de Martin par son disciple Gallus, jusque dans le rejet des vains ornements du style, définit certain idéal de dépouillement ascétique de la langue et du style. C'est une idée qu'il faut aussi sous-entendre à celle de la « pureté » selon la tradition classique.

que Sulpice entend ici convaincre, il s'efforce de montrer que, faute d'avoir pu devenir par une culture appropriée un « eloquens », Martin fut du moins un « disertus », sachant tenir ses auditeurs sous le charme naturel de sa parole. La pureté de langage à laquelle fait allusion Sulpice n'est sans doute pas d'abord celle qui ressort des principes sévères du classicisme cicéronien. Elle procède plutôt, en contraste avec les recherches abusives de bien des stylistes et orateurs de son temps, de la simplicité d'une expression imprégnée naturellement de l'atticisme évangélique. Cette tendance était sans doute accentuée, chez Martin, par certaine propension au lacinisme de l'homme d'action ; mais aussi par la tradition monastique d'un style sentencieux, « apophtegmatique », ennemi du « multiloquium » dénoncé tant de fois par les livres sapientiaux de l'Ancien Testament. Comment ce dépouillement n'aurait-il pas séduit Sulpice autant que celui de la prose évangélique, par contraste avec « toutes les qualités et tous les ornements de l'éloquence dont s'enorgueillissent ceux qui mettent, non point pour la grandeur mais pour l'enflure, leur langage au-dessus de celui de nos auteurs¹ » ? Telle est l'impression qu'au prix d'un léger coup de pouce cicéronien, Sulpice a voulu communiquer à ses lecteurs, non sans apercevoir le profit apologétique qu'il retirerait de cette ambiguïté expressive.

1. Il y a sur ce point consonance entre les idées exprimées par Gallus dans le texte des *Dialogues* cité n. préc., et cette phrase d'Avg. *doctr. christ.* 4, 6, 10 : « omnes uirtutes et ornamenta eloquentiae de quibus infantur isti qui linguam suam nostrorum auctorum linguae, non magnitudine, sed tumore praeponunt ». Sur la descendance de cette « esthétique ascétique » du style dans la prose monastique latine, cf. nos réflexions sur le style de la *Regula monachorum* isidorienne, dans *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, dans *VChr*, t. 14, 2, 1960, en particulier p. 93 s. Tout cet éloge du « sermo » de Martin s'explique aussi par *Vita Antonii* 14 : « sermo eius sale conditus... »

25, 8. En s'attardant à de pareilles considérations, Sulpice a bien conscience de s'écarter des lignes essentielles du portrait qu'il souhaitait, et de se laisser entraîner par les adversaires de Martin sur un terrain polémique étranger à son dessein. Futilité que cette qualité littéraire auprès de tant de mérites plus solides et de vertus — morales ou thaumaturgiques — plus éclatantes. C'est pourquoi, après avoir insisté sur la valeur substantielle et formelle de ses entretiens avec Martin, jusqu'à le « cicéronianiser » furtivement, il clôt cette apologie un peu trop habile par un paradoxe inverse, mais bien authentiquement chrétien : rien, dans ces qualités, n'est dû à la culture, mais tout aux dons. Naturels ou spirituels ? c'est ce qu'il faut débattre sous le terme équivoque de *gratia*. L'épithète *inlitteratus* pose une référence nouvelle, ici inattendue, à l'apostolicité de Martin. Elle nous reporte en effet à l'étonnement du Sanhédrin devant la déclaration de l'apôtre Pierre : « Considérant l'assurance de Pierre et de Jean et se rendant compte que c'étaient des gens sans instruction ni culture, les sanhédrites étaient dans l'étonnement. » Pour rendre dans ce texte le mot *ἀγράμματοί*, les traductions latines les plus anciennes n'ont pas ignoré l'adjectif « illitteratus » — là où Jérôme a préféré le complément « sine litteris »¹. La même contradiction paradoxale, entre l'inculture et la facilité à parler avec profondeur et clarté des choses de Dieu, est ici constatée par Sulpice en la personne de Martin. Le thème est parallèle à celui de l'opposition entre « oratores » et « piscatores », que nous avons examiné à propos de la préface de la *Vita*. Très tôt, il a été utilisé

1. Le cod. *h* de la VL, *act.* 4, 13, donne en effet : « homines inlitterati... et idiotae », et P. SABATIER, *Bibl. sacr.* t. 3, p. 511 : « homines inlitterati... et priuati », là où on lit dans VVLG. *ib.* : « Videntes autem Petri constantiam et Ioannis, comperto quod homines essent sine litteris et idiotae, admirabantur... »

dans l'apologétique à l'adresse des païens, qui s'indignaient de voir, selon le mot de Minucius Félix, « des gens sans culture, des misérables, des ignorants disputer des choses célestes¹ ». D'où la rétorsion chrétienne de cette objection en preuve. Le thème demeure très vivant au temps de Sulpice. Jérôme souligne que « l'on envoie prêcher des pêcheurs et des gens sans culture ». Augustin rappellera que Jésus « choisit des disciples d'origine modeste, sans honneur, sans culture ». Enfin, et surtout, le thème apparaît sous la même forme antithétique dans la *Vie d'Antoine*². Ainsi l'objection des adversaires de Martin tourne-t-elle à sa gloire, selon une tradition apologétique bien établie.

Mais au lieu d'accentuer imprudemment cette antithèse traditionnelle, Sulpice la corrige en distinguant bien de ses dons sa relative inculture. Il joue ainsi une dernière fois sur les mots. Car il s'agit bien de la « grâce » naturelle d'une élocution prenante, selon un emploi technique du mot « gratia », traditionnel depuis la *Rhétorique à Hérennius*, mais encore vivant sous la plume de Jérôme et celle de Rufin³. Mais cette acception technique, à laquelle il

1. Sur le thème apologétique de la science spirituelle des chrétiens « inlitterati », cf., de Minucius à Augustin, les références rassemblées dans *TLL*, s. u., et d'abord *MIN. FEL.* 16, 5 : « inlitteratos, pauperes, imperitos de rebus caelestibus disputare ». Ce thème fait jeu avec ceux de la « rusticitas » et de l'antithèse entre « orator » et « piscator » (cf. t. 2, comm. ad ep. ded.).

2. *HIER. in Matth.* 1, 4, 19 : « piscatores et illitterati mittuntur ad praedicandum » ; et *AVG. CIU.* 18, 49 : « elegit discipulos... humiliter natos, inhonoratos, inlitteratos ». *Vita Antonii* 72 : « hoc in se mirabile habebat quia, cum litteras non didicisset, ingeniosissimus et prudentissimus erat » ; de même au ch. 73.

3. *RHET. HER.* 3, 12, 21 : « saepe rerum naturae gratia quaedam (uocis uel pronuntiationis) iure debetur ». Le même sens de charme naturel de l'expression se retrouve sous la plume de *HIER. epist.* 57, 5, 8 — citant la préface de sa propre traduction de la *Chronique* d'Eusèbe — : « quodsi cui non uidetur linguae gratiam interpretatione

convient de donner la première place dans notre contexte, n'en exclut pas la valeur de charisme qui est de beaucoup la plus fréquente dans le dossier martinien, en particulier pour désigner la grâce de la puissance thaumaturgique¹. L'apologie « pro Martino oratore » s'achève ainsi par un argument d'ordre quasi scripturaire, le cas de Martin étant lié avec adresse à celui des apôtres. Au terme d'une démonstration ingénieuse, qui sait présenter certaines vérités d'expérience en termes un peu insidieusement cicéroniens, cette question mineure se trouve brusquement ramenée à un problème de foi dans les charismes apostoliques. Par ce détour, qui est en fait un retour, Sulpice reprend le droit fil de son dessein. Et le portrait du parfait maître spirituel reçoit une dernière touche apostolique qui en rehausse opportunément la grandeur. Il ne s'éloigne pas, pour autant, de l'idéal ascétique le plus strict. Car cette substitution des charismes aux efforts de la culture mondaine est un thème familier à la spiritualité du monachisme primitif : il annonce ce que le Moyen Age finissant appellera la « docta ignorantia » des mystiques.

2. L'ascète et les fondements de « l'œuvre de Dieu »

26. Au portrait encore extérieur du maître accueillant, dont l'enseignement séduisait à la fois par sa qualité et par le charme de son expression, succède en cet avant-dernier chapitre un portrait plus intérieur, fondé sur la connais-

mutari », et de *RUFIN. praefatio in omelias sancti Basilii* (*PG*, t. 31, c. 1723 A) : « stilus eius (Basilii)... dicendi gratia multum beato nostro similat Cypriano ». Ce sens est aussi celui de la trad. ancienne de la *Vita Antonii* 14 : « Et dedit illi Dominus gratiam in loquendo » (au lieu de « sal » chez Évagre : cf. *sup.*, p. 1074, n. 1).

1. Cp. p. ex. en 16, 1 : « curationum potens in eo gratia erat » ; mais cf. aussi *Vita* 10, 2 ; *dial.* 2, 4, 1 ; 3, 10, 5 ; 3, 13, 5 et 6. Cp. aussi *eccl.* 10, 12 : « uerba oris sapientis gratia ».

sance intime qu'avaient de l'homme ses disciples et ses compagnons. C'est ici le style de vie de l'ascète que Sulpice s'emploie à saisir dans ses assises profondes. Il engage plus que la personne de Martin : à travers son comportement religieux, c'est l'idéal de sainteté de l'ascétisme gallo-romain primitif qui se trouve ici esquissé. L'imitation d'Antoine et des grands fondateurs égyptiens y tient sans doute une place proportionnée à l'engouement des lecteurs de la *Vie d'Antoine* pour les prouesses un peu démesurées des athlètes du désert. Mais, en Occident même, il vaut au moins la peine de poser le problème des rapports de ce style de vie ascétique avec d'autres traditions. Il y a d'abord une composante proprement occidentale, liée au stoïcisme qui imprègne l'éthique romaine depuis des siècles, et la morale chrétienne depuis le III^e siècle, en particulier à travers le vocabulaire de Cyprien. Ensuite, peut-être en réplique à l'ascétisme chrétien, les derniers païens n'ont pas ignoré un idéal ascétique extrêmement poussé, qui se trouvait inclus depuis longtemps dans l'idéal de l'« homme divin ». Eunape raconte que le rhéteur Prohaeresius, lors de son séjour en Gaule, étonna les Gallo-romains par son endurance aux duretés du climat. Portant en toute saison un léger manteau (τριδώνιον) et point de sandales, il imposa le respect aux Gaulois comme un être surhumain¹. Tel est le décor complexe sur lequel il convient de détacher cette peinture de l'ascétisme martinien.

26, 1. Le chapitre s'ouvre par un faux départ de l'auteur. Dans cette annonce d'une brutalité faussement naïve, il faut voir la tradition d'un lieu commun littéraire étudié par E. R. Curtius : celui de la conclusion abrupte. La

1. EVNAP. *Vitae philosoph.* 492 : la « κάρτερία » de ce sophiste le fait passer en Gaule pour un « ἀπαθής » et un homme de fer (« σιδήρεος ») ; ce qui n'empêche Eunape, quelques pages plus haut (*ib.* 472), de vitupérer « ceux que l'on appelle des moines, qui ont l'apparence humaine, mais vivent comme des porcs » (*sic*).

tradition en est ancienne, et Cicéron l'utilisait déjà, en des termes assez voisins, à la fin de son *De officiis*¹. Sulpice la surcharge encore en l'exprimant deux fois, dans une variation synonymique où l'héritage scolaire de l'exercice de « uersio » se mêle peut-être déjà à l'influence des parallélismes synonymiques issus de la poésie hébraïque : c'est en tout cas l'annonce de ce style synonymique systématisé dont le Moyen Age fera l'un de ses grands styles sous le nom de « stilus isidorianus »². Comme pour se faire pardonner des lecteurs lettrés la thèse qu'il vient de défendre sur les qualités littéraires de Martin, Sulpice déploie donc ici, dans une sorte de parenthèse annonçant sa conclusion, des grâces qui ne nous touchent plus guère. Mais il faut se représenter que les contemporains d'Ausone raffolaient de ce jeu aisé avec les lieux communs. La matière ne manquerait point, sans doute : la rédaction ultérieure des *Dialogues* atteste la vérité de ce propos. Mais l'auteur évoque peut-être aussi, de manière lointaine, la dernière péricope de l'*Évangile* de Jean : l'évangéliste y atteste de manière hyperbolique l'impossibilité dans laquelle il se trouve de relater les autres actions du Christ. Le thème reparaitra, et de manière plus explicite, dans les *Dialogues*³. Le topos de la « Muse fatiguée », qui aura

1. Cf. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne...*, p. 111, citant PLIN. *epist.* 3, 9, 37 et 6, 16, 21, mais aussi Varron, Horace, Ovide, Sénèque. Cp. surtout ici : « iam finem liber postulat », avec CIC. *off.* 3, 32, 115 : « sit iam huius loci finis », et « sermo claudendus » avec AVG. *ciu.* 9, 23 : « liber claudatur », ou PAVL. PELL., *euch.* 585 s. : « mea pagina... euagata diu claudi se... poscat ».

2. Pour l'ascendance et la descendance également complexes de ce style, cf. notre étude *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, dans *VChr*, t. 14, 2, 1960, p. 65-101. La valeur générale de « sermo », pour désigner un ouvrage de l'esprit, est bien attestée dans la langue contemporaine.

3. Cp. : « non quod omnia quae de Martino fuerint dicenda defecerint », avec *Ioh.* 21, 25 : « Sunt autem et alia multa quae fecit Iesus ; quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere ».

tant de succès au Moyen Age, s'exprime ici sous la forme inattendue d'un souvenir de la préface du *Cato maior* de Cicéron, sans que l'on puisse déterminer si la capitulation sous la « masse » de la matière est, ou non, un souvenir du célèbre vers-proverbe de Virgile¹. En tout cas, la métaphore filée de ce combat inégal de l'écrivain contre sa matière est d'une préciosité caractérisée : affectation d'incapacité, emphase parodique, cliché de l'emploi figuré de *uictus succumbere* — que l'on retrouvera dans les *Dialogues* —².

26, 2. Divertissement ou diversion ? Car, au seuil de cette dernière page qu'il voudrait décisive, Sulpice se sent moins à l'aise que devant les parties narratives de sa biographie. C'est à regret qu'il abandonne ici la geste de Martin proprement dite : le premier portrait, au chapitre précédent, était encore en grande partie narratif. Son embarras devant un domaine quasi mystique, et où il doit s'appuyer sur des témoignages indirects, partiels, fondés uniquement, et pour cause, sur des comportements extérieurs, s'exprime par le « topos de l'ineffable³ ». Il est ici justifié par l'entre-

posse eos, qui scribendi sunt, libros ». Y a-t-il dans l'expression de Sulpice une réminiscence du vers de Lvcr. 3, 454 : « omnia deficiunt atque uno tempore desunt » ?

1. Cp. ici : « nos ut inertes poetae extremo in opere neglegentes », avec Cic. *Cato* 2, 5 : la nature n'a pu négliger son dernier acte, celui de la vieillesse, comme un poète maladroit, « non ueri simile est... extremum actum tanquam ab inertis poeta esse neglectum ». Vieille image issue de la diatribe, elle fait ici son entrée dans la topique littéraire de l'hagiographie naissante. « Mole » ici est dans un contexte symétrique de Verg. *Aen.* 6, 727 : « mens agitat molem ».

2. L'alliance de mots « uicti... succumbimus » reparait dans le seul autre emploi de « succumbere » chez Sulpice, en *dial.* 1, 25, 1 : « feritas bestiarum uicta succubuit » ; alliance redondante, déjà en germe dans la langue classique, cp. Cic. *de orat.* 3, 32, 129 : « philosopho succubuit orator qui aut non est uictus umquam... », et *Scaur.* 8, 16 : « si uincerer, succumberem ».

3. Ascendance⁴ et descendance de cette topique, d'Homère à l'époque carolingienne, ont été esquissées par E. R. CURTIUS, *La litté-*

prise impossible de se représenter la vie intérieure d'un homme qui n'a fait que peu de confidences et qui a laissé des disciples, mais aucun écrit. Cette notion très moderne de « vie intérieure » est évidemment liée à la conception et à l'expression pauliniennes d'« homme intérieur¹ ». Elle annonce ici les deux aspects complémentaires que va développer ce portrait : les exercices ascétiques ininterrompus et la « prière perpétuelle », qui sont posés comme les deux fondements de l'*opus Dei* monastique. Les premiers s'expriment à nouveau par ce mot de *conuersatio* qui est, dès les origines du monachisme latin, la traduction consacrée de l'« ascèse » (ἀσκησις) grecque, comme on l'a vu à propos des « convers » mis en question par Satan au ch. 22, 4. Mais l'accent est porté sur le caractère quotidien de ce style de vie héroïque. Cette insistance s'enracine dans l'idéal biblique du service quotidien du Seigneur, qui caractérisa en particulier l'Église primitive et les apôtres. Dans l'idéal monastique, il est l'expression d'une vie totalement donnée à Dieu, et se concrétise dans les règles cénobitiques qui fixent minutieusement son emploi du temps à chacun. L'idéal d'une union parfaite à Dieu est comme la face interne de cette même exigence. Il s'exprime ici à travers une image familière à la philosophie et à l'iconographie contemporaines : le regard tendu vers la contemplation du ciel. La purification de

rature européenne..., p. 196 s. Elle se trouvait déjà, sous la forme « pauca de multis », dans la préface d'Athanase à la *Vita Antonii*. Mais elle prend plus précisément ici la nuance propre de l'indicible, à travers l'antithèse entre les actes visibles et la vie spirituelle inaccessible : on se rapproche ainsi de l'idée d'incommunicabilité d'une expérience mystique.

1. « Interiorem uitam » est d'une acception proche de *Rom.* 7, 22 : « secundum interiorem hominem ». L'expression est donc à prendre ici au sens de « uita interioris hominis ». Destinée à prendre une place capitale dans le vocabulaire de la spiritualité chrétienne, il semble qu'elle n'apparaisse pas avant notre texte avec cette valeur déjà très moderne.

l'œil de l'âme, en vue d'atteindre la contemplation directe des choses célestes, est un thème familier au néoplatonisme chrétien. Il trouve son expression la plus classique dans ces « tentatives d'extase plotinienne » d'Augustin dont la mieux connue demeure pour nous la vision d'Ostie. Le discutable tableau d'Ary Scheffer qui a tenté de nous la représenter nous montre justement Augustin et sa mère « caelo intentos ». Cette attitude n'était pas moins familière à l'iconographie profane du IV^e siècle, en particulier dans les effigies des empereurs, ainsi représentés en communication directe avec la divinité : telle la gigantesque tête de bronze de Constance au Musée du Capitole¹. Ainsi l'idéal monastique de la prière perpétuelle est-il d'abord annoncé à travers une image doublement suggestive pour les lecteurs contemporains.

L'ample phrase consacrée aux exercices de l'ascèse est sans doute moins remarquable par ses hyperboles attendues que par les correctifs apportés à l'outrance des exploits égyptiens. Correctifs implicites : rien, ici, de ces extravagances à demi folkloriques, dans les privations de toute sorte dont aiment à faire étalage les auteurs des *Vitae patrum*. Mais, par deux fois aussi, correctifs explicites, et qu'il importe de mettre en relation avec des valeurs

1. Ce thème imagé est ici l'expression de la profession monastique comme « caelestis conversatio » dans la traduction ancienne de *Vita Antonii* 14 (expr. inspirée de *Phil.* 3, 20 : « nostra autem conversatio in caelis est »). On peut songer d'abord, ici, à un souvenir de la vision du protomartyr Étienne, *act.* 7, 55 : « intendens in caelum, uidit gloriam Dei », ou de l'attitude du Christ en *Ioh.* 17, 1 : « subleuatis oculis in caelum ». Pour le regard tourné vers le haut « au-delà de tout ce qui est terrestre », dans les portraits de philosophes du III^e siècle, cf. l'intéressante étude de H. VON HEINTZE, *Bildnistypus eines spätantiken Philosophen* (caractérisé comme un « uir sanctus et grauis »), dans *JAC*, t. 6, 1963 (1964), p. 35-53 : nous sommes bien en présence d'un cliché iconographique expressif de la « seconde religiosité ». — Il faut maintenir l'ordre du groupe « conversatio cotidiana », donné ici par les plus anciens témoins (VD).

traditionnelles de la morale antique. La persévérance dont il s'agit ici se réfère en Martin à la stabilité sans défaillance de sa profession monastique. Les deux emplois du verbe « perseuerare » que Sulpice applique à Martin aident à mieux cerner ici sa pensée : cette persévérance s'oppose aux changements qu'aurait pu déterminer dans son style de vie ascétique son accession à l'épiscopat ; elle s'oppose aussi à l'attitude de ceux qui n'ont pas su tenir rigoureusement jusqu'à leur mort les engagements de leur profession ascétique¹. Elle est, en bref, un aspect particulier de sa vertu de « constance », envisagée plus concrètement dans le temps. Mais cette fidélité indéfectible aux plus dures pratiques de l'ascétisme trouve son explication dans la mesure apportée à chacun de ces exercices. Du premier au second substantif, c'est une sorte de changement d'univers mental que l'on éprouve d'abord, comme si l'on quittait la démesure effarante des « hommes ivres de Dieu » pour la « règle d'or de la mesure » chère au sage antique : une sorte de brusque passage du désert d'Égypte aux gymnases de la Grèce. Car la régulation rationnelle qu'opère le *temperamentum* est proprement l'exercice de la vertu raisonnable de « tempérance » : l'une des quatre vertus stoïciennes, la descendante directe de la *σωφροσύνη* platonicienne, celle que Cicéron analysait longuement dans la troisième *Tusculane*². Comment évaluer la portée de cette alliance de mots ?

1. En dehors de notre texte, Sulpice n'a qu'un autre emploi du substantif « perseuerantia », pour célébrer Daniel en *chron.* 2, 1, 1. Mais Sulpice a montré dans *Vita* 10, 1, que Martin devenu évêque « idem... constantissime perseuerabat qui prius fuerat », et il utilise à nouveau ce verbe pour montrer sa persévérance finale dans *epist.* 2, 14. Pour l'éloge de l'ascétisme, mais sans réserves, cp. *Vita Antonii* 7 : « Inediae autem et uigiliarum in tantum patiens erat, ut incredulitatem uiribus uinceret, etc. »

2. C'est ici le seul emploi de ce mot chez Sulpice. L'idéal du sage, défini p. ex. dans *Plan. paneg.* 3, 1, est « seruare et tenere tempera-

Le second réagissant sur le premier, il convient d'abord de rappeler que la persévérance est aussi une vertu antique, dans la mesure où elle est une forme de la « constantia sapientis¹ ». Ainsi placés en tête de la description des exercices ascétiques, ces deux mots les affectent donc d'une sorte de coefficient antique inattendu. Sulpice a-t-il eu l'intention délibérée de montrer ici dans le moine le successeur du sage antique ? On n'oubliera pas, en l'occurrence, les vicissitudes récentes du courant apologétique qui s'était efforcé de montrer dans le christianisme la « vraie philosophie », et donc dans les chrétiens authentiques de « vrais philosophes ». Ce thème avait été repris avec force par le mouvement ascétique, au point que les ascètes chrétiens, « peregrini » ou non, apparurent dans leur tenue et leur style de vie comme les successeurs des cyniques, donc comme des « philosophes² ». L'ancienne perspective apologétique reparait ici dans un effort d'approximation entre l'ascèse philosophique traditionnelle et l'ascétisme monastique. Simple habileté de langage ? Ici encore, il faut nuancer. Le vocabulaire antique qui ouvre cette description insinue une assimilation que dément le contenu

mentum ». Le mot est associé à la « modestia » (ainsi Liv. 28, 44, 18 — avec « temperando » —) ou au « modus » (p. ex. PLIN. nat. 17, 226).

1. Elle est définie par Cic. *inu.* 2, 54, 164 : « In ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio » ; et associée à « grauitas » et à « constantia » dans *Phil.* 7, 5, 14. Pour l'influence de l'idéal du sage sur l'expression de l'idéal monastique au IV^e s., cf. J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München, 1933, p. 293-306.

2. HIER. *adu. Iouin.* 2, 11 appelle un ascète « philosophus Christi ». Sur l'emploi de « philosophie », au sens de vie monastique, dans l'œuvre de Jean Chrysostome, cf. A. M. MALINGREY, *Philosophia, Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque*, Paris, 1961, p. 284. Plus largement, dans la tradition du monachisme, cf. *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, *locos laud. s. u.* « philosophie », p. 563 ; et G. BARDY, *Philosophie et philosophes...*, dans *RAM*, t. 26, 1949, p. 97 s.

concret des exercices aussitôt énoncés. Certes, l'abstinence répond à une maxime fameuse du stoïcisme, mais déjà au prix d'un jeu sur le sens du mot, car il s'agit plutôt d'*abstention*. En revanche, jeûnes et veillées de prières sont de tradition proprement judéo-chrétienne et monastique, même si les religions orientales avaient effectivement introduit des pratiques analogues dans le paganisme, pour ne rien dire des pannychies et des « peruigilia ». On ne saurait traiter pour autant comme un pur jeu littéraire cette manière antique de caractériser l'ascèse martinienne. Tributaire des traditions ascétiques du christianisme occidental, non moins que du style de vie des ascètes égyptiens, elle trouvait dans son désir même d'une stricte observance évangélique le principe d'une ascèse plus tempérée que celle des enthousiastes du désert. Bon sens évangélique et conscience lucide des limites des forces humaines donnaient donc déjà à ce premier monachisme gallo-romain ce caractère heureusement équilibré qui n'est pas apparu seulement dans la spiritualité mesurée de Jean Cassien.

Il ne serait pas, d'ailleurs, moins faux de vouloir lire dans ces lignes une « mitigation » fâcheuse de l'ascétisme primitif. Martin a connu l'idéal évangélique de la prière perpétuelle, et tendu vers lui de toutes ses forces. Il a reculé plus loin qu'aucun de ses moines les limites de la lutte contre la faim et le sommeil, et passé des nuits entières dans la prière. L'idée s'exprime ici, comme en antithèse à l'ouverture « antique » du développement, à travers la notion d'un pouvoir exceptionnel de Martin en ce domaine. Le mot de *potentia* inclut à la fois la notion tout humaine de capacité hors du commun : celle du légionnaire rompu aux tours de garde nocturnes et à la rudesse de la vie militaire ; mais aussi une puissance charismatique qui le rapproche singulièrement de la valeur habituelle de « uirtus » dans la *Vita* : autre traduction de

la δύναμις prophétique dans l'Écriture¹. L'abstinence de la nourriture et du sommeil, la prière aussi ininterrompue que possible, sont comme les deux, pôles, négatif et positif, de ce service de Dieu par l'homme ; mais aussi de cette action divine de Dieu dans l'homme ; qui le sert, en quoi consiste proprement « l'œuvre de Dieu » qu'est l'ascèse monastique².

Mais avant d'en exposer le second pôle, celui de la prière, Sulpice éprouve comme le besoin de corriger le caractère trop antique de sa présentation initiale, en marquant bien la différence spécifique qui distingue cette ascèse de celle du sage. Le dépassement de la problématique de la sagesse se marque dans une égale abstention de l'*otium* et du *negotium*. Refusant aussi bien le loisir que l'activité des hommes, le moine ne peut plus recourir, pour mesurer et organiser son ascèse, aux catégories traditionnelles de l'existence temporelle. Pendant un millénaire — de Pythagore aux derniers « sophistes » et philosophes évoqués par Eunape —, la sagesse antique s'était en effet posé le problème du style de vie le plus sage à partir de la problématique de l'*otium* et du *negotium*³. Un païen du

1. Aucun rapport avec les deux autres emplois du mot (dans *chron.* 1, 38, 6 et 2, 49, 3). En revanche, la valeur thaumaturgique de « potens » est nette dans ses deux emplois eu cours de la *Vita* : à propos du moine de Ligugé ressuscité (7, 7) et des guérisons opérées par Martin (16, 1). Ce rapprochement confirme la possibilité de voir ici une équivalence entre « potentia » et « uirtus ».

2. En cette fin de la *Vita*, la notion de « nullum uacuum ab opere Dei tempus » est symétrique de celle des « enfance Martin » dans 2, 4 : « totus in Dei opere conuersus » (cf. t. 2, n. *ad loc.*). Excellente analyse de la valeur de l'expression dès le monachisme primitif, dans L. Th. A. LORIÉ, *Spiritual Terminology...*, p. 91-92. Sur la prière nocturne, cf. aussi *ep.* 3, 14.

3. Bonne vue d'ensemble du problème dans R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Mém. de l'Académie royale de Belgique, Classe des lettres..., t. 51, 1956, fasc. 3, malheureusement plus rapide sur les faits latins. Voir aussi J. ANDRÉ, *Otium et vie contemplative dans les Lettres à Lucilius*, dans *REL*,

iv^e siècle, s'il s'efforce avec sympathie de se faire une idée de l'idéal monastique, considérerait donc le moine comme un sage qui a choisi la retraite loin des hommes (« sccessus ») pour se dédier totalement à l'*otium* contemplatif. A une telle déformation de la réalité ascétique — à laquelle induisait dangereusement l'évocation initiale de la persévérance et la juste mesure —, Sulpice oppose ici une fin de non-recevoir : ce nouveau genre de philosophe chrétien n'est pas justiciable du *De otio*. Inséparable des idées de détente et de liberté intérieure, mais aussi de détachement absolu et d'autarcie, l'*otium* n'est qu'une faiblesse complaisante — « indulgentia » — pour celui qui a fait profession de chercher constamment Dieu à travers le combat spirituel. Ordonnée à la poursuite incessante de Dieu, la prière est bien au-delà de l'*otium* et du *negotium*. Pour cette tension intérieure vers Dieu, assortie du combat spirituel contre les tentations et les faiblesses de la chair, la distinction même des deux termes traditionnels ne peut plus avoir de sens¹.

Est-ce à dire, pourtant, que Martin ait été justiciable des acerbes critiques d'un Rutilius Namatianus contre les moines, ces « êtres que les Furies ont poussés à abandonner les hommes et la terre », qu'il ait vécu « enseveli vivant » et se soit « imaginé que la divine étincelle s'entretient dans la saleté² » ? Dans une nouvelle antithèse,

t. 40, 1962 (1963), p. 125 s., et surtout, du même, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, Paris, 1966, un peu insuffisant sur les valeurs proprement religieuses de l'*otium* contemplatif à l'époque républicaine.

1. Opposition analogue entre la vie ascétique et la vie mondaine, faite d'« otium » et de « negotium », dans PAVL. NOL. *car.* 10, 33 : « uacare uanis, otio aut negotio... uetat (deus), suis ut pareamus legibus. »

2. Diatribe célèbre du *De reditu suo*, 1, 521 s. : « Impulsus furiis homines terrasque reliquit / Et turpem latebram credulus exul agit. / Infelix putat illuicio caelestia pasci... »

qui montre bien son souci de marquer à la fois les rapports et les incompatibilités entre l'ancien et le nouvel ascétisme, Sulpice revient au thème de la juste mesure. Martin n'a jamais imité les championnats d'ascétisme des Égyptiens, il a fait sa part à la *necessitas naturae* : il a mangé, bu et dormi comme le Christ lui-même. Avant d'être respect pour une nature créée par Dieu, c'était d'abord concession forcée aux exigences du « frère âne » de François d'Assise. Cependant, ce ne sont pas seulement les répugnances des lettrés chrétiens ou païens devant les démesures de l'ascétisme que prévient ici Sulpice. Il doit avoir également songé aux insinuations de ceux qui avaient injustement dénoncé dans l'ascèse de Martin une outrance dualiste, et des relents de priscillianisme. Ainsi, à Trèves, l'évêque Ithace d'Ossonoba « en était venu à un tel point de stupidité qu'il mettait en cause comme des compagnons ou des disciples de Priscillien tous les saints personnages qui avaient le goût de la lecture ou le propos de rivaliser de jeûnes¹ ». Et les lignes suivantes de la *Chronique* montrent comment il mit nommément Martin en cause. Il ne fallait donc pas que, dans son zèle à célébrer l'ascétisme martinien, Sulpice risquât de donner rétrospectivement prise aux accusations que naguère, en particulier à Trèves, on avait calomnieusement portées contre lui. C'est pourquoi, sans doute, il a prononcé ici le mot de « nature ». Il écartait ainsi d'avance toute insinuation de dualisme. Martin domptait sa nature par une ascèse extrême. Il ne tombait pas dans un extrémisme théologiquement suspect. En cela, d'ailleurs, il se conformait à la pure tradition antonienne. Car Antoine lui-même, contraint de satisfaire « les exigences de la nature », se trouvait plongé dans la confusion, dans son désir des « célestes demeures », mais

1. SVLP. *chron.* 2, 50, 3 : « Hic stultitiae eo usque processerat ut omnes etiam sanctos uiros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare ieiuniis... in crimen accesseret. »

il n'en dormait et mangeait pas moins¹. Le parallèle est instructif : il montre à la fois la fidélité exacte de Martin à l'exemple d'Antoine, et l'insistance, personnelle à Sulpice, sur la notion de « nature » dont nous venons d'esquisser l'arrière-plan théologique dans notre contexte.

26, 3. La couleur antique, dont Sulpice a voulu rehausser à plusieurs reprises cette évocation des exploits ascétiques de Martin, apparaît plus vivement encore dans le *finale* lyrique dont il a couronné cette peinture ambiguë des actes de l'*opus Dei*. Ascétisme doublement héroïque : dans sa rigueur de stricte observance égyptienne, aussi bien que dans son sens encore antique de la mesure et des limites de la condition humaine. La comparaison de Martin avec les sages antiques et les héros homériques était déjà implicitement contenue dans la préface. Sulpice y avait, en effet, opposé le profit de l'imitation des saints à l'inutilité de prendre pour maîtres à vivre Hector ou Socrate. L'« évocation » d'Homère — au sens le plus fort du terme — n'a donc rien d'insolite au terme de ce développement : de près comme de loin, Sulpice l'avait préparée. L'incise *ut aiunt* la nuance d'ailleurs de quelque ironie familière. Sulpice semble s'excuser de devoir recourir à un cliché pour exprimer son enthousiasme. Mais ce cliché porte-t-il sur le groupe verbal ou sur l'expression tout entière ? A première vue, et si l'on tient compte du tic stylistique de la double disjonction en entrelacs chez Sulpice, on est en présence d'un dicton qui forme un tout. Le verbe à lui seul est traditionnel en poésie pour désigner un retour des enfers ; et le groupe verbal semble un cliché

1. *Vita Antonii* 45 : « Antonius mansionum in caelo positaram recordans... cum... eum siue cibum siue somnum indulgere corpusculo, aut alias naturae necessitates, cogeret humana conditio, miro afflicebatur pudore... Edebat tamen, utpote homo, saepe solus, saepe cum patribus ». — Sur la leçon « coegit », cf. note critique, t. 1, p. 234.

à la fois poétique et oratoire, que l'on rencontre chez un scoliaste de Stace, mais aussi chez Arnobe et Florus¹. Mais ce recours à l'inspiration d'Homère n'en resterait pas moins un peu inattendu s'il n'y fallait voir une allusion littéraire plus précise. Car dans sa *Vie d'Hilarion*, écrite deux ans plus tôt, en 395, Jérôme avait recouru à Homère de façon fort analogue au cours de sa préface². Quand on sait l'admiration sans bornes dont témoignèrent explicitement les *Dialogues* pour le savoir et le talent de Jérôme, il paraît difficile de ne pas voir ici un hommage au maître de Bethléem, sous la forme délicatement traditionnelle d'une allusion littéraire à un ouvrage paru. C'était aussi établir une rivalité piquante entre Hilarion et Martin, et suggérer l'ambition d'un ἀγών à la mode antique entre leurs deux biographes. Le « topos de l'ineffable », qui avait introduit l'éloge de l'ascète, le conclut sur un ton que l'évocation d'Homère grandit d'une note épique. Si l'expression en est ici strictement classique, voire d'une précision juridique qui ne déplaît point à Sulpice, on se rappellera que ce topos n'est pas étranger à la poésie épique, et que Virgile lui-même n'a point dédaigné d'y recourir en des vers demeurés célèbres³.

1. « Ab inferis emergere » se trouve chez ARNOB. *nat.* 5, 28; SCHOL. *Stat. Theb.* 5, 347; FLOR. *epil.* 2, 6, 23 : « interim respirare Romanus et quasi ab inferis emergere » ; il s'agit donc bien d'un cliché oratoire ancien. « Emergere » évoque une remontée des enfers dans OV. *met.* 14, 155 : « sedibus... Stygiis emergit... Aeneas ».

2. HIER. *Vita Hil.* praef. : « Felicem te, ait, iuuenis qui magno frueris praecone meritorum ! Homerum uidelicet significans... Home-rus quoque si adesset, uel inuideret materiae uel succumberet. » G. DA PRATO, *Observationes*, p. 349, attire l'attention sur un vers-proverbe analogue de Lucilius sur Carnéade, cité par LACT. *inst.* 5, 14, 3 : « non Carneaden si ipsum Orcos emittat... »

3. Cp. : « omnia maiora... quam ut uerbis concipi queant », avec le topos d'« incapacité » ; cf. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne...*, p. 507 s. Et les vers célèbres de VERG. *Aen.* 6, 625 : « Non mihi si linguae centum sint oraue centum /... omnia poenarum percurrere

L'autre face de cette ascèse, celle qui donne son sens dernier à l'idéal monastique de l'*opus Dei*, est l'union constante à Dieu par la prière. Elle est l'âme du combat spirituel et, selon les perspectives de la spiritualité antonienne, le seul moyen de parer aux efforts incessants des démons pour empêcher les chrétiens de monter vers Dieu : « C'est pourquoi il faut beaucoup prier¹. » L'expression est à rapprocher de celle de la grande mystique carmélitaine Thérèse d'Avila : il faut « très constamment garder notre pensée en Dieu² ». Sulpice distingue trois modalités de cette prière perpétuelle dans la vie de Martin. Elles ne correspondent pas seulement à des différences d'attitude extérieure, mais aussi à des degrés d'intensité différents dans l'union à Dieu. Elles permettent ainsi de se faire quelque idée de l'idéal de la prière monastique en Gaule à ses origines. D'abord la consécration totale à la prière, en un acte distinct et exclusif de tout autre. C'est la forme la plus haute de la prière martinienne, solitaire et totalement isolée du monde. Il est significatif que, pour l'exprimer, Sulpice reprenne ici l'expression dont il s'est servi pour montrer Martin demandant à Dieu la grâce de ressusciter le moine de Ligugé, au ch. 7, 3. L'alternative posée entre la prière et la lecture définit le rythme de la vie monastique de

nomina possim. » « Verbis concipere » rappelle l'expression consacrée pour la formulation d'un serment ; cf. CIC. *off.* 3, 29, 108 : « quod ex animi tui sententia iuraris, sicut uerbis concipitur more nostro » ; et LIV. 7, 5, 5 : « nisi in quae ipse concepisset uerba iuraret ».

1. Précepte aux moines dans la *Vita Antonii* 22, que la traduction ancienne a infléchi en : « Vnde et orationis continuae opus est », selon le précepte du Christ dans *Luc.* 18, 1 : « oportet semper orare » ; sur cet idéal : MICHAEL J. MARX, *Incessant prayer in the Vita Antonii*, dans *Antonius Magnus Eremita* (= *Stud. Anselm.* t. 38, 1956), p. 108-135.

2. Sta Teresa de Jesús, *Relaciones espirituales*, relación primera : « es lo ordinario que pasa en mi alma, según puedo entender, y muy continuo tener el pensamiento en Dios. »

Martin, telle qu'il pouvait la mener lors de ses séjours à Marmoutier. Il s'agit évidemment de la lecture sacrée, qui nourrissait l'oraison en même temps qu'elle recevait d'elle sa ferveur et sa plénitude : « La *lectio* et l'*oratio* sont les deux aspects, ou, si l'on veut, les deux moments de ce dialogue mystique, de cette conversation avec l'Époux que la vie monastique a précisément pour but de rendre facile¹ ». Tout l'enseignement de Jérôme à ses moniales reposait sur cette alternance constante entre l'oraison et la lecture spirituelle de l'Écriture. Mais il est bon de rappeler que cet idéal d'une lecture étroitement liée à la prière est une tradition bien antérieure au monachisme dans le christianisme latin. On en trouve le principe clairement énoncé par Cyprien dans un conseil à Donat : « Pratique constamment la prière ou la lecture ; tantôt parle à Dieu, et tantôt que ce soit Dieu qui te parle² ». A nouveau, et sur un point précis, l'idéal monastique apparaît ici au point de convergence des influences de l'Orient et des traditions ascétiques pré-monastiques de l'Occident. Et tout se passe comme si les premières n'avaient fait que provoquer un nouvel épanouissement des secondes.

La troisième forme de prière, apparemment la moins haute, dans la mesure où elle partage l'attention de Martin entre Dieu et les activités temporelles du pasteur, n'est pas la moins intéressante. Elle est d'ailleurs celle sur laquelle Sulpice développe les idées les plus précises.

1. J'emprunte la formule à D. GORCE, *La lectio diuina...*, Paris, 1925, p. 182, qui illustre ce principe par les lettres de Jérôme à ses dirigées, en particulier Eustochium et Démétriade (*epist.* 22 et 130).

2. CYPR. *ad Don.* 15 : « Sit tibi uel oratio assidua uel lectio : nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum » ; texte sur lequel notre attention a été attirée par D. GORCE, *ib.*, p. 183. Ce précédent cyprienique est particulièrement important à noter dans les perspectives de la filiation déjà remarquée, pour la spiritualité martinienne : Cyprien — Hilaire — Martin. Mais on le trouve aussi dans HIER. *epist.* 3.

N'est-elle pas aussi celle qui distingue Martin, évêque aussi bien qu'abbé, des anachorètes de la Thébaïde ou des recluses de l'Aventin ? Car l'évêque de Tours ne peut pas, comme Pallade nous le dit par exemple de Macaire, « passer plus de temps avec Dieu qu'aux choses de ce monde¹ », Il faut, en un mot, concilier sa vocation contemplative avec les exigences de la vie active que Dieu lui a imposée en le faisant élire au siège de Tours.

26, 4. La solution décrite ici, à travers une métaphore d'origine vraisemblablement biblique, est celle d'une oraison mentale « réflexe ». La pensée de Martin, comme celle de tous les grands spirituels, se reportait spontanément vers Dieu. Dès que son activité temporelle lui permettait de relâcher son attention à sa tâche, il retrouvait le geste intérieur spontané du bon « operarius Dei ». Car l'image de ce forgeron laborieux a des origines complexes. Le geste de l'artisan qui, tout en forgeant une pièce au marteau, laisse retomber son marteau sur l'enclume entre deux coups appliqués avec précision sur le métal rougi, est une chose vue : spectacle familier en Gaule, pays d'élection des charrons et des « arts du métal ». La scène décrite par Sulpice nous a même été conservée sur deux stèles funéraires où des forgerons sont représentés en plein travail. Elles ont été retrouvées dans ces régions du nord et de l'est de la Gaule où a précisément circulé Martin. Mais on voit des scènes analogues sur bien d'autres monuments figurés, en particulier sur un sarcophage de basse époque. Et de tels arts semblent avoir été spécialement florissants dans les Lyonnaises, c'est-à-dire dans cette Gaule centrale à laquelle appartient la Touraine².

1. PALLAD. *hist. laus.* 17, éd. Lucot, p. 110.

2. Pour les deux stèles, voir le recueil d'Espérandieu : nos 4606 et 5136, et, au sujet des forgerons gaulois, P. M. DUVAL, *La vie quotidienne en Gaule*, p. 150. L'importance magique et religieuse du forgeron dans les civilisations archaïques n'est peut-être pas étrangère

Mais l'idée d'utiliser ce spectacle familial à des fins de description métaphorique de la « prière perpétuelle » de Martin n'est pas simplement partie des implications contenues dans la notion d'*opus Dei*. Elle a pu trouver un point de départ dans l'Écriture. Au livre de l'*Ecclésiastique*, Ben Sirach décrit parmi les artisans qui « ont à cœur de bien reproduire leur modèle et veillent pour achever leur ouvrage », « le forgeron assis près de l'enclume... dans la chaleur du feu il se démène, le bruit du marteau l'assourdit, il a les yeux rivés sur son modèle ; il met tout son cœur à bien faire son travail, et il passe ses veilles à le parfaire¹ ». Quelle meilleure image du bon « operarius Dei » que cet artisan totalement donné à sa tâche, prenant sur son repos, son sommeil, sa commodité, pour chercher à imiter aussi parfaitement que possible son modèle ? Il y avait évidemment dans ce texte sapientiel

à l'application de cette métaphore à la vie de prière de notre thaumaturge. Mais on se rappellera aussi que la forge était un des métiers manuels exercés par les Pères du désert ; il serait donc possible que l'ascendance de notre métaphore passât par quelque apophtegme célèbre de la tradition égyptienne. Sur l'importance de la forge dans la religion, la vie quotidienne et l'iconographie gallo-romaines, cf. aussi l'article très riche de P. M. DUVAL, *Vulcain et les métiers du métal*, dans *Gallia*, t. 10, 1952, p. 43-57, surtout p. 52-54 sur les forgerons au travail dans l'iconographie des stèles, des sarcophages et des vases ; cf. en particulier le sarcophage de Saint-Aignan (Aveyron), repéré en 1948. Il est intéressant d'observer avec l'auteur (p. 56) que la répartition géographique met en valeur les pièces de la Lyonnaise, par opposition à la Belgique, l'Aquitaine et la Narbonnaise : nouvel indice favorable à l'identification d'une « chose vue » dans notre comparaison sur le forgeron de l'« oratio perpetua ».

1. *Eccli.* 38, 29. Il s'agit d'un thème sapientiel que l'on retrouve en Égypte sous le nom de « satire des métiers ». Mais on n'y trouve pas exactement la description du geste précis auquel Sulpice fait ici allusion, s'il est vrai que l'ensemble se prête à une symbolique du bon ouvrier de Dieu. Le P. Guy, spécialiste des *Apophtegmes* des Pères du désert, ne voit, à sa connaissance, aucune parabole comparable à l'image de notre texte, dans toute la tradition grecque du plus ancien monachisme.

toutes les données d'une allégorisation : celle qui verrait dans ce probe artisan une figure prophétique du chrétien appliqué à la recherche de la perfection évangélique, et forgeant son âme à l'imitation de son maître. Il se pourrait enfin que Sulpice ait aussi raffiné et christianisé le souvenir d'une comparaison cicéronienne sur le forgeron qu'il avait pu lire au second livre du *De oratore*¹. En tout cas, il en a fait une application ingénieuse au cas de Martin. L'image n'est pas seulement expressive et pittoresque. Elle a l'avantage de faire toucher de manière sensible l'unité de vie de l'homme d'action et de l'homme de prière : cette harmonie supérieure entre la vie intérieure et l'efficacité lucide grâce à laquelle de grands mystiques ont été aussi des hommes — ou des femmes — d'action d'une trempe exceptionnelle. On pense à nouveau ici à Thérèse d'Avila. Cette comparaison éclairante, qui fait apparaître l'oraison profondément insérée dans l'action, et la nourrissant de et dans sa détente même, est peut-être la vue la plus originale que Sulpice nous ait livrée sur l'énigme que pose la personnalité de Martin : comment ce pasteur à l'activité dévorante, qui conçut la lutte contre Satan sous des formes si concrètes et si diverses, a-t-il pu, pour reprendre les mots mêmes de Sulpice, « remplir les fonctions épiscopales... sans désertier pour autant sa profession ni ses vertus monastiques » (ch. 10, 2) ? La réponse ne nous est donnée que dans ce portrait intérieur de l'avant-dernier chapitre.

1. CIC. *De or.* 2, 39, 162 : « Ego autem, si quem nunc rudem plane institui ad dicendum uelim, his potius tradam assiduis, uno opere eandem incudem diem noctemque tundentibus... »

3. Le confesseur et ses ennemis ; conclusion

26, 5. Par cette fidélité à la prière jusqu'au sein de l'action, Martin tenait déjà une gageure qui le rendait supérieur à Antoine. Inventant une manière de se livrer à l'*opus Dei* monastique jusque dans l'exercice de ses responsabilités séculières, il se montrait ainsi plus proche encore de la vocation chrétienne dans sa pureté originelle. Marmoutier complétait Tours, comme les retraites orantes de Jésus dans la solitude sa vie publique à Jérusalem et sur les routes de Palestine. Mais un dernier trait affirme encore cette supériorité. Antoine avait ardemment souhaité souffrir pour la foi. Il était descendu en vain à Alexandrie avec l'espoir d'y être arrêté. Il en revint avec la tristesse de ne pas avoir eu le bonheur de porter publiquement témoignage¹. C'est alors qu'il aurait considéré le combat ascétique comme un substitut intérieur et quotidien du martyre. Sulpice n'a pas manqué d'exploiter le thème dans ce premier panégyrique funèbre de Martin que constitue sa deuxième lettre. Mais nous avons essayé de montrer comment à plusieurs reprises, et sans prononcer le mot de martyre, il s'était appliqué à mettre en relief les souffrances endurées par Martin pour la foi : devant les Ariens, devant Julien surtout, devant les tentatives successives d'assassinat de la part des païens. C'est ce dernier aspect de la sainteté de Martin qui va procurer à Sulpice tout à la fois une dernière touche à son portrait du maître spirituel et une occasion de conclure en se retournant contre les ennemis de Martin — qui sont aussi les siens. Car les païens et les hérétiques ne sont pas seuls à l'avoir éprouvé : l'hostilité de certains de ses propres

1. Textes essentiels de *Vita Antonii* 46-47 cités t. 2, p. 695, n. 1. Nous revenons sur ces chapitres à propos de la célébration de « Martin martyr » dans l'*ep.* 2 (p. 1214 s.).

clercs et de ses propres confrères l'a conduit à pratiquer jusqu'à un degré héroïque la *patientia*, imitation parfaite du Christ souffrant.

Ce dernier portrait commence par un éloge de la charité parfaite de Martin. Les idées et la forme en sont également évangéliques. La simplicité du cœur et des intentions est comme une forme préalable de cette charité. Elle s'exprime ici à travers une citation accommodée du verset johannique rapportant l'exclamation du Christ à propos de Nicodème : « Voici en vérité un Israélite en qui il n'est point de ruse¹. » Mais il s'agit ici d'un Israélite du « nouvel Israël ». C'est pourquoi l'on trouve ici un croisement avec la formule du macarisme, et la reprise de ce titre de *beatus*, sous lequel — on l'a vu au ch. 23, 1 à propos du prêtre Clair —, se marque une vénération qui est comme un début de « béatification ». La perfection évangélique de la charité de Martin se déploie en un tricolon allitérant et presque assonancé. Véritable centon néo-testamentaire, il reproduit un verset de *Luc*, mais en remplaçant le troisième précepte sur la remise des offenses par le souvenir d'une recommandation paulinienne dans l'*Épître aux Romains*². La pensée n'en est pas sensiblement modifiée, mais l'expression en est affermie. Car le tour négatif de Paul complète heureusement la double anaphore négative : une telle

1. Cp. ici : « o uere uir beatus in quo dolus non fuit », avec *Ioh.* 1, 47 : « ecce uere Israelita in quo dolus non est » ; l'admiration du Christ pour Nathanaël se trouve ainsi reportée sur celle de Sulpice pour Martin, et la grandeur de l'homme de Dieu se trouve rehaussée par ce filigrane évangélique. Sur le sens de « beatus » chez Sulpice et à l'époque, cf. A. LAVERTUJON, *La chronique de Sulpice Sévère*, Paris, 1896, p. 141-143.

2. Cp. ici : « neminem iudicans, neminem damnans, nulli malum pro malo reddens », avec *Luc.* 6, 37 (bien plus proche que *Matth.* 7, 1-2) : « Nolite iudicare et non iudicabimini ; nolite condemnare et non condemnabimini ; dimittite et dimittemini » ; enfin *Rom.* 12, 17 : « nulli malum pro malo reddentes » (plus proche que 1 *Pet.* 3, 9 : « non reddentes malum pro malo »).

combinaison semble le fait de l'homme de lettres plutôt que de l'apologiste.

La patience que Sulpice célèbre ici, après les vertus de l'ascète où l'on eût pu croire que la sainteté de Martin avait atteint son achèvement, n'est pas une vertu mineure. Au siècle précédent, quand l'idéal de la vie chrétienne s'était identifié avec la préparation au martyre, *patientia* avait été senti dans un rapport étroit avec le verbe souche « pati », dans sa double référence à la « Passio » du Christ et aux supplices cruellement actuels par lesquels les martyrs revivaient dans leur chair cette Passion. D'où l'importance des traités consacrés en latin à une méditation sur cette vertu suprême : le *De patientia* de Tertullien, puis le *De bono patientiae* de Cyprien. C'est d'abord à cette valeur ancienne et traditionnelle qu'il faut référer la conception du rôle capital de la patience dans la spiritualité martinienne. Martin l'a vécue en ce sens dans toutes les circonstances de sa vie où il subit, dans un esprit d'endurance et d'offrande de soi, les mauvais traitements les plus concrets. Ainsi, pour prendre en dehors de la *Vita* un exemple où le mot reparaît dans un tel contexte, lorsqu'il fut battu par des agents du fisc « incredibili patientia¹ ». Mais le mot prend tout son sens dans sa relation à l'idéal ascétique envisagé comme un martyre non-sanglant. Dans le contexte de ce thème spirituel, qui assure le lien entre l'idéal du martyre et celui de la profession monastique, il est particulièrement significatif de retrouver explicitement la vertu de patience, au cours de l'oraison funèbre de Martin écrite par Sulpice dans sa seconde lettre. Sulpice y exprime clairement ce qui

1. *Dial.* 2, 3, 4 : « ille mutus et incredibili patientia praebens terga caedentibus » : l'expression profile derrière Martin maltraité l'image du Christ flagellé, mais aussi le souvenir du « serviteur souffrant » d'Isaïe, muet devant ses bourreaux. Double stylisation dans le sens d'un martyre de Martin.

est seulement impliqué dans notre texte, le martyre non-sanglant n'étant pas seulement celui des rigueurs physiques de l'ascèse, mais aussi celui de la « com-passion » et de la souffrance ressentie devant le mal, et surtout celui de la persécution morale : souffrance d'autant plus cruelle que les artisans en sont plus proches de la victime et plus inattendus. Tels les « exemples de patience et de calme » donnés par Martin en butte aux invectives calomnieuses de son disciple Brice¹.

Ces incidences de l'idéal des martyrs et des confesseurs sur les attitudes intérieures liées à la vertu de patience sont à mettre ici d'autant plus résolument en lumière que le contexte de ce dernier portrait s'oriente vers une évocation explicite des persécutions subies par Martin de la part de certains membres du clergé gallo-romain. Ce contexte ne saurait faire oublier que les œuvres de Sulpice montrent d'autre part, dans la patience, une vertu fondamentale du monachisme. Elle est par excellence la vertu du novice, étroitement associée, comme telle, à l'obéissance et à l'humilité². Mais, en quelque sorte en deçà de cette signification déjà technique dans la langue la plus ancienne du monachisme, l'exercice de la vertu de patience remonte, dans ce dernier portrait de Martin,

1. *Dial.* 3, 16, 2 : « ista ei patientiae et tranquillitatis exempla referre saepius... debueras, ut nesciret irasci et sciret ignoscere » ; derrière la relation Brice-Martin, c'est l'image du maître trahi par son disciple comme Jésus par Judas. Cp. aussi *Vita Antonii* 67, l'humilité d'Antoine « omnes clericos usque ad ultimum gradum ante se orare compellens ».

2. La *Vita* 10, 8 désigne l'humilité et la patience comme les vertus majeures des moines de Marmoutier. Dans *dial.* 1, 18, 2, l'abbé d'un monastère égyptien rappelle à un postulant combien il est difficile d'avoir la patience nécessaire pour se plier à ses propres ordres et à la discipline de la vie monastique. Enfin, *ib.* 1, 19, 1, les vœux d'obéissance et de patience semblent liés à la profession : « cum prima ei lex oboedientiae poneretur ac perpetem polliceretur ad omnia vel extrema patientiam ».

aux sources vives de la spiritualité du martyr. Le climat en est pour ainsi dire plus cyprianique qu'antonien. Pour un peu, derrière cette patience opposée aux outrages des clercs, Sulpice laisserait déjà transparaître l'effigie du Christ aux outrages et de Jésus devant le grand prêtre. Le texte même suggère indirectement qu'il y a pensé, puisque la notion juive de « grand prêtre » est ici employée pour désigner Martin. Ce transfert de titre n'est qu'apparemment surprenant. Possédant en effet, comme évêque, la plénitude du sacerdoce, Martin porte en lui comme la forme entière de cette condition sacerdotale du Christ que l'*Épître aux Hébreux* avait analysée en des pages célèbres. C'est en ce sens que, dès le début du III^e siècle, Tertullien définissait déjà l'évêque, par opposition aux prêtres et aux diacres, par ce titre vétéro-testamentaire de grand prêtre¹. De même, le présent emploi est amené ici par l'antithèse entre l'évêque et les membres les plus modestes de son clergé ; mais il n'est pas sûr que, dans ce contexte de patience et d'outrages, un tel emploi doive être coupé de toute référence consciente à la méditation de l'*Épître aux Hébreux* sur la Passion du grand prêtre nouveau².

1. Par opposition aux simples prêtres et aux diacres, Tertullien nomme dans *bapt.* 17, 1, le « summus sacerdos, si qui est, episcopus ». Mais la résonance vétéro-testamentaire du mot ne peut échapper à Sulpice qui nomme une fois avec propriété, dans sa *chron.* 2, 17, 5, le « summum sacerdotium » juif. Quant à la typologie : Christ aux outrages — Martin persécuté, cf. nos remarques, p. 1098, n. 1, à propos de *dial.* 2, 3, 4, où l'allusion est plus précise encore.

2. On trouve en effet, dans le texte de la Vulgate, trois emplois de « patientia » dans le contexte d'*Hebr.* — source essentielle du texte sur le Christ grand prêtre nouveau, s'offrant lui-même dans sa Passion —, cf. 6, 12 : « ut efficiamini... imitatores eorum qui fide et patientia hereditabunt promissiones » ; 10, 36 : « patientia enim vobis necessaria est » ; 12, 1 : « per patientiam curramus ad propositum nobis certamen ». Le contexte de ce dernier verset lie la « patience » à l'imitation de la « nuée de témoins » énumérés au ch. précédent et qui sont

L'insolence de Brice, telle qu'elle est racontée à la fin des *Dialogues*, est curieusement symétrique de ces allusions de Sulpice aux avanies subies par Martin à l'intérieur de son propre presbytérium. A Tours aussi bien qu'à Marmoutier, Martin a donc connu l'opposition et les insultes de certains de ses plus proches disciples et collaborateurs. Et pas plus ici que là, il n'a pris de sanctions contre les coupables ni modifié en rien son attitude et ses sentiments envers eux. Sulpice idéalise-t-il ainsi en sainteté un manque trop humain d'autorité chez l'abbé et l'évêque ? A-t-il travesti en confesseur de la foi un pasteur impuissant à se faire obéir ? La question mérite d'être posée en ces termes extrêmes sans qu'on doive pour autant la résoudre hâtivement en ce sens, comme l'avait fait Babut¹. Car la naïveté de l'hypercritique apparaît clairement sur cet exemple particulier : on ne voit pas surgir le vrai visage de Martin en développant comme des « négatifs » photographiques les portraits de Sulpice. On ne fait pas jaillir la vérité en prenant systématiquement le contre-pied d'un document, ni en choisissant l'interprétation la plus défavorable parce qu'elle serait, en tant que telle, la plus sûre. En l'occurrence, les qualités d'homme d'action dont témoignent tant d'autres épisodes de la vie de Martin ne sont guère compatibles avec une appréciation aussi dérisoire de son caractère. La diversité et

surtout des témoins souffrants (cf. 11, 34 : « lapidati sunt, secti sunt, tentati sunt, in occisione gladii mortui sunt », donc des « martyrs » avant la lettre).

1. Ed. Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours*, p. 120 et 132 entre autres. A quoi H. Delehayé a déjà justement répondu, dans sa réputation minutieuse de ce qu'il appelle « le système de Babut », dans *AB*, t. 38, 1920, p. 103 (voir aussi les p. suiv.) : « Le rayonnement d'une forte personnalité ne provoque pas toujours chez ceux qu'elle vient à toucher la bienveillance et la sympathie » ; sur le caractère de Martin, cf. aussi les pages plus équitables de C. JULLIAN dans *REA*, t. 25, 1923, p. 142-143, pages peut-être un peu outrées en un sens opposé : cf. t. 1, Introduction, ch. cinquième, p. 181 s.

la qualité de ses relations, son acharnement en maintes affaires, en particulier dans ses démêlés avec les fonctionnaires impériaux et les princes, l'estime d'Hilaire, l'afflux des disciples : rien de tout cela n'autorise à porter contre les qualités humaines de l'homme un verdict global et sans nuances. Il convient d'ailleurs d'interpréter dans son droit fil la démarche du panégyriste. Sulpice serait bien maladroit de faire allusion à de pareils faits, si Martin avait été tel que l'hypercritique a prétendu l'entrevoir. Au contraire, il semble qu'utilisant à ses fins apologétiques le verset évangélique, il ait ici abaissé humainement son personnage pour en élever encore la figure spirituelle. Car l'in vraisemblance serait bien qu'en plus d'un quart de siècle, Martin n'eût pas eu de grave altercation avec ses clercs ou ses moines — en particulier si l'on considère la fraîcheur d'implantation du christianisme dans cette région des Gaules. Qu'avec cet homme d'action expéditif, à la fois timide et brutal, que la ruse des Tourangeaux avait arraché à une vocation essentiellement monastique, les rapports humains aient été parfois tendus et difficiles, la chose demeure probable. Mais il faut aussi considérer que les critiques acerbes de Sulpice contre la mondanisation d'une partie du clergé gallo-romain ne sauraient être réduites à des divagations de mythomane agressif. On se rappellera que Martin mourut à Candes parce qu'il y était venu réconcilier entre eux les clercs de l'Église locale. Si cet homme de prière a pu donner aux contemporains, bien avant l'hypercritique moderne, une impression de faiblesse en certaines de ces occurrences, n'est-ce pas aussi qu'il avait mieux entendu qu'eux ce que devait être l'attitude d'un vrai pasteur ? La généralité de l'expression ne doit pas, au reste, abuser ici sur les vraies proportions des faits. Sans doute l'absence d'un « quibusdam » devant *clericis*, la concordance des temps dans la première consécutive, la précision intensive de l'adverbe *umquam* dans la seconde, constituent autant d'indices d'une

généralisation à la fois exemplaire dans l'intention panégyrique et inquiétante sur la nature et la fréquence des faits. Mais pour interpréter ceux-ci, cette intention même doit inviter à relire le texte avec prudence, sans céder à aucun extrémisme. Une fois de plus, la vérité est à chercher ici entre Péguy et Babut.

27, 1. Par un paradoxe dont il n'a peut-être pas été conscient, Sulpice a juxtaposé à cet éloge de la patience de Martin le portrait de son *apatheia* (ἀπάθεια). Dans son expression grecque, l'idéal monastique avait recueilli sur ce point l'héritage de la sagesse stoïcienne. Est-ce en souvenir des quatre passions cardinales du stoïcisme que Sulpice a défini ici sous quatre adjectifs les « passions » dont il exempte la perfection de Martin ? Les deux listes sont, en tout cas, loin de coïncider. Seuls les deux derniers termes de ce portrait de Martin présentent une certaine analogie avec la tristesse et la joie de la tétrade stoïcienne¹. Mais cette analogie même se révèle superficielle. Car il s'agit ici de la manifestation extérieure de ces passions et du manque de contrôle de leur expression physique bien plutôt que des passions mêmes. On le voit par la différence de nature entre la passion appelée *laetitia* et le phénomène physiologique du rire. On le discerne aussi nettement dans la définition que l'auteur des *Tusculanes* donne de « maeror » : en situant ce sentiment par rapport à la passion fondamentale de tristesse, il en fait une variété particulière de celle-ci, et caractérisée par sa manifestation sensible². Bien plus près de Sulpice, c'est dans la description

1. Quatre passions stoïciennes, cf. p. ex. Cic. *Tusc.* 4, 6, 11 : « ex bonis libidinem et laetitiam..., ex malis metum et aegritudinem » ; on peut seulement ici rapprocher « maerentem... ridentem » de la quatrième et de la seconde (tristesse et joie).

2. *Tusc.* 4, 8, 18 : « maeror aegritudo flebilis », l'affliction est un chagrin qui s'exprime par des pleurs. Cette définition est donnée au milieu de l'énumération des sentiments qui se rapportent à la tristesse.

de l'impassibilité monastique qu'il convient de chercher la source directe de ce dernier couple de qualificatifs. Car ce portrait final de Martin est directement imité de celui d'Antoine dans la *Vita* traduite d'Athanase. Le parallèle serait même textuel pour les deux derniers adjectifs si Sulpice avait connu la traduction latine ancienne, car ceux-ci correspondent — à leur ordre près — aux deux substantifs qu'on y lit¹. Mais alors qu'Athanase avait exprimé successivement sous trois formes différentes la même antithèse entre la joie et la tristesse, Sulpice a complété la série des manifestations du trouble intérieur par deux termes que l'on peut considérer comme une broderie personnelle sur le « οὐτε... ἐταράχθη » du texte de la *Vita Antonii*. L'examen des emplois psychologiques de *commotus* chez Sulpice montre en effet que ce mot est à plusieurs reprises lié à l'expression de la colère. Il n'y a donc sans doute qu'une différence de degré, dans la violence du trouble ressenti et son expression extérieure, entre la colère et la simple émotion qui forment les deux premiers termes de notre énumération². La maîtrise de la colère n'est pas seulement placée en tête parce qu'elle est à la fois la manifestation la plus violente du trouble intérieur, et la plus explicitement condamnée par les sapientiaux et l'Évangile. Il convient de ne pas oublier

1. Cp. ici : « nemo umquam uidit illum... maerentem, nemo ridentem », avec *Vita Antonii* 14 : « nunquam hilaritate nimia resolutus in risum est, nunquam recordatione peccati tristitia ora contraxit ». La trad. ancienne est, curieusement, plus proche encore : « nec a risu uel maerore tenebatur animus ipsius ».

2. Ici « nemo commotum » semble en effet faire écho au contexte immédiat du même passage d'Athanase : « ni trouble par la vue de foules ». Pour la nature du trouble désigné par « commotus », on rapprochera l'alliance de mots « felle commotus » dans *dial.* 2, 1, 8 et 3, 15, 3. Mais « commota domus », dans la scène d'exorcisme de 17, 5, se rapporte plutôt à la terreur : l'idée est donc ici d'abord celle d'émotion, opposée à l'absence de trouble de l'« apathela » monastique ; mais il faut aussi tenir compte de l'association du mot avec « iratum ».

que l'*Épître à Tile* considérait l'orgueil et la colère comme les deux vices dont un évêque devait à tout prix être exempt¹.

Cette absence d'émotions désordonnées n'est que l'envers d'une maîtrise de soi qui élève l'« impassible » au-dessus du commun des mortels, en le soustrayant pour ainsi dire à l'esclavage de son corps. Il n'est donc pas étonnant de retrouver ici, pour peindre en Martin une égalité d'âme comparable à celle d'Antoine, une expression très voisine de celle que Sénèque avait utilisée dans ses conseils aux candidats à la sagesse². Mais dans le traitement de ce thème, Sulpice reste beaucoup plus discret qu'Athanase. La topique rationaliste de « l'homme divin » dont la raison fonde l'égalité d'âme, encore présente dans la *Vita Antonii*, fait place ici à une sorte d'iconographie plus naïve : celle de l'extase, qui avait une telle importance dans l'art du portrait contemporain, mais aussi dans les traditions égyptiennes des *Vilae patrum*. Ce n'est plus ici la passion stoïcienne, mais la notion biblique de joie qui est en question. Joie du juste et du saint, elle est don de l'Esprit, et anticipe en ce monde la communion parfaite à la vie divine participée. D'où le double caractère transcendant qui la définit ici : elle arrache l'homme à sa nature, pour lui donner une sorte d'expérience directe de Dieu. L'idée

1. Contre la colère, cf. *eccl.* 7, 10 et *Matth.* 5, 22. Mais peut-être surtout *Th.* 1, 7 : « oportet episcopum sine crimine esse, non superbum, non iracundum ».

2. Certes, « unus idemque semper fuit » rappelle bien, dans la *Vita Antonii*, la suite du même ch. 14, que la trad. ancienne avait rendue fidèlement ainsi : « totus erat aequalis, gubernabatur enim oratione (grec : λόγου, faut-il lire : a rations ?) et ideo in aequalitatis animo stabat » (tandis que la trad. d'Évagre a : « temperata mens aequali ad cuncta ferebatur examine ») ; il n'en reste pas moins que l'expression de cette impassibilité est ici conforme à la tradition des moralistes romains classiques d'obédience stoïcienne — ou au moins diatribique —, cp. *Hor. epist.* 2, 2, 200 : « ferar unus et idem », ou *SEN. const. sap.* 6, 3 : « unus idemque inter diuersa sit (homo) ».

est semblable à celle d'Antoine dans son discours aux moines : la maîtrise des passions donne « une joie, une confiance en Dieu et une charité ineffables »¹. L'expression est plus imagée, sans tomber dans l'imagerie populaire de la sainteté monastique. Car cette joie « céleste » rappelle directement « l'âme toujours tendue vers le ciel » du ch. 26, 2, mais Sulpice se garde de faire un portrait trop appuyé. Qu'on le compare, par exemple, à ce saint anachorète décrit par Rufin : « Au milieu des hommes il semblait un ange, les yeux joyeux, et il paraissait tout entier rempli de grâce² ». Sulpice s'arrête au bord de cette imagerie pieuse. Il ne franchira le pas qu'après la mort de Martin, quand il s'agira de faire son oraison funèbre.

Après s'être exprimée dans la joie spirituelle empreinte sur la physiologie d'un parfait inaccessible aux passions, cette fidélité à soi-même apparaît plus intérieure dans le thème de la correspondance exacte entre les paroles et les sentiments profonds. Thème biblique, jusqu'en son expression par l'antithèse entre la bouche et le cœur³.

1. Cp. ici : « caelestem quodammodo laetitiam uultu praefrens », avec *Vita Antonii* 36 : « gaudium et ad Deum fiducia atque ineffabilis charitas » ; et surtout le portrait de 67, dans la trad., assez libre, d'Évagre : « animae puritatem agnoscebat ex uultu, et per speculum corporis, gratiam sanctae mentis intuebatur ; nam semper hilarem faciem gerens, liquido ostendebat se de caelestibus cogitare » (suit la citation de *prov.* 15, 13 : « corde laetante, uultus floret »). Pour l'extase, « extra naturam hominis » consonne avec l'alliance de mots « extra naturam » chez Sénèque : cf. p. ex. *epist.* 71, 29. L'adjectif « caelestis » est classique pour qualifier en général la profession monastique : pour « conuersatio (ou : uita) caelestis », cf. p. ex. trad. ancienne de *Vita Antonii* 14, s. f. (cf. *sup.*, p. 1082, n. 1), ou RUFIN. *hist. mon.* 1, *PL*, t. 21, c. 393 C.

2. *Hist. mon.* 6, *PL*, t. 21, c. 400 D : « inter homines angelus uideretur, ita laetus oculis, et plenus totius gratiae apparebat. »

3. On la trouve aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, cp. *deut.* 30, 14 : « in ore tuo et in corde tuo », et *Rom.* 10, 8 (citant *eccli.* 51, 26) : « prope est uerbum in ore tuo et in corde tuo ».

27, 2. Le caractère parfaitement évangélique des sentiments de Martin apporte une confirmation constante à sa parole. Moins qu'un idéal spirituel, peut-être trop moderne, de transparence au Christ, le tour même invite à retrouver ici une allusion à ce que nous avons appelé la « typologie prophétique ». Elle n'est plus envisagée dans les actes, mais dans les paroles du pasteur, surtout face à ses ennemis¹. Car c'est vers le thème de la « patience » dans l'épreuve que s'oriente à nouveau cette fin du dernier portrait. Les trois sentiments prêtés ici à Martin sont des nuances distinctes d'une même charité envers tous, — y compris ses offenseurs. Comme toujours chez Sulpice, la *pietas* désigne une attitude de bonté attentive et prévenante envers autrui : elle est comme la forme surnaturelle de la vertu naturelle de « bonitas »². La paix et la miséricorde forment une alliance de mots d'origine néo-testamentaire : elle apparaît à plusieurs reprises comme formule de souhait quasi clichée dans les *Épîtres* apostoliques, celles de Paul en particulier³.

1. Cp. ici : « nunquam in illius ore nisi Christus », avec les paroles de Yahvé à Moïse, dans *exod.* 4, 15 : « ero in ore tuo et in ore illius », et celles de Paul en *Rom.* 10, 9 : « Si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, ... saluus eris ». Martin est donc défini à nouveau ici, dans sa double fonction de porte-parole et de héraut et témoin de Dieu, comme le successeur fidèle des prophètes et des apôtres — de Moïse et de Paul —.

2. Elle est la bonté surnaturelle de David envers Saül ou envers son fils coupable (*chron.* 1, 35, 8 ; 1, 37, 1 ; 1, 38, 3), du Seigneur envers les pécheurs (*Vita* 22, 5). Elle fait jeu avec la miséricorde et la charité, dans *ep.* 2, 14, avec l'humilité chez Martin (*dial.* 3, 2, 5). Elle exprime l'affection de l'impératrice de Trèves envers lui (*ib.* 2, 6, 6). Elle est à la fois enracinée dans une bonté naturelle, et distincte d'elle ; cf. les deux mots réunis dans l'expression de la manifestation de la bonté de Dieu à travers l'apocatastase origénienne, dans *dial.* 1, 7, 1 : « quia hoc bonitati illius pietatique congrueret ut qui perditum hominem reformasset, prolapsum quoque angelum liberaret ».

3. Cf. *Gal.* 6, 16, et, dans l'ordre inverse du nôtre (soit : « misericordia et pax »), 1 *Tim.* 1, 2 et *Iudas* 2. Mais on ne trouve nulle

C'est par l'effigie du juste persécuté, offrant sa souffrance pour expier les fautes de ses ennemis, que s'achève, au sens le plus fort du terme, cette esquisse dernière de la sainteté de Martin : celle de sa « patience » de juste souffrant et offrant cette souffrance. Dans cette épreuve, il apparaît comme le successeur des « témoins » apocalyptiques, persécutés pour le témoignage même que Dieu les a chargés de porter. Successeur des prophètes et des apôtres aussi bien que des martyrs¹. Par leur attitude de dénigrement, les ennemis de Martin attestent malgré eux sa sainteté, et la provoquent à un geste de charité plus héroïque encore. Face à cette agitation passionnée, la dernière vision que Sulpice nous laisse de Martin est celle de l'anachorète inaccessible aux troubles des hommes. Le groupe d'adjectifs assonants qui exprime cette idée est d'une noblesse tout antique : la retraite et la paix intérieure d'un sage ancien n'eussent pas été exprimées autrement par Cicéron ou par Pline². Quel degré de consistance biographique convient-il de donner à cette dernière notation ? Doit-elle être abstraite de toute référence à des faits précis, et considérée comme le volet exemplaire d'une

part la présente triade ; en on trouve d'autres, assez voisines, dans ces mêmes formules de politesse des épîtres pauliniennes : justice, paix et joie en *Rom.* 14, 17 ; grâce, miséricorde et paix en *1 Tim.* 1, 2 ; c'est donc bien la source probable où a puisé librement Sulpice pour peindre en termes scripturaires et, plus précisément, apostoliques, la charité intérieure de Martin.

1. Le thème des « obtrectatores » (emploi unique chez Sulpice) est celui de la contradiction hostile suscitée par le témoin de Dieu ; rapprocher, pour l'idée, *1 Pet.* 2, 12 : « in eo quod detrectant de uobis, ...glorificant Deum ».

2. « Remotum », au sens propre, s'applique plutôt à un lieu dans le latin classique (et aussi dans *Vita* 10, 4) : il qualifie la retraite plutôt que celui qui s'y retire. « Quietum », qui qualifie également des choses dans les *chron.* (la mer en 1, 3, 3 ; une situation en 1, 32, 1), exprime dans la tradition romaine la liberté d'un homme délivré de ses passions et franc de toute ambition : cf. *PLIN. ep.* 7, 31, 1.

antithèse entre le bon et les méchants ? La dernière fois que Sulpice a employé l'adjectif *remotus*, il s'agissait pour lui de qualifier le site de Marmoutier (ch. 10, 4). Ce rapprochement est un indice favorable à l'interprétation concrète des faits que suggèrent à eux seuls les deux adjectifs dans le présent contexte. Il est dans la logique de la fidélité de Martin à son idéal monastique qu'il ait consacré plus de temps que jamais, au cours de ses dernières années, à ses séjours à Marmoutier. Fut-ce la conséquence de cette sorte de mise en quarantaine de Martin par les évêques gaulois, sur laquelle Babut s'est étendu avec plus de complaisance que d'objectivité ? Il serait un peu court de penser que Martin ne se fût cloîtré à Marmoutier que pour y trouver une compensation à ses déceptions de pasteur. Il était normal que, la vieillesse venue, et avec elle révolu le temps des longues pérégrinations dans les villes et les campagnes, le pasteur ait commencé de passer la main, et retrouvé avec plus d'empressement sa vocation première.

L'acharnement de ses ennemis contre le vieillard n'en apparaît que plus odieux, dans la mesure où il s'exerce « in absentia ». L'image de la calomnie qui déchire à belles dents est classique. Mais elle est ici l'objet d'un renouvellement pittoresque par la métaphore du serpent. La poésie latine classique n'avait pas ignoré le symbolisme moral du venin. La Furie Allecto, au septième chant de l'*Énéide*, jetait au cœur d'Amata un serpent « exhalant un souffle vipérin ». Mais, si les souvenirs classiques ne sont pas étrangers ici à l'emploi du mot dactylique *uiperio*, le symbolisme de la vipère est à replacer d'abord dans la tradition scripturaire. Il se trouve être, comme tel, plus spirituel encore que moral. Bien avant que les Pharisiens fussent traités par le Christ d'« engeance de vipères », l'auteur du *Deutéronome* avait dit des pécheurs, ennemis de Yahvé et de son peuple : « Leur vin est un venin de

serpent, un violent poison de vipère¹. » En dédoublant ici sa peinture métaphorique de la calomnie, à la manière du parallélisme synonymique propre à la poésie des Sémites, Sulpice s'est-il indirectement souvenu de ce verset du Cantique de Moïse? Il pouvait en tout cas trouver des relais de cette métaphore « vipérine » dans les lettres latines chrétiennes. Par exemple dans le début du *De baptismo*, où Tertullien voit dans l'hérésie caïnite une « vipère des plus venimeuses »². Au-delà de l'indéniable symbolisme moral qui flétrit la haine et la jalousie des adversaires de Martin, au-delà du symbolisme évangélique par lequel ils se trouvent indirectement assimilés aux Pharisiens acharnés à perdre le Christ, y aurait-il dans cette image une troisième insinuation : ces calomniateurs ont persécuté Martin à cause de son orthodoxie? Moins que de divergences proprement doctrinales sur le contenu de la foi, le contexte ultérieur va clairement définir les positions d'une sorte de parti anti-ascétique. Mais il faut songer aussi à un arrière-plan plus complexe. La métaphore des serpents de l'hérésie est apparue implicitement, dans le récit des luttes de Martin contre l'arianisme, à la faveur du verbe *pullulare* (ch. 6, 4). Disciple et agent d'Hilaire, Martin n'a pas dû se faire, à ce titre, que des amis, lors de la liquidation de l'arianisme gallo-romain. Et l'on a vu aussi comment son ascétisme l'avait exposé aux soupçons

1. Cp. ici : « uenenatis linguis et uiperio ore », avec VERG. *Aen.* 7, 351 : le serpent d'Allecto « uipeream spirans animam » ; cet adjectif de la poésie dactylique (par opposition à « uiperinus ») oriente vers une réminiscence classique. Pour le symbolisme, cf. *deut.* 32, 33 (où Jérôme a métamorphosé la vipère en aspic), « fel draconum unum eorum, et uenenum aspidum insanabile ». Pour les Pharisiens « progenies uiperarum », cf. *Matth.* 3, 7, etc.

2. TERT. *bapt.* 1, 2 : « quaedam de Caina haeresi uipera uenenatissima ». L'hérésie, qui propage l'erreur et décime l'Église, s'est trouvée normalement représentée par le symbolisme satanique de l'antique « draco », sous ses différentes formes.

des laxistes acharnés à perdre Priscillien, comment son indulgence envers les pécheurs l'avait rendu suspect aux rigoristes plus ou moins fidèles au novatianisme et au tertullianisme. Cette troisième allusion de la métaphore pourrait donc n'avoir pas été la moindre ni la plus gratuite.

27, 3. L'agressivité naturelle de Sulpice s'empare de ce thème : les ennemis de Martin le retiennent d'autant plus qu'ils sont aussi les siens, et qu'il va faire appel à des expériences personnelles. De la peinture du juste persécuté, on glisse insensiblement à une nouvelle diatribe prophétique contre les clercs mondains et les prélats embourgeoisés. Martin était un témoin gênant : un reproche vivant pour ceux qui, jusque-là, trahissaient l'Évangile avec bonne conscience. La jalousie et la haine — les deux sont déjà incluses dans l'adjectif *inuidi* — s'adressent à la fois aux dons exceptionnels du thaumaturge et au style de vie de l'ascète, mais surtout à ce dernier. Ces vertus odieuses sont surtout la pauvreté et l'humilité : que l'on se rapporte sur ces deux points aux diatribes violentes du début de la *Chronique*, contre la cupidité insatiable des clercs contemporains, et des deux premiers *Dialogues* contre la superbe quasi impériale des clercs et des évêques¹. C'est bien de diatribe, au sens technique et antique du terme, qu'il convient de parler ici. Dans ce jugement à l'emporte-pièce contre la haine de ce que l'on est incapable d'imiter, on retrouve l'amertume passionnée du « Salluste chrétien » lançant l'anathème contre son temps. Car cette antithèse acérée entre l'imitation et la haine est précisément un thème de diatribe et un thème sallustéen. C'est dans le *Catilina* que Salluste avait fait proclamer par César devant le sénat : « Nos ancêtres aimaient mieux imiter les gens de bien que d'en être

1. Cupidité des clercs : *chron.* 1, 23, 5 s. Luxe et superbe : *dial.* 1, 21, 3.

jaloux. » La même antithèse se retrouverait, entre les deux mêmes verbes, dans une inscription de Pompéi et dans un passage de l'*Histoire naturelle* de Pline. Mais on la lisait déjà, sous une forme voisine, et en grec, dans une *Satire ménippée* de Varron¹. Il est donc bien tentant d'en chercher l'origine dans le trésor gnomique de la prédication cynico-stoïcienne. Cette phrase de Sulpice a-t-elle contribué à l'acclimater dans la sagesse monastique de l'Occident? On la retrouvera en tout cas, sous forme de maxime, jusque dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand².

« Facit indignatio uersum ». Sulpice laisse monter sa péroraison en exprimant avec une ampleur cicéronienne le sentiment de scandale qu'il éprouve devant l'attitude des évêques gallo-romains hostiles à Martin. Derrière cette formule richement assonante et rythmée, il pourrait y avoir le souvenir d'un passage du roman d'Apulée, que Sulpice semble avoir utilisé de plus près dans ses *Dialogues* pour déplorer les misères de la condition humaine. Mais l'expression est ici renforcée et raffinée; en particulier, l'usage du mot rare *ingemisco*, que les *Dialogues* emploieront à plusieurs reprises pour marquer la tristesse de Martin devant l'infidélité des hommes, souligne encore ici le caractère pathétique de cette plainte³. A la faveur

1. SALL. *Cat.* 51, 38 : « maiores nostri... imitari quam inuidere bonis malebant »; cp. ici : « in illo oderant... quod imitari non ualebant ». Cf. aussi PLIN. *nat.* 35, 63 : « inuisurum aliquem facilius quam imitaturum ». CIL 4, 7527 (inscr. pariétaire de Pompéi) : « imitari decet, non inuidere », et surtout VARR. *Men.* 381 (= 15, 2, 8 Riese) : « μωμήσεται τις μᾶλλον ἢ μιμήσεται ». Même antithèse proverbiale dans CIC. *Phil.* 8, 10, 31. Cf. A. W. VAN BUREN, dans *Rendic. Pontif. Accad. di Archeol.*, t. 19, 1942-1943, p. 196-197; et A. OTTO, *Die Sprichwörter der Römer*, rééd. Hildesheim, 1962, p. 176.

2. GREG. M. *dial.* 2, 8 : « mos prauorum est inuidere aliis uirtutis bonum quod ipsi habere non appetunt », plus proche de notre « oderant quod in se non uidebant ».

3. « Dolendum atque ingemiscendum », annonce *dial.* 3, 16, 2 : « dolenda hominis et miseranda condicio », lui-même plus proche

d'une restriction, Sulpice déploie une anaphore et laisse attendre la mise en accusation de ces évêques persécuteurs. L'insistance sur le très petit nombre de ces ennemis est-il une précaution apologétique trop appuyée pour ne pas être un peu suspecte? Ce serait forcer le texte en direction opposée que d'en déduire en fait une hostilité générale de l'épiscopat gallo-romain envers Martin. Le contexte montre en effet que Sulpice vise certaines personnes précises, dont il redoute d'ailleurs lui-même l'attitude à son égard. D'où les formules de prudence accumulées, à commencer par ce *ferebantur* qui rejette toute responsabilité sur la rumeur publique. Le terme d'*insectator* est plus précis qu'il n'y paraîtrait d'abord. Apparu chez Tite-Live, il désigne Julien l'Apostat, sous la plume d'Eutrope, comme le persécuteur de la religion chrétienne; et moins de vingt ans avant notre texte, il stigmatise les évêques ennemis de Damase comme « persécuteurs du très Saint Siège » dans une lettre de la *Collectio Auellana*¹. Il ressortit donc aussi, dans cet emploi, à une sorte de vocabulaire technique de l'histoire ecclésiastique, lui-même issu de la terminologie de la vie politique romaine.

d'APVL. *met.* 7, 3 : « casus dolendus atque miserandus ». Le composé surexpressif « ingemisco » se retrouve dans une plainte de Postumianus sur la cécité des hommes aux merveilles de Dieu (*dial.* 1, 14, 8), une autre de Martin sur l'ignorance païenne (*ib.* 2, 4, 5), enfin une doléance de Martin sur le même thème que celui de la plainte de Postumianus : les bêtes m'écoutent et les hommes ne m'écoutent pas. Il est curieux que ces quatre emplois d'un même verbe rare aient un contenu analogue : la désolation devant l'aveuglement humain face à la Parole et à ses messagers. Sur la leçon « ingemiscendum », cf. note critique, t. 1, p. 234.

1. C'est ici le seul emploi du mot chez Sulpice. Mais on le trouve aussi dès TERT. *apol.* 46, 6 et *adu. Marc.* 4, 15, 1, pour désigner ceux qui « pourchassent » la vérité et les prophètes. EVTR. 10, 16, 3 dénonce Julien « religionis christianae... insectator », et l'*epist.* 13, 9, de la coll. Avellana, p. 56, 23, désigne, en 378-379, les ennemis de Damase comme « insectatores sanctissimae sedis ».

27, 4. Ces persécutions se poursuivent contre Sulpice et ses amis. La « chasse aux sorcières », à laquelle l'affaire priscillianiste avait offert une belle prise, n'a pas désarmé pour autant contre le mouvement ascétique dont Martin avait été le promoteur. Campagne d'opinion, comme l'on dirait aujourd'hui. Pour la caractériser, Sulpice recourt au verbe pittoresque *circumlatrare*. Appliqué aux délateurs au temps de Sénèque, il était devenu chez les chrétiens le terme consacré pour déprécier les criailleries des philosophes païens ou des hérétiques¹. Il héritait naturellement chez eux de tout le symbolisme biblique du chien, qui est dans l'Écriture la figure privilégiée de la servilité et de l'abjection.

Sulpice prend un plaisir évident à enfermer ses adversaires dans le silence, sous peine de souscrire par leur colère à la véracité de ses accusations. Sa langue se fait précise et presque juridique pour désigner la « reconnaissance » qu'un lecteur coupable pourra faire de son propre portrait dans ce passage. Mais l'allure de l'énoncé garde une certaine familiarité ironique : ellipses et discordances de temps, dissymétries aussi, conservent au développement l'aspect d'une invective improvisée, et rompent avec l'allure un peu solennellement oratoire du développement précédent.

27, 5. Il n'en est que plus aisé à Sulpice de glisser, sous forme d'un défi amusé, son dessein de partager éventuellement la patience de Martin devant la haine de

1. Le mot semble apparaître dans la *Consolation à Marcia*, 22, 5 : « acerrimi canes... circumlatrare hominem ». Lactance, *insi.* 2, 8, 50, l'appliquait aux philosophes ; Augustin, *epist.* 65, 1, aux hérétiques. Il demeurerait courant, pour désigner les « abois » de l'injustice, aussi bien chez les païens (Symmaque : *epist.* 8, 17) que chez les chrétiens (Augustin, *serm.* Mai 94, 7). Dans le *TLL*, s. u., tous les emplois figurés s'échelonnent de Lactance à Grégoire le Grand, et se groupent en majorité aux IV^e et V^e siècles.

ceux qui commettront l'erreur de ne pas garder le silence. Le verbe imagé qui pose cette résolution n'est pas sans évoquer la « fuite » devant le martyr, que Tertullien avait jadis réprouvée comme indigne d'un chrétien. Mais il n'y a guère de commune mesure entre les supplices du temps d'Hilarius et de Scapula, et les coups d'épingles des évêques gallo-romains contre les ascètes. Il est bien dans le goût fantaisiste de Sévère d'avoir terminé son invective sur cette note assez socratique d'ironie envers soi-même. Dans son dessein, le ridicule de cette pseudo-profession de martyr éventuel rejaille sur les vains « aboiements » de ses adversaires.

27, 6. Mais il est temps de fermer cette digression polémique et de conclure l'ouvrage. Sulpice le fait sans éclat, et comme avec la coquetterie d'un ton mineur. Il revient aux considérations un peu prédicantes de la fin de sa préface (ch. I, 6 s.), non sans conserver le ton d'aisance légèrement enjouée qui vient d'être celui de ses dernières phrases. Cet avis aux divers lecteurs se terminera d'ailleurs par une ultime pointe aux lecteurs incrédules et de mauvaise volonté. L'auteur dit d'abord avec bonne grâce sa confiance dans le succès de l'ouvrage auprès d'un premier public, gagné d'avance : celui des ascètes et des moines. Car les « saints » dont il s'agit ici ne sont plus les fidèles chrétiens des premières communautés, ni, comme c'était encore le cas au siècle précédent, ceux qui ont conquis par le martyr la perfection de la sainteté, mais bien ces ascètes dont le style de vie fait les successeurs vivants des martyrs. Le terme est donc strictement technique dans notre emploi ; il équivaut à peu près exactement à l'hellénisme « ascète¹ ». Par opposition, le lecteur incrédule est accusé

1. Sur cette valeur, très ancienne dans la langue du monachisme, cf. L. Th. A. LORÉ, *Spiritual Terminology*, p. 57 et 75, et les textes qu'il cite, en particulier *Vita Antonii* 89 et 93. Cf. aussi *sup.*, p. 1053

du même péché que les Juifs qui n'ont point voulu recevoir le Christ, ni accorder foi à ses actes et ses paroles : le même adverbe apparaît précisément, dans ce dernier contexte, sous la plume de Cyprien au siècle précédent¹.

27, 7. Sulpice justifie cette grave condamnation par une nouvelle protestation solennelle de véracité. Cette formule ancienne et déjà cicéronienne, ressemblant à une prestation de serment d'un témoin en justice, Sulpice l'avait déjà prononcée dans sa *Chronique* pour bien attester avec quel soin il s'était efforcé de tirer au clair une chronologie fort obscure². Sous l'appel rhétorique à l'évidence de la vérité, exprimé en une formule au redoublement insistant, il convient de ne pas voir simplement un retour aux lieux communs de la préface, et de dénoncer une dissonance grave entre ces affirmations et l'alchimie littéraire dont nous avons tenté de saisir quelques-uns des secrets³. Lorsqu'il en appelle à la crédibilité des faits et de leur réalité, Sulpice se comporte comme ses collègues les historiens de l'époque classique ou du Bas Empire. Tite-Live, Aurelius Victor, Ammien Marcellin ne s'expriment pas autrement.

et n. 2. La formule « facile confido » est ici familière, cp. PLAUT. *Rud.* 1366 : « facile non credo ».

1. L'adverbe « infideliter », encore rare en langue classique, est à rapprocher, dans notre contexte, de CYPR. *domin. orat.* 10 : « Iudaei Christum spreuerunt infideliter », mais aussi de VVLG. *Is.* 21, 2 : « qui incredulus est, infideliter agit ».

2. Cp. ici : « ego mihi conscius sum me... manifesta exposuisse », avec *chron.* I, 29, 9 : « sed mihi conscius sum me non incuriose latentem annorum ordinem protulisse... » De part et d'autre, il semble engager son honneur professionnel d'historien scrupuleux.

3. Pour grouper ainsi les neutres substantivés « manifesta » et « uera », Sulpice se serait-il souvenu du vers de Juvénal 2, 64 : « Fugerunt trepidi uera ac manifesta canentem » ? Il ne manque pas d'affinités de tempérament entre les deux écrivains : Sulpice est souvent le Juvénal du clergé gallo-romain.

Et la culture classique de Sulpice est encore trop forte pour qu'il ne commence pas par mettre, sur ce point précis, les mêmes choses sous les mêmes mots. Il affirme donc ainsi, au terme de son entreprise, l'existence des événements réels dont il a voulu retracer l'histoire, en les établissant aussi minutieusement que les diverses phases de l'affaire priscillianiste — dont ils étaient en partie contemporains. Mais en même temps, il répondait à la fois à l'appel d'une autre vocation, et entendait montrer comme en transparence, à travers ces événements, les « mirabilia Dei » opérés par les actes de Martin. Non pour supplanter les récits évangéliques, mais pour montrer en Martin ce dont est capable un disciple authentique. L'évidence de la vision de foi se superpose ici à celle de la matérialité des faits beaucoup plus qu'elle ne s'y substitue. Mais la vérité dernière de chaque événement consiste moins dans sa matière périssable et fugitive que dans son sens religieux, qui l'ordonne à l'économie générale du salut et à l'accomplissement du plan de Dieu sur l'humanité. Ce n'est donc pas dans cette protestation solennelle qu'il faut mettre en question la sincérité ni la lucidité de Sulpice.

La dernière phrase serait plus troublante s'il ne fallait la considérer d'abord comme une « sentence » finale, dont l'antithèse est soigneusement fourbie contre les lecteurs incrédules, déjà mis en question quelques lignes plus haut. Sulpice n'entend pas s'ériger en Juge de la fin des temps : il « espère » — il ne promet pas — pour ses lecteurs de bonne volonté la récompense promise par le Christ à ses fidèles. Il entend suggérer simplement que la foi dans les faits et gestes de Martin procède de (et conduit à) la foi dans le Christ et sa puissance salvatrice. Mais il serait erroné de voir dans la dernière antithèse une opposition entre la foi et la culture, et comme l'affirmation inattendue d'un anti-intellectualisme cher aux moines d'Orient.

L'opposition est celle des lecteurs incrédules aux lecteurs crédules : dernière flèche du Parthe décochée à tous les ennemis de Martin, mais aussi de l'ascétisme¹.

1. Les deux thèmes (récompense promise au lecteur qui croira) répondent d'ailleurs à deux points de la fin de la préface, cp. ici : « paratum... habebit a Deo praemium », avec *Vita* 1, 6 : « aeternum a Deo praemium exspectemus »; et « quicumque crediderit » avec *Vita* 1, 9 : « obsecro autem eos qui lecturi sint ut fidem dictis adhibeant ».

IX. PREMIÈRE LETTRE, A EUSÈBE : APOLOGIE DU THAUMATURGE

ep. 1. Rédigée et publiée du vivant de Martin, la *Vita* ne devait satisfaire complètement, en dépit de son succès, ni les lecteurs accueillants ni, a fortiori, les lecteurs sceptiques. Ceux-ci mirent en doute les pouvoirs thaumaturgiques de Martin, en rappelant qu'il avait échappé de justesse à un incendie. Ceux-là, au lendemain de la mort de l'évêque de Tours, déplorèrent que la biographie ne contînt ni le récit de la mort et des funérailles du saint, ni son panégyrique funèbre. C'est ainsi qu'il faut envisager comme un véritable « post-scriptum » à la *Vita* les trois lettres que les manuscrits de Sulpice nous ont transmises entre celle-ci et les *Dialogues*. Ou plutôt, l'ensemble de la *Vita* et des trois lettres doit être considéré comme une sorte de seconde édition, augmentée de trois appendices, de la biographie martinienne.

La polémique contre les « antimartiniens », dont les échos sont déjà perceptibles en bien des passages de la *Vita* — en particulier dans sa conclusion —, tient une place essentielle dans la première lettre. Fougueuse réponse aux insinuations sur l'incendie où Martin avait failli périr, cette lettre apologétique s'étend longuement sur l'assimilation de Martin à Pierre et à Paul. Elle s'achève dans un récit des faits où les aspects anecdotiques et pittoresques du miracle sont complaisamment dépeints. Le grandissement spirituel du nouveau héros chrétien s'y pare des prestiges de l'éloquence et du merveilleux.

Le seuil de la biographie à l'hagiographie y est déjà franchi. Il l'est bien davantage dans la lettre de consolation panégyrique adressée au diacre Aurèle, et dans le récit que Sulpice fait à Bassula de la fin édifiante de Martin et de ses funérailles triomphales. Plus nettement que la biographie, où l'historien tempère encore les transpositions de l'homme de lettres, ces trois lettres nous font assister aux débuts du culte martinien. Leur triptyque hagiographique permet d'étudier à l'état naissant ce phénomène à la fois religieux et littéraire : la cristallisation, autour de souvenirs et de traditions authentiques, d'une imagination animée par la ferveur, et nourrie de souvenirs antiques et chrétiens. Chez un homme aussi cultivé, mais aussi enthousiaste, la vénération religieuse pour l'évêque de Tours et l'ardeur de la création littéraire se nourrissent ici mutuellement. Elles se compénètrent et s'exaltent l'une l'autre, au point d'esquisser l'image d'un héros spirituel passablement romanesque : martyr en puissance, et soldat intrépide jusque dans les rudes combats de sa dernière heure. Celui qui avait dressé à Clair dans l'une de ses basiliques un tombeau digne d'un martyrium, dédie ici à Martin un cénotaphe littéraire beaucoup moins éphémère.

Car ces trois lettres ont eu aussitôt bien d'autres lecteurs qu'Eusèbe, Aurèle et Bassula. A travers ces martinien fervents, elles n'ont pas seulement atteint, aussitôt, tous les membres dispersés de ce que l'on pourrait déjà appeler la confrérie ascétique martinienne. Mais les membres actifs et les sympathisants de l'ascétisme occidental leur firent sans doute le même accueil qu'aux copies des lettres de Jérôme à Héliodore et à Eustochium, sur la mort de Népotien ou sur la mort de Paula. C'est en référence à celles-ci qu'il faut se représenter le dessein littéraire de Sulpice dans ces trois billets. Le succès de certaines lettres de Jérôme, devenues en Occident comme des pamphlets de propagande ascétique, a pu décider

Sulpice à compléter sa biographie de l'Antoine de l'Occident par quelques feuillets aussi efficaces. On observe en effet, de part et d'autre, les mêmes traits caractéristiques : des lettres personnelles sont diffusées comme des « lettres ouvertes », elles présentent une parénèse ascétique susceptible de toucher tout lecteur, elles s'en prennent aux adversaires avec une agressivité parfois assez vive.

Ces traits communs n'empêchent point nos trois lettres d'être aussi diverses par leurs genres littéraires que par leurs sujets : polémique et récit dans la première ; la seconde — sans doute la plus soignée dans sa composition comme dans son style — est à la fois une « epistula consolatoria » et un panégyrique, on serait tenté de dire : une « lettre de canonisation » ; la dernière, plus détendue, plus désinvolte dans sa courbe narrative, mêle un « floretto » martinien à la description pathétique de la mort et des obsèques du héros. L'ensemble n'est pas seulement un exemple précieux de l'imagerie hagiographique du iv^e siècle finissant, et comme la vraie péroraison de l'« apologia pro Martino ». Il aide à définir dans sa richesse l'idéal de la sainteté chrétienne dans les milieux ascétiques gallo-romains, au temps où s'affirment, à Rome et dans tout l'Occident, le culte de Pierre et Paul, et celui des martyrs et des saints militaires. Les interférences entre ces cultes et la célébration de Martin, que nous avons perçues à plusieurs reprises dans la trame même de la *Vita*, apparaissent en effet dans ces lettres de manière bien plus éclatante.

Le destinataire de la première lettre nous est un peu moins mal connu, grâce à un passage du premier *Dialogue* dans lequel le moine Gallus fait une allusion précise à cet épisode de la vie de Martin et au présent récit de Sulpice. Ce texte nous intéresse ici à deux titres. D'une part, il montre que cette lettre a été rapidement connue dans les milieux ascétiques gallo-romains, mais par la méthode

usuelle des copies personnelles diffusées à titre privé. Gallus a dans son armoire à livres une copie qu'il tient sans doute d'Eusèbe, et qu'il met explicitement à la disposition de Postumianus, au cas où celui-ci ne connaîtrait pas encore cette lettre¹. D'autre part, Gallus nous apprend qu'Eusèbe était encore prêtre au moment où Sulpice lui a écrit, mais qu'il a accédé entre temps à l'épiscopat. Étant donné les relations « martinienes » que supposent à la fois ces confidences de Gallus et le choix que Sulpice a fait d'Eusèbe pour lui dédicacer cette lettre apologétique sur les vertus thaumaturgiques de Martin, on peut penser que cet Eusèbe — un des rares évêques dont l'auteur des *Dialogues* ne dise pas de mal! — ne peut être, lui aussi, qu'un disciple de l'évêque de Tours. Il ne paraît pas téméraire de conjecturer qu'il est l'un de ces ascètes distingués de Marmoutier, issus d'illustres familles et que « nous avons vus ensuite évêques », comme le dit Sulpice à propos du recrutement du monastère².

1. Sur cette technique de l'« édition privée », cf. D. GORCE, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Paris, 1925, 3^e partie; H. I. MARROU, *La technique de l'édition à l'époque patristique*, dans *VChr*, t. 3, 1949, p. 208-224; E. ARNS, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953, p. 129-172, et surtout, sur la « copie privée », p. 169 s.; enfin V. BURR, art. *Editionstechnik*, B, Christlich, dans *RAC*, t. 4, 1959, c. 604 s.

2. *Vita* 10, 8-9 : « multi inter eos nobiles habebantur... pluresque ex eis postea episcopos vidimus », à rapprocher du texte de *dial.* 2, 9, 5 : « hoc illud fuit tempus quo inter flammis positus non sensit incendium, quod mihi non arbitror esse referendum, quia hoc plenius iste Sulpicius, licet in libro suo praeteritum, in epistula tamen postea, quam ad Eusebium tunc presbyterum, modo episcopum fecit, exposuit : quam tu, Postumiane, aut credo legisti, aut, si incognita tibi est, cum liberit, in promptu ex illo armario habes... » Cet Eusèbe n'est malheureusement pas autrement connu : il ne fait l'objet d'aucune notice dans la « prosopographie de la noblesse sénatoriale en Gaule antique tardive » dressée par K. F. STROHEKER, pas plus que dans les *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule de* L. DUCHESNE, 3 vol., Paris, 1894-1915.

Si Sulpice a voulu couper court, par cette lettre, à une calomnie répandue sur Martin à propos de cet épisode, il a vraisemblablement cherché un destinataire susceptible de diffuser largement sa mise au point. A ce titre, il se pourrait aussi qu'il eût choisi son destinataire dans le presbytérium de Tours.

La composition est simple, et par là très éloignée des recherches littéraires raffinées de la lettre suivante. L'invective initiale contre le sceptique (§ 1-5), la justification centrale de l'omission, dans la *Vita*, de l'épisode (§ 8-9 : transition), précèdent respectivement deux grandes parties : le fait de n'avoir échappé au danger qu'au dernier moment assimile encore davantage Martin aux apôtres Pierre et Paul (§ 5-8 : argumentation scripturaire); le récit personnel que Martin a fait à Sulpice de cet épisode rétablit la vérité (§ 10-15 : narration).

1. Martin calomnié; invective de Sulpice

ep. 1, 1. La mise en scène initiale nous offre une scène de la vie quotidienne au monastère privé de Sévère à Primuliacum. Comme Martin à Marmoutier, Sulpice y réunissait quotidiennement les moines auxquels il avait offert l'hospitalité de sa villa transformée en ascétère. Pourtant, il n'est pas question de « collatio », mais d'entretiens. Tout se passe, en fait, comme si nous étions à mi-chemin de Cicéron et de Cassien, entre les « dialogues de villas » et les « conférences » cénobitiques.

D'une part, en effet, cette attaque annonce celle des *Dialogues*, qui se placent effectivement dans le même cadre : ici, plusieurs moines sont venus rendre visite à leur protecteur ; là, Gallus et Sévère sont réunis quand arrive Postumianus, retour d'Orient¹. Mais, d'autre part,

1. Noter le parallèle, jusque dans le mouvement de phrase, entre les « attaques » respectives d'ep. 1, 1 : « Hesterna die, cum ad me

le climat de ces entretiens ressemble moins à celui des conférences abbatiales à la mode d'Égypte qu'aux libres conversations des aristocrates romains en vacances, présentés par Cicéron dans presque tous ses dialogues. Si bien des ascètes sont là, tous ne sont pas venus : point de règle stricte dans cette Thélème martinienne. Sulpice ne harangue pas son assistance comme le fait un Piammon chez Cassien. Bien sûr, on peut ici redire avec Éthérie au cours de son voyage en Orient : « Je ne veux pas que Votre Charité s'imagine que les conversations des moines avaient jamais un autre objet que les divines Écritures ou la conduite des moines plus anciens¹ ». Le contexte immédiat de cette confidence montre d'ailleurs combien les entretiens des moines de Primuliacum sur Martin étaient conformes aux usages orientaux — avant comme après sa mort —. Outre les sujets scripturaires, précise Éthérie, l'objet de leurs entretiens était « la conduite des saints hommes que sont les moines : pour ceux qui avaient déjà quitté ce monde, ce qu'ils avaient fait de merveilleux ; pour ceux qui sont encore dans leur corps, ce qu'ils font chaque jour² ». Mais au terme de *fabulae*, courant dans la langue contemporaine, Sulpice, au terme d'un élégant chiasme, a juxtaposé dans une expression redondante le vocable classique de *sermo*. Et tout le contexte — rappel de la conversation de la veille, relief d'une datation assez solennelle, détour de la conversation qui « tombe » soudain

plérique monachi uenissent » ; et de *dial.* 1, 1, 1 : « Cum in unum locum ego et Gallus conuenissemus... »

1. AETHER. *peregr.* 20 : « Nam nolo aestimet affectio uestra monachorum aliquando alias fabulas esse nisi aut de Scripturis Dei aut gesta monachorum maiorum. »

2. *Ib.* : « omnia tamen de Scripturis Dei uel sanctis uiris gesta, id est monachis, siue qui iam recesserant, quae mirabilia fecerint, siue etiam qui adhuc in corpore sunt, quae cotidie faciant, hi tamen qui sunt ascites ». Le récit des faits et gestes merveilleux d'un ascète : tel est bien l'objet des entretiens martinien de Primuliacum.

sur le sujet à traiter —, évoque avec précision, et jusqu'en sa forme, certains dialogues cicéroniens, le *De amicitia* en particulier¹. Tant, dans la pensée secrète de Sulpice, et à la faveur de réminiscences formelles des œuvres classiques, le « secessus » monastique de Primuliacum n'est pas plus détaché de l'antique « otium » philosophique que la pratique de l'ascétisme ne l'est pour lui du cadre traditionnel de la « uilla ».

La vanité d'auteur affleure ici d'autant plus naïvement qu'elle trouve chez Sévère un raisonnement de justification tout prêt, dans le dessein de propagande religieuse et ascétique. Le zèle des lecteurs à admirer et imiter la vie de Martin autorise bien le plaisir que Sulpice prend évidemment à ces nouvelles de son ouvrage : les deux adverbess *studiose* et *libentissime* se compensent ainsi mutuellement. Cette satisfaction souriante d'homme de lettres est, elle aussi, fidèle au « cicéronianisme » initial de cette introduction. Et l'élégance de la clause de cette période n'y contredit point.

ep. 1, 2. Intervient alors au sens propre l'« aduocatus diaboli ». Car, en vertu d'une simplification conforme à la vision ascétique du monde spirituel, celui qui doute d'un homme de Dieu ne peut être qu'égaré par Satan. Il est notable que Sulpice n'emploie qu'une autre fois le verbe *suscitare* pour exprimer l'incitation perfide de l'esprit malin, et justement dans le cas d'un calomniateur illustre de

1. Éthérie, on l'a vu (*sup.*, p. 1124, n. 1), parlait aussi de « monachorum fabulas » ; cp. « sermonem mentio incidit... » avec Cic. *Iael.* 1, 2 : « in eum sermonem illum incidere », et 1, 3 : « cum in eam ipsam mentionem incidisset, exposuit nobis sermonem Laeli » ; le tour « mentio incidit » est chez Liv. 1, 57, 6, ou Sen. *const. sap.* 2, 1. Pour la datation solennelle « hesterna die » (pour « heri »), elle se retrouve dans Cic. *nat. deor.* 2, 29, 73 : « uelut a te ipso hesterno die dictum est... »

Martin : son disciple et successeur Brice¹. Peu enclin à admirer sans réserves son maître, celui-ci serait-il à la source du bruit que rapporte à Sulpice l'un des moines de Primuliacum ? De toute manière, rien, dans l'expression, ne laisse supposer ici qu'il s'agisse d'un dénigrement systématique ; plutôt d'un étonnement et d'une « difficulté de croire », de la part d'un lecteur de bonne volonté, placé entre les récits de la *Vita* et une tradition assez malveillante. Car les résurrections et l'incendie écarté font clairement allusion à des chapitres précis de la *Vita* : résurrection du moine de Ligugé et de l'esclave de Lupicin (ch. 7-8), flammes détournées des maisons attenantes à un sanctuaire païen (ch. 14). Les termes mêmes dans lesquels est résumé l'incident en litige sont à la fois respectueux et précis. Martin a subi des brûlures superficielles : de fait, dans son propre récit, l'évêque de Tours admet clairement que son vêtement a pris feu (ep. 1, 12). Le mot de *passio* ne saurait être étranger, même dans un tel contexte, à des résonances à la fois martyrologiques et christiques. La majorité des emplois du mot, chez Sulpice, se rapportent soit au martyr, soit à la Passion. L'objecteur envisage donc avec respect qu'un défaut dans la puissance de Martin aurait pu l'exposer à des souffrances dignes de celles des martyrs et comparables à celles de son Maître crucifié. Il est notable qu'un emploi identique se retrouve dans les *Dialogues* à propos de l'épreuve du feu intrépidement supportée par un novice égyptien sur l'ordre de son abbé².

1. « Quendam malo spiritu suscitatum » n'est comparable qu'à l'action des démons sur Brice, en *dial.* 3, 15, 1 : « cernebant miserum eminus propinquantem, conscii quantam illi rabiem spiritus suscitassent ». Car les autres emplois du mot lui donnent la valeur de « ressusciter » (ici même : « suscitasset », et de même, *dial.* 1, 24, 5 ; 2, 4, 3).

2. « Passio » est la « dominica passio » en *chron.* 2, 31, 3 ; 33, 5 ; 34, 2 ; et *dial.* 1, 7, 1 ; il désigne le martyr dans *chron.* 2, 20, 4 (« passion des sept frères Maccabées ») ; 2, 32, 6 ; et *Vita* 11, 2 (martyr de la

ep. 1, 3. La réaction de Sulpice devant cette question implique aussitôt l'assimilation de l'incrédule aux ennemis de Martin. Le ton d'invective, la tactique de comparaison hyperbolique avec l'incrédulité des Juifs devant le Messie, évoquent dans leur grandiloquence les dernières lignes de la *Vita*. Il est difficile de savoir si le recours à l'indéfini est une clausule de style et un procédé purement oratoire, ou si, comme il semblait le faire à la fin de la *Vita*, Sulpice fait une allusion menaçante contre des adversaires précis qu'il serait en mesure de nommer. C'est ici le seul passage de tout le dossier martinien où soient nommés les Juifs. Mais on a vu que l'adverbe *infideliter* évoquait déjà leur incrédulité derrière celle des lecteurs sceptiques de la *Vita*. Il était évidemment tentant d'appliquer aux épisodes les plus misérablement humains de la carrière de Martin — sa chute grave contée dans *Vita* 19, 4, sa communion avec les Ithaciens — une critique d'autant plus autorisée que Sulpice avait tout mis en œuvre pour faire échapper son héros aux servitudes de la condition humaine. Mais la manière dont il traite ici ses adversaires n'a d'autre excuse que celle du mouvement oratoire. L'assimilation poussée entre Martin et son Maître ne paraît tolérable que dans les perspectives d'une héroïsation posthume, encore qu'il ne soit guère possible de décider si cette lettre est antérieure ou postérieure à la mort de Martin. La citation de *Matthieu* est conforme au texte de la *Vulgate*, sauf pour l'ordre des mots : Sulpice a-t-il procédé à une inversion pour des raisons d'euphonie dans la clausule¹ ?

dernière persécution, faux martyr de Tours) ; ep. 2, 12 (épreuves du martyr non sanglant). Rapprocher surtout de notre texte : « adustus incendio periculoso fuisset obnoxius passioni », l'anecdote du jeune moine épargné par les flammes d'un four, en particulier sa conclusion en *dial.* 1, 18, 6 : « probatus oboedientia, glorificatus est passione ».

1. VVLG. *Matth.* 27, 42 : « se ipsum non potest saluum facere » (spondée + péon premier) fait place ici à « se ipsum saluum facere non potest » (péon premier + crétique). Mais un coup d'œil au

ep. 1, 4. La suite de l'invective est assez languissante. Le sens en est clair, encore que la phrase soit de construction difficile et demeure obscure dans toute la tradition manuscrite. Sulpice se borne à imaginer l'objecteur auprès des Juifs du Calvaire, sans prendre garde à ajuster plus précisément sa comparaison, ou à commenter le verset cité. Réflexe imaginatif d'homme de lettres et d'orateur. Ces impropres sont faits pour exalter des partisans plutôt que pour prendre au sérieux des adversaires. L'éloge de Martin préoccupe déjà Sulpice beaucoup plus que la controverse et les raisons de l'interlocuteur.

ep. 1, 5. On note ensuite une troisième expression de l'indéfini : une telle insistance est faite pour confirmer l'hypothèse que Sulpice ne *veut* pas dire à qui il s'adresse, mais qu'il vise en fait un adversaire précis¹. Puis l'objection est grossie une dernière fois avant l'entrée dans l'argumentation scripturaire. L'équivalence établie entre la puissance thaumaturgique et la sainteté est caractéristique de la conception ascétique de la perfection intérieure. Elle se fonde sur l'imitation des apôtres par le « uir uere apostolicus ». Le thème des outrages, dans le terme même de *conuicia*, rappelle celui des affronts diaboliques dans la *Vita*, et annonce celui des insultes de

tableau de répartition des clauses métriques de HYLÉN, *Studien*, p. 33, montre que Sulpice n'a guère pu être déterminé à cette « translatio uerborum » par le dessein d'améliorer sa clause. Les VL donnent soit le même texte que la *Vulgate*, soit notre texte, ainsi chez Avg. in *psalm.* 34, *serm.* 2, 11 ; et *serm.* 87, 7 (9) ; mais celui-ci donne ailleurs d'autres leçons de ce verset. On ne peut préciser lequel de ces textes utilise Sulpice, ni écarter l'hypothèse d'une citation de mémoire. — Sur la leçon « Si illis temporibus », cf. note critique, t. 1, p. 234.

1. L'adversaire est en effet interpellé trois fois en quelques lignes par les formules suivantes, aux § 3 : « quisquis est » ; 4 : « iste quicumque est » ; 5 : « quisquis es ». L'intention de généraliser ne suffit pas à expliquer cette accumulation.

Brice dans la fin des *Dialogues*¹. Il est l'occasion d'un « macarisme » dont le mouvement exclamatif, aussi bien que l'idée, rappelle la « béatitude » évangélique sur ceux qui souffrent persécution pour la justice, ou que « les hommes frappent d'exclusion » et dont « ils insultent et proscrivent le nom comme infâme »². Mais à cette référence à la prophétie de Jésus, Sulpice associe étroitement les souffrances endurées par les Apôtres dans l'accomplissement de leur mission. Il s'apprête à le démontrer longuement par l'exemple de Paul et de Pierre. Ce parallèle ne doit-il être justifié que par le choix d'épisodes biographiques empruntés à divers livres du Nouveau Testament ? En 397, il ne semble pas interdit de songer à un dessein plus précis. En effet, depuis le pontificat de Damase, le désir d'asseoir plus solidement la primauté romaine dans l'Église a provoqué un développement idéologique considérable autour du culte des deux apôtres. L'hymne 12 du *Peristephanon liber* n'est que l'expression poétique de ce culte, qui a revêtu bien d'autres formes, de la liturgie à l'iconographie des verres dorés³.

Dans ce contexte, on conçoit que la double référence de Martin à Pierre et à Paul prenne une signification et un éclat particuliers. Son intention pourrait bien être double. D'une part, hausser l'évêque de Tours, fondateur de tant de communautés chrétiennes dans les campagnes

1. Cp. ici : « similem apostolis in his conuiciis », avec *Vita* 21, 2 : « diabolus... conuiciis eum frequenter urgebat », et 22, 2 : « conuicia quibus illum turba daemonum... increpabat » ; mais aussi avec *dial.* 3, 15, 2 : « Brictio furibundus... euomit in Martinum mille conuicia », et *ib.* 6 (Martin répond à Brice) « se conuiciis non moueri ».

2. Cp. ici : « O beatum... in his conuiciis uirum », et *Matth.* 5, 11 (cf. *Luc.* 6, 22) : « Beati estis cum maledixerint uobis, et persecuti uos fuerint, et dixerint omne malum aduersus uos mentientes propter me ».

3. Sur ce développement, voir l'article de Ch. PIERRI, *Concordia apostolorum et renouatio urbis, culte des martyrs et propagande pontificale*, dans les *MEFR*, 1961, p. 275-322.

de Gaule, au rang des princes des apôtres : ainsi les graveurs de certains verres dorés contemporains associent-ils sur un même plan Pierre et Paul à d'autres martyrs vénérés. Mais, dans le même temps où Sulpice souligne ainsi la parenté spirituelle entre Martin et les deux apôtres, on peut se demander si cette comparaison entre les épreuves respectivement subies par chacun d'eux n'implique pas une revendication secrète : l'idée de suggérer que Martin a fondé l'Église dans les campagnes de la Loire et du pays éduen avec le même mérite que Paul et Pierre en d'autres régions. Il ne s'agit évidemment pas de chercher à déchiffrer ici une sorte de préhistoire du gallicanisme. Mais on ne saurait nier que la vénération de Sulpice pour Martin se teinte parfois d'un curieux patriotisme gallo-romain, qui est plus que de l'esprit de clocher. Ce sentiment se dégage particulièrement du parallèle établi par Sulpice, en conclusion des *Dialogues*, entre les mérites exceptionnels de Martin et ceux des saints les plus vénérés dans les différentes régions du monde romain. Retenons-en, justement à propos de l'apôtre Paul, cette fière antithèse : « Heureuse sans doute la Grèce, qui mérita d'entendre la prédication de l'Apôtre, mais le Christ n'a pas le moins du monde abandonné les Gaules, puisqu'il leur a donné de posséder Martin¹ ». Ce chauvinisme dévot n'est pas seulement le fait d'un enthousiaste isolé : l'exaltation littéraire de Martin s'est nourrie d'une substantielle tradition orale ; le commentaire de la *Vita* nous a donné maintes fois l'occasion d'en retrouver les traces. Dans ces conditions, on pourrait se demander si ce curieux besoin

1. *Dial.* 3, 17, 6 : « felicem quidem Graeciam, quae meruit audire Apostolum praedicantem, sed nequaquam a Christo Gallias derelictas, quibus donauerit habere Martinum ». On trouve un esprit de revendication analogue, compliqué de patriotisme bordelais, dans le célèbre distique de Paulin de Nole, *carm.* 18, 152 s. : « Nec minor occiduis effulsit gratia terris. / Ambrosius Latio, Vincentius extat Hiberis. / Gallia Martinum, Delphinum Aquitania sumpsit. »

d'affirmer la grandeur universellement reconnue d'un nouvel « apôtre des Gaules », aussi grand que l'ascète Antoine, que le martyr Cyprien, que les apôtres Pierre et Paul confessant la foi et prêchant la Parole à travers leurs tribulations, ne procède pas d'une frustration religieuse particulière à la Gaule romaine. Sa pauvreté en martyrs locaux devient plus sensible aux églises gallo-romaines à un moment où toutes les églises chrétiennes assoient leur ancienneté et leur renom sur le culte de martyrs illustres. En ce sens, la longue démonstration scripturaire qui va suivre serait déjà d'orientation panégyrique. Comme telle, elle serait comparable à l'éloge de « Martin martyr » dans la seconde lettre.

L'anecdote des *Actes* sur la piqûre inoffensive de la vipère est citée par Sulpice de manière assez libre, et peut-être de mémoire. Une certaine dramatisation s'y fait jour, à une comparaison attentive avec le texte de la *Vulgate*. Mais il se pourrait aussi que certaines des différences observées dussent être attribuées au texte ancien dont disposait Sulpice. Ainsi *saluum factum est* plus près du texte grec que le verbe « euaserit » de la *Vulgate* ; et si *fata* choque d'abord, par opposition à la vengeance divine (« ultio ») dans la *Vulgate*, on doit se souvenir qu'il s'agit de propos tenus par les barbares, et que la Dikè invoquée par eux dans le texte grec ne peut être sur leurs lèvres que la justice des dieux¹. Il suffit

1. *Act.* 28, 4 s. On note les divergences suivantes : « debet homicida esse » (VVLG. : « utique homicida est », plus près du grec : « πάντως φόνευς ἔστίς ») ; « quem saluum factum » (VVLG. : « qui cum euaserit », plus loin du grec : « ὃν διασωθέντα ») ; « fata uiuere non siuerunt » (VVLG. : « ultio non sinit eum uiuere », plus loin du grec : « ἡ Δίκη ζῆν οὐκ ἔλασεν ») ; « excussa uipera » (VVLG. : « excutiens bestiam », plus proche du grec : « ἀποτίναξας τὸ θήριον ») ; « patiebatur » (VVLG. : « passus est », plus près du grec : « ἔπαθεν »). Le caractère changeant des divergences par rapport au grec rend difficile une conclusion ferme sur l'origine des variantes de Sulpice. Mais le fait qu'une partie

néanmoins de comparer cette citation à la paraphrase en vers de cet épisode qui forme la préface du *Contre Symmaque* de Prudence, pour apprécier ici sa relative exactitude. Ce rapprochement prête à d'autres réflexions. Il montre d'abord combien les contemporains étaient familiarisés avec cette scène singulière, pour que Prudence l'ait ainsi choisie comme un morceau descriptif à effet, en tête de son poème apologetique. Mais surtout, la différence du niveau de l'exégèse, entre les deux auteurs, aide à percevoir mieux l'originalité de Sulpice. Prudence allégorise totalement le récit des *Actes*, et résume en ces vers l'interprétation qu'il propose de la scène : « Aujourd'hui la loi sainte a reçu une blessure meurtrière », car la vipère de l'Impiété « a mordu la main de la Justice » ; mais « le venin du talent fut répandu en vain » : Symmaque l'impie aura échoué dans son attaque contre l'Église¹. Ici, tout au contraire, il s'agit d'une comparaison strictement littérale entre l'apôtre Paul mordu par la vipère sans aucun dommage et l'évêque Martin cerné par l'incendie et sauvant sa vie de justesse. L'imitation étroite des *Actes des apôtres* est la seule préoccupation du biographe de Martin.

Mais ce parallèle n'est commenté que par un retour au « discours à l'incrédule » et à sa rhétorique lassante. L'adversaire est triplement rabaissé. Il est ravalé au-dessous

de l'épisode soit résumée librement invite à parier plutôt en faveur de déformations simplement consécutives à une citation de mémoire. Seule la traduction plus précise de Dikè est un indice moins fragile en faveur des souvenirs d'une *Velus latina*. Dom P. SABATIER, t. 3, p. 587, ne cite que le présent texte comme témoin de la VL.

1. PRVD. c. *Symm.* 1, praef. 51 s. : « Morsum uulnificum lex pia pertulit... dextram iustitiae pigra momorderat... effusum ingenii uirus inaniter / summa christicolis in cute substitit. » Le thème n'était pas inconnu de l'iconographie chrétienne : L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 3, 3, Paris, 1959, p. 1047, signale déjà une représentation de cette scène sur un ivoire de la coll. Carrand (auj. à Florence) et le date du v^e siècle ; cf. aussi *DACL*, art. *Malte*, t. 10, 1, 1931, c. 1328 s.

des païens de Malte, qui ont eu le mérite de croire après avoir douté et jugé témérairement Paul. L'apostrophe pompeuse *infelicissime* lui applique un superlatif que les auteurs chrétiens décochent volontiers à tous leurs ennemis : hérétiques, sacrilèges ou Juifs. Et l'accusation d'incrédulité est reprise par un mot qui accentue cette série d'allusions¹. La période se développe ensuite largement en quatre propositions d'une langue soigneusement contournée. On y retrouve l'éclectisme stylistique par lequel Sulpice se plaît à juxtaposer la Bible et Cicéron. En effet, la « flamme du feu » est un hébraïsme que l'on trouve en particulier à deux reprises au livre de *Daniel*, à propos des trois Hébreux dans la fournaise. Il est curieux que cet hébraïsme ne soit employé qu'ici dans notre lettre, mais aussi dans tout le dossier martinien. Il ne l'est pas moins que les trois Hébreux n'interviennent ici qu'à travers cette allusion, alors qu'ils seront explicitement évoqués dans la lettre suivante². Ce n'est plus à l'Écriture, mais au souvenir d'un texte de Cicéron que Sulpice semble avoir fait appel pour montrer Martin « cerné par les feux » ; mais il a curieusement ramené à

1. TERT. *adu. Marc.* 2, 20, 2, le lance aux hérétiques ; Priscillien aux sacrilèges, aux schismatiques, aux sectes ; PRVD. *apoth.* 332, à la « plebs iudaica ». Il faut peut-être y voir un souvenir de la plainte de Paul sur sa faiblesse tout humaine (cf. VVLG. *Rom.* 7, 24 : « infelix ego homo... »). Emplois analogues du positif dans *dial.* 1, 22, 4 ; 2, 3, 4 ; 2, 3, 7. « Perfidiam tuam coarguere » est à rapprocher de l'emploi de ce verbe chez HIL. *in Matth.* 12, 18 (« fidei peruersitatem coarguit ») et *Trin.* 4, 7 (« haereticorum institutiones euangelicis... testimoniis coarguendas »).

2. La « flamme du feu » est déjà dans *Iob* 18, 5, et *eccli.* 21, 10, mais aussi chez les prophètes : *Is.* 29, 6 ; *Ioel* 2, 5 ; etc. Elle reparait dans la description des yeux du Fils de l'homme, dans *apoc.* 1, 14. Mais dans notre contexte, elle évoque surtout *Dan.* 3, 22 : « uiros illos interfecit flamma ignis » ; et 3, 49 : « angelus excussit flammam ignis de fornace ». Sur l'emploi du nom d'action « adtactus », cp. PAVL. *NOL. epist.* 28, 2, sur le feu du purgatoire qui « commendatos suscipiens blando lambet adtactu ».

son sens littéral le texte cicéronien où cette expression était purement métaphorique. Il rend ainsi à l'adjectif la plénitude de l'image militaire, et rejoint un thème majeur de la spiritualité martinienne : celui de la « militia spiritalis », que développera la troisième lettre, à propos des dernières paroles de Martin (cf. ep. 3, 13, la prière du mourant)¹. En même temps qu'il donne à l'expression du thème du feu le charme contrasté d'une double référence, biblique et cicéronienne, miraculeuse et militaire, Sulpice soigne la « concinnitas » de son raisonnement : reprise, dans une sorte de calembour « ad usum grammaticorum », du participe *adlactus* par le nom d'action homonyme ; couple de facture classique (et en hendiadys) *merita... et uirtutem* ; clausules nombreuses — aux deux sens du mot —.

ep. 1, 6. D'une manière très romaine, la démonstration ne se poursuit pas par le raisonnement, mais par une nouvelle présentation d'« exempla » apostoliques. La pensée de Sulpice peut paraître paradoxale : la gloire spirituelle d'un saint n'est pas toujours proportionnée à la gravité des dangers qu'il a courus ! Mais au siècle du culte des martyrs, et de la curiosité romanesque pour l'héroïsme du martyr au milieu des tortures, c'est bien en un sens assez antique qu'il faut comprendre ici cette « illustration » des saints. Au-delà des traverses de la vie des apôtres, au-delà même des martyrs, le terme de « saints » est-il ici plus largement appliqué à tous les héros de l'Histoire Sainte, à tous ceux qui ont reçu dans la pire détresse la grâce du salut comme

1. Cp. ici : « *circumsaeptus ignibus* », et *Crc. har. resp.* 21, 45 : « *ut uos isdem ignibus circumsaepti me primum ictum pro uobis et fumantem uideretis* » ; ce sont les deux seuls exemples de cette alliance de mots que l'on connaisse dans toute la littérature latine. Le verbe est courant pour désigner une manœuvre d'« enveloppement » dans un contexte militaire, cf. p. ex. *Oros. hist.* 5, 14, 5 : « *qui cum se Romanis copiis circumsaeptos uiderent* ».

une récompense de leur fidélité ? Autant qu'aux apôtres, Sulpice a-t-il pensé ici à toutes les figures du salut que l'iconographie chrétienne avait rendues familières à ses lecteurs : Noé, Suzanne, les trois Hébreux, autant que les infirmes et les malades guéris par le Christ ? Tout dépend du sens qu'il convient de donner à l'expression elliptique et fort obscure *periculorum uirtutibus*, et de la valeur syntaxique du génitif : valeur subjective (les miracles dont furent l'occasion les dangers que couraient les saints) ou objective (la puissance miraculeuse qu'ils ont manifestée dans ces dangers) ? Or, le texte s'encadre entre la manifestation de la « uirtus Martini » dans la phrase précédente, et la vision de Pierre « *fide potens* » dans la phrase suivante. L'accent semble donc résolument placé, dans tout ce contexte, sur la puissance du saint plus que sur l'intervention de Dieu, sur la liberté plus que sur la grâce. Cette exaltation de l'héroïsme spirituel invite donc à choisir le second sens¹. Encore que la correspondance entre *uirtutem* et *uirtutibus*, à quelques lignes d'intervalle, ne laisse guère de doute sur le sens thaumaturgique du mot dans les deux cas, il est certain que Sulpice n'est pas mécontent de jouer ici sur les allusions possibles au registre moral. Il l'a fait, dans le premier cas en associant la notion de mérite à celle de vertu ; il le fait à nouveau ici par le recours au pluriel².

1. Il faut sans doute partir des emplois rares du génitif de relation, du type de ceux qui sont familiers à Salluste — auteur favori de Sulpice —. Un tel rapprochement serait d'ailleurs favorable à la seconde interprétation (génitif « objet »). Pour l'alliance de mots, cp. *SALL. Cat.* 6, 5 : « *ubi pericula uirtute propulerant* ».

2. L'ambiguïté entre les valeurs spirituelle et morale de « uirtus » suggère que la puissance thaumaturgique contre le feu a été une grâce accordée en récompense du courage de Martin devant l'événement ; il paraît en tout cas difficile d'exclure toute allusion morale dans l'hendiadys « *merita... et uirtutem* ». Dans le second cas, le pluriel pourrait avoir été entraîné par le complément au pluriel « *pericula* » ; mais le résultat est en tout cas favorable à l'ambiguïté.

Cette inflexion quelque peu humaniste, au milieu d'un éloge de la puissance thaumaturgique des apôtres, ne ressort pas moins de la présentation des deux épisodes scripturaires. La marche de Pierre sur les eaux est loin d'avoir cette allure triomphale dans l'Évangile de Matthieu. On se rappelle en effet que Pierre, effaré par la tempête, est sur le point de couler quand le Christ le « sauve » de justesse¹. Cette péripétie dramatique, où la grâce de Dieu vient au secours de la faiblesse de l'homme, est ici totalement éliminée, et l'épisode évangélique se réduit à une démonstration thaumaturgique impeccable. Sulpice se complaît à reporter toute la lumière sur la fin de l'épisode : Pierre remontant dans la barque en compagnie du Christ. Mais sur ce point, l'évangéliste est fort elliptique, et ne songe pas à glorifier Pierre. La présente transposition est bien plus conforme au climat des *Acta Petri* et au concours de thaumaturgie de Pierre contre le mage Simon : « illustris illa aduersus Simonem Petri ac Pauli congressio », selon la formule de Sulpice dans sa *Chronique* (1, 28, 5). Ce retournement glorieux de la marche sur les eaux surprend d'autant plus que l'épreuve peu glorieuse de Pierre fournissait un argument beaucoup plus pertinent à la défense de Martin, lui aussi sauvé de la mort au dernier moment. Mais le désir de faire de Pierre un ancêtre sans défaut de Martin thaumaturge l'a emporté ici sur le souci d'une argumentation mieux adaptée. La rhétorique de Sulpice a achevé de s'emparer de ce panégyrique de saint Pierre, sans prendre assez garde que Pierre était demeuré célèbre dans la tradition ecclésiastique par ses défaillances

1. *Matth.* 14, 30-31 : « Videns uero uentum ualidum, timuit (Petrus), et cum coepisset mergi, clamauit dicens : Domine, saluum me fac. / Et continuo Iesus extendens manum, apprehendit eum et ait illi : modicae fidei, quare dubitasti ? » Sulpice récrit ici l'histoire beaucoup plus glorieusement : « Video quidem Petrum fide potentem rerum obstante natura mare pedibus supergressum... »

humiliantes autant que par sa foi. Sulpice a tenté de farder cette falsification par toutes les ressources de sa préciosité descriptive. Il a commencé par substituer à la piètre figure faite par Pierre sur le lac celle du prince des apôtres qui avait confessé à trois reprises sa foi dans le Christ. Il y a d'ailleurs quelque jeu sur la notion de « puissance ». Car s'il est vrai que sa foi a fait conférer à Pierre sa puissance de chef du collège apostolique, elle ne lui a pas valu la puissance thaumaturgique exceptionnelle que suppose sous la plume de Sulpice le terme de *potens*. Comme de coutume dans les passages descriptifs, Sulpice se complaît dans la peinture de l'étrange avec une minutie d'Alexandrin. C'est l'étonnement de la « curiositas » devant l'adynaton réalisé qui se marque dans la double antithèse entre l'ordre de la nature et celui du miracle, entre l'inconsistance de l'eau et sa résistance au poids du corps de Pierre. Vocabulaire poétique ou rare, redoublement insistant dans la peinture de la marche, victoire inattendue de l'homme sur l'ordre naturel des éléments : la marche sur les eaux devient un spectacle insolite et délicat comme une *Métamorphose* d'Ovide. Sous le prétexte de mieux convertir l'incrédule, Sulpice se divertit¹.

Par une brusque variation dont il est coutumier, il revient à plus d'exactitude et de sérieux pour évoquer

1. On note le rythme sautillant de cette double proposition infinitive, qui progresse par petits « commata » de trois mots ; le troisième et le cinquième étant soigneusement regroupés par la figure de disjonction (« rerum obstante natura » et « corporeo pressisse uestigio »). On note aussi au fil du texte : le jeu de mots sur « potentem », l'évocation cosmique et quasi lucrétienne de la « rerum natura » personnifiée (« obstante »), la rareté de l'emploi de « supergredior » au sens premier, la poésie baroque de l'instabilité (goût déjà signalé de Sulpice pour la description de tous les états « instables »), la noblesse de la périphrase « premerre uestigio » (mot propre : « calcare »). On dirait de l'Ausone en prose.

le naufrage de Paul, tel que l'apôtre l'avait raconté en faisant le bilan de ses principales tribulations dans la seconde *Épître aux Corinthiens*. Là encore, l'érudition scripturaire de Sulpice n'est pas sans défaut, à moins qu'il ne faille dire que sa stylisation personnelle de l'Écriture n'est pas moins désinvolte. Car si Paul parle de trois naufrages et d'un jour et une nuit passés dans l'abîme, si dans les *Actes* on le voit dériver 14 nuits sur un navire désemparé dans l'Adriatique, aucun verset du Nouveau Testament ne nous le montre trois jours et trois nuits dans les profondeurs de la mer¹. Tout se passe donc comme si, à la faveur d'une association d'idées (ou d'une confusion?) entre deux « marines » scripturaires, Sulpice avait ici mêlé au souvenir du verset des *Corinthiens* celui des tribulations fameuses de Jonas, qui demeura « dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits² ». De fait, comme le poisson avale Jonas et le « vomit sur la terre ferme », l'apôtre est ici « englouti par les flots », et, trois jours après, « restitué par l'onde ». Mais le vocabulaire est ici beaucoup plus classique, la variation est recherchée dans la symétrie, l'épisode dramatisé comme si Paul sortait des profondeurs de l'abîme infernal³. Sulpice donne ainsi l'impression d'avoir voulu concentrer sur l'épisode le double éclairage de la « typologie prophétique » de Jonas, mais aussi de son application traditionnelle aux

1. Les trois naufrages : 2 *Cor.* 11, 25. Les 14 nuits sur l'Adriatique : *act.* 27, 27.

2. *Ion.* 2, 1 : « et erat Ionas in uentre piscis tribus diebus et tribus noctibus », à cp. avec, ici, : « post triduum totidemque noctes ».

3. Cp. ici : « quem fluctus absorbit et... emergentem e profundo unda restituit », avec *Ion.* 2, 1 : « piscem grandem ut deglutiret Ionam et 2, 11 : « et euomuit Ionam in aridam ». Pour le vocabulaire, cp. les deux mêmes verbes dans le *COMMENT. Lucan. Bern.* 4, 461 : « quicquid absorberit mare restituit » ; c'est le vocabulaire de la « philosophie naturelle », cp. *SEN. nat.* 3, 26, 4 : « Tigris absorbetur et... tandem... emergit ». Néanmoins, pour « absorbere » dans un contexte biblique, cf. aussi *psalm.* 123, 4 : « forsitan aqua absorbuisset nos ».

trois jours passés par le Fils de l'Homme dans le tombeau : comme si l'aventure de Paul, au prix d'un coup de pouce notable, représentait dans le temps de l'Église un nouvel accomplissement du « signe de Jonas » — l'une des figures du salut les plus célèbres de tout l'art chrétien antique —. Sulpice semble ainsi se saisir enfin de l'argument qu'il avait laissé échapper à propos de la marche de Pierre sur les eaux, en mettant ici l'accent sur la détresse extrême d'un apôtre déjà englouti dans l'abîme. Le mouvement « *non ideo minor* » qui engage la phrase paraît opposer à la supériorité apparente de celui qui marcha sur les eaux la grandeur spirituelle de celui qui dut tout son salut à la grâce de Dieu. Va-t-il abandonner l'exaltation des forces humaines pour célébrer le privilège de ceux que Dieu se plaît à sauver des situations les plus désespérées ?

Mais à nouveau, après avoir entrevu l'idée juste, Sulpice lâche la proie de l'authentique grandeur spirituelle pour l'ombre du merveilleux et des exploits comparés. Il est plus « fort » de vivre au sein de l'abîme que de circuler à sa surface, et Paul est implicitement célébré comme un thaumaturge supérieur à Pierre, un peu à la manière dont Pierre lui-même devait l'emporter sur le mage Simon. La supériorité de l'exploit de Paul s'exprime dans une alliance de mots très forte, mais que la référence biblique de l'« abîme » rend seule perceptible. Car cet abîme tend à s'identifier, dans l'imagerie des *Psaumes* et des prophètes, avec le lieu de la mort et le séjour des morts. Il y a donc plus qu'un paradoxe à continuer de vivre en ce lieu de perdition ; le salut du « Dieu de délivrance » s'exprime d'ailleurs dans le *Psaume* 67 à travers cette parole de Yahvé : « je fais revenir des abîmes de la mer¹ ». Aussi bien à travers cette image que dans

1. Que les traducteurs de *VL* et *VVLG.* *psalm.* 67, 23 ont curieusement traduit par : « ex Basan conuertam, conuertam in profundum maris ». La terreur de la perdition s'exprime par la même image dans

le verbe *transisse* — improprement appliqué aux quelques pas de Pierre sur les eaux du lac, Sulpice paraît prendre pour référence des deux épisodes le passage des Hébreux au fond de la Mer Rouge¹. Dans la mesure où l'exploit prêté à Paul se rapproche davantage de celui du peuple juif à sa sortie d'Égypte, il est supérieur à celui du prince des apôtres. Si l'on considère que l'œuvre de Martin, lui aussi « évangelisateur des nations », présente plus de rapports avec celle de Paul, doit-on s'interdire de voir, dans le résultat final de ce concours rétrospectif de thaumaturgie, une certaine inflexion personnelle dans l'idée que Sulpice se faisait secrètement des rapports entre Pierre et Martin? Grandir Paul aux dépens de Pierre, en prenant prétexte de deux épisodes passablement remaniés l'un et l'autre, cela pourrait-il être l'effet du hasard, si l'on pense que ces lignes sont écrites par un ascète gallo-romain au moment où le trône de Pierre est occupé par Sirice, au moment où, en réaction contre l'attitude de Damase, l'ascétisme est considéré avec suspicion par l'évêque de Rome? Il se pourrait qu'il y eût là plus qu'une curieuse coïncidence².

ep. 1, 7. Telle étant la désinvolture avec laquelle viennent d'être idéalisés ces épisodes de la vie des deux apôtres, Sulpice a bien mauvaise grâce à traiter d'inculte et de

le *psalm.* 68, 16 : « Non me demergat tempestas aquae neque absorbeat me profundum » ; et l'image de l'abîme resurgit souvent sous le même mot de « profundum » : *ib.* 64, 8 ; 68, 3 ; 106, 24, etc. L'image et le mot reparaissent trois fois en deux lignes dans notre texte : « e profundo... in profundo... supra maris profunda... »

1. Cp. « supra maris profunda transisse » avec l'évocation du passage de la Mer Rouge par les Hébreux dans *Is.* 51, 10 : « qui posuisti profundum maris utiam ut transirent ».

2. Sur ce climat d'hostilité et de défiance envers l'ascétisme sous le pontificat de Sirice, cf. notre étude *Vérité et fiction*, p. 210 s.

sourd l'adversaire de Martin¹. Car si cet interlocuteur avait lu les versets de Matthieu et de Paul, il y aurait trouvé des exemples de l'intervention divine en faveur de deux apôtres en péril de mort, et non les exploits prodigieux que Sulpice se complait à dépeindre. Le moins surprenant n'est pas, dans tout ce développement sur les exploits nautiques de Pierre et de Paul, l'absence de toute référence à la grâce de Dieu, et l'accent placé sur la seule « puissance » des deux thaumaturges. Comme s'il avait obscurément senti le caractère choquant de ce silence, Sulpice réfère aux intentions divines le dessein des écrivains sacrés qui nous ont retracé ces épisodes. Mais comme cette intervention de Dieu est tardive, et doublement lointaine dans ses modalités comme dans sa forme ! Car elle ne se réfère nullement à l'aide directe d'un Dieu personnel, qui apporte le salut à son fidèle dans l'épreuve, mais à l'inspiration des écrivains qui ont rédigé l'Écriture, et à la leçon que Dieu a entendu nous donner par semblables « exemples ». Comme ce Dieu lointain, proposant à ses élus des épreuves à surmonter et des victoires à remporter, est plus proche de la divinité du sage, dans le *De providentia* de Sénèque, que du Dieu judéo-chrétien... Il est dès lors moins étonnant que cette Providence lointaine s'exprime par un *consilium diuinum* que n'eût point désavoué le Balbus du *De natura deorum* cicéronien². Ce climat moralisant n'est pas contradictoire avec la

1. C'est le thème, cher à Sulpice et à Paulin, des « euangelii surdi auditores », qui reparait ici dans l'allusion : « aut lecta non audieras ». L'adversaire visé a lu la *Vita Martini* sans y entendre à son tour l'appel à la vie ascétique. Cp. *Vita* 2, 8, s. f. : « iam tum euangelii non surdus auditor », et comm. *ad loc.*

2. L'alliance de mots désigne le dessein providentiel de Jupiter dès *Cic. S. Rosc.* 45, 131 ; celui qui a fait naître Pompée pour sauver Rome (*Manil.* 14, 42), inspiré Cicéron pour abattre Catilina (*Mur.* 38, 82) ; celui qui a bâti le monde (*ac.* 2, 40, 126) et inspiré les généraux romains (*Brut.* 73, 256).

couleur thaumaturgique du développement antérieur. Il ne fait, en effet, que dégager avec plus de netteté l'idée d'un héroïsme personnel et quasi autonome face à l'épreuve : l'idée est déjà suggérée par l'ambiguïté du groupe *merita et uirtutem* appliqué à Martin (fin du § 5). Malgré le titre de bienheureux décerné à l'évangéliste, Matthieu n'est plus présenté ici comme un témoin privilégié de la Révélation, mais plutôt comme l'auteur d'un recueil très romain d'exemples destinés à l'instruction de l'humanité : son œuvre est ainsi envisagée comme pourraient l'être les *Factorum ac dictorum memorabilium libri* de Valère-Maxime. Le vocabulaire engage ici l'expression des idées en un sens qui n'est plus seulement celui de la réponse religieuse de la foi à un appel personnel de Dieu ; mais il insiste plutôt sur l'effort moral déployé pour imiter les exemples humains proposés par l'héroïsme des apôtres¹.

Avant de tirer la leçon de ces « exemples », Sulpice reprend dans une synthèse approximative les trois épisodes cités. Si c'est bien au terme d'un naufrage que Paul est piqué par une vipère dans l'île de Malte, il n'est question de rien de tel dans l'épisode de Pierre marchant sur les eaux. La scène s'est confondue, dans le souvenir de Sulpice, avec celle de la tempête apaisée, d'autant plus facilement que le texte de la seconde *Épître aux Corinthiens* est bien, lui, un récit de naufrage². C'est d'ailleurs à cette même

1. Sans doute « erudire » sert-il aux traducteurs latins de l'Écriture pour exprimer la « pédagogie divine » envers l'homme : cf. en particulier *deut.* 8, 5 : « sicut erudit filium suum homo, sic Dominus Deus tuus erudiuit te » ; cf. aussi *psalm.* 93, 12 : « beatus homo quem tu erudieris » (et encore *Til.* 2, 12). Mais l'alliance « mens humana », très classique en antithèse à la puissance divine (cf. *Cic. S. Rosc.* 45, 131 : « nisi hoc mirum est quod uis diuina adsequi non possit, si id mens humana adepti non sit »), nous replace, comme plus haut « exemplum », dans un climat plus « antique » que spécifiquement chrétien, donc plus moralisant que proprement religieux.

2. A « naufragiorum » ici, répond exactement le même mot dans le récit de Paul, 2 *Cor.* 11, 25 : « ter naufragium feci ».

épître qu'il emprunte aussitôt un exemple complémentaire des épreuves subies par Paul pour le témoignage apostolique. Nouvel exemple de citation probable de mémoire, car les trois épreuves citées le sont dans un ordre inverse de celui du texte paulinien¹. Cette généralisation des exemples scripturaires s'accompagne d'un mouvement analogue dans l'énumération des destinataires du message apostolique. Elle associe en effet aux « saints », qui sont en un sens restreint les ascètes et en un sens large les chrétiens, les « justes » qui sont les saints de l'Ancien Testament. Le contexte montre d'ailleurs qu'il s'agit surtout des justes souffrants, et que, dans ce contexte de lutte et d'héroïsme, Sulpice pense déjà à tous ceux qu'il énumérera plus précisément dans sa seconde lettre : innocents persécutés ; prophètes maltraités et mis à mort ; pieux Juifs martyrisés par les païens, comme les frères Maccabées. Insensiblement, par la méditation sur les épreuves de l'apôtre Paul et l'idée des souffrances endurées pour la foi, c'est à la spiritualité militante du martyr, et de l'ascète envisagé comme son successeur, que passe finalement le développement de cette longue période. L'élan oratoire de cette fin de phrase est tel que l'on pourrait la croire empruntée à quelque panégyrique de martyr. L'homogénéité des idées et du vocabulaire est mise en valeur par une « concinnitas » remarquable : groupes binaires antithétiques et assonants, relief des adjectifs et des mots intensifs, clausules multipliées. C'est une véritable péroraison.

1. Cp. ici : « qui nuditate et fame latronumque periculis gloriatur », avec 2 *Cor.* 11, 26-27 : « in periculis fluminum, periculis latronum... in fame et siti, in ieiuniis... in frigore et nuditate ». Les épreuves apostoliques de Pierre et Paul devaient être utilisées dans l'homilétique, comme le montre *l'hom. in act.*, 54, 3, *PG*, t. 60, c. 377 s. de Jean Chrysostome, qui, commentant *act.* 28, 1 s., insiste sur les thèmes du profit de la tentation et de l'utilité des malheurs.

Le vocabulaire héroïque, de nuance militaire, s'inscrit dans la tradition stoïcisante et épique de la victoire des témoins de Dieu. Il trouve ses répondants dans la littérature de protreptique au martyr du III^e siècle, mais aussi dans la célébration des épreuves triomphales des martyrs par la poésie contemporaine. Ce vocabulaire peut s'ordonner selon trois idées maîtresses. L'exercice de la vertu de patience dans l'épreuve domine l'ensemble. Elle nous reporte au dernier thème du portrait spirituel de Martin, aux pages finales de la *Vita* (ch. 26, 5 - 27, 1-2). A travers le verbe *pati*, ses composés et ses synonymes, ce thème est le plus riche de résonances chrétiennes authentiques, dans la perspective des correspondances directes entre passion et Passion¹. Les thèmes de vaillance et de victoire sont plus ambigus. Mais leur christianisation est ancienne. Directement, à travers Tertullien et Cyprien, ou indirectement à travers Damase et Prudence, ils remontent à la spiritualité de la « militia Christi » au siècle des dernières persécutions. Le jeu de mots sur la victoire du juste, tourmenté mais invincible, trouve son équivalent dans un mot de Cyprien sur la défaite du diable par le Christ invincible². Mais le rapprochement des deux textes met en lumière la sécularisation implicite de l'héroïsme chrétien dans notre texte. Tandis que l'antithèse de

1. Pour les liens de « pati » et ses dérivés avec la Passion, cf. les traités de Tertullien et Cyprien sur la vertu de « patience ». Vocabulaire de la patience dans le cadre de la spiritualité du martyr : cf. les citations de H. A. M. HOPPENBROUWERS, *Terminologie du martyre*, Nimègue, 1961 (index ; mais se défier des relevés incomplets). Un sondage dans une concordance de Prudence nous assure que les verbes « pati, perpeti, tolerare » se retrouvent dans des contextes analogues à l'intérieur du *Peristephanon* : c'est le même ton d'exaltation de l'héroïsme chrétien que l'on retrouve dans notre texte.

2. Jeu de mots sur « uincere » et « inuictus » ; cp. ici : « et semper inuicti tanto fortius uincerent », avec CYPR. *Fort. praef. 2* : « (diabolus) uincatur necesse est, quia Christus quem confitemur inuictus est ».

Cyprien se référait clairement au schéma apocalyptique du duel spirituel entre Dieu et Satan, il n'est plus question ici que d'exalter le courage victorieux des justes, qui ont surmonté leurs épreuves avec la même constance invincible et solitaire que le sage de Sénèque¹.

ep. 1, 8. Il ne reste qu'à tirer la conséquence de cette « leçon » scripturaire, et à en appliquer l'idéal au cas de Martin. Il est significatif que cet appel à un héroïsme plus antique que chrétien, du moins dans sa forme, entraîne l'utilisation d'un vocabulaire moral proprement classique, et avec lui une référence aux valeurs les plus traditionnelles de la morale romaine. On retrouve ainsi, avec les harmoniques encore plus nettement antiques qu'éveille ici son association à la gloire, le thème de la « dignitas Martini » qui était déjà apparu à quatre reprises dans la *Vita*, en particulier sous la forme de la dignité sacerdotale et épiscopale². Mais il s'agit ici d'un autre aspect : la dignité glorieuse d'un héros sorti victorieusement de son épreuve³.

1. Sans doute la référence (fort indirecte) à la « patientia » chrétienne implique-t-elle une spiritualité chrétienne authentique. On observera néanmoins que toute la lumière est ici réservée à la valeur héroïque et victorieuse de l'épreuve, sans aucune allusion aux grâces particulières qui permettent de supporter cette épreuve.

2. Les parents de Martin sont déjà dits (*Vita* 2, 1) « secundum saeculi dignitatem non infimis » ; dignité épiscopale (*ib.* 10, 2) : « inplebat episcopi dignitatem » ; devant Maxime, Martin défend (*ib.* 20, 1) la « sacerdotalis dignitas » ; enfin, dans le portrait final (*ib.* 25, 6), Sulpice a vanté la « grauitas » et la « dignitas » de son entretien.

3. Le caractère proprement romain de cette association ressort bien d'une étude comme celle de J. HELLEGOUARCH, *Vocabulaire latin*, p. 389 : « Cicéron nous montre... que, dès leur plus jeune âge, les Romains faisaient tous leurs efforts pour obtenir la gloria et la dignitas » ; suit l'analyse des relations sémantiques étroites qui apparentent la notion de dignité et celle de célébrité ; cf. aussi les textes cités et commentés p. 400. Les deux mots ne sont pas seulement associés à plusieurs reprises dans le vocabulaire cicéronien ; on les retrouve p. ex. côte à côte dans Tite-Live : 37, 54, 16.

Le détour d'une méditation sur les gestes thaumaturgiques des princes des apôtres et sur la gloire du héros chrétien a dégagé doublement cette idée : la puissance thaumaturgique et morale d'un homme de Dieu est d'autant plus grande que le péril auquel il réussit à échapper était plus mortel. Une simple démonstration abstraite n'eût pas été assez convaincante. Les flottements nombreux dans la pensée et l'expression ont au reste montré, dans toute cette première partie de la lettre, que Sulpice était aussi mal à l'aise dans l'exégèse que dans la démonstration. La médiocrité du théologien y contraste cruellement avec l'imagination du narrateur et une certaine habileté formelle de l'orateur. C'est pourquoi il valait mieux, pour gagner sa cause, qu'il revint à un récit concret, inspiré des idées tant bien que mal exposées dans le début de la lettre. Il s'est donc résolu, pour l'agrément du lecteur tout autant que pour le sien, à rajouter un chapitre à la biographie martinienne.

En transition, on revient d'abord au lieu commun de la « breuitas » pour justifier l'omission de cet épisode dans la *Vita* — où le même lieu commun se rencontre à plusieurs reprises¹. La justification n'est pas de pure forme : le gros dossier anecdotique des *Dialogues* justifie à soi seul les propos tenus ici. L'invective initiale est oubliée, l'enthousiasme oratoire de la grande période sur les justes disparu. Le ton n'est plus le même, comme si Sulpice s'adressait à nouveau ici au destinataire Eusèbe et, à travers lui, aux lecteurs de bonne volonté. Prose élégante et lisse comme celle d'une nouvelle préface, discrètement harmonieuse². On revient, au passage, au grand thème

1. *Vita* 1, 8 et 26, 1, et le comm. *ad loc.*, où l'on trouvera quelques coordonnées de ce lieu commun antique.

2. Style périodique ample et assez lent, effets de relief rares dans l'ordre des mots, clausules multipliées dans les moindres « commata », et très soignées : des propos de bon ton, tranquilles et polis comme un

de l'épopée thaumaturgique : celui des « gesta Martini ». Cette transition élégante et creuse ne nous fait d'ailleurs grâce d'aucun lieu commun de préfacier antique.

ep. 1, 9. Dans la profession d'objectivité qui suit, on retrouve d'abord le propos de ne rien laisser caché, exploité à deux reprises dans la préface générale de la *Vita* ; mais aussi le désir de ne pas se voir reprocher d'avoir omis sciemment certains faits. Sur ce dernier point, on peut invoquer les déclarations d'écrivains classiques, mais aussi quelques textes des *Dialogues* qui semblent témoigner en faveur de l'authenticité de ce reproche, très attendu contre l'auteur d'une apologie¹.

2. Comment Martin vainquit le feu de justesse

ep. 1, 10. Le récit est construit avec beaucoup d'adresse. Il associe étroitement les notations matérielles et objectives au témoignage personnel du héros de l'aventure. Et ce dernier n'est pas seulement rapporté au style direct ; mais, dans la phase la plus dramatique, il se dédouble entre une première version des faits, plus extérieure et plus animée,

entretien mondain. Ces phrases détendent le ton de controverse agressive et d'apologétique outrancière qui empreint tout le début de la lettre. — Sur la leçon « me libello illo », cf. note critique, t. 1, p. 235.

1. Sur l'intention de ne rien laisser dans l'ombre, cf. déjà préface de la *Vita*, ep. ded. 5 et 1, 6, s. f. ; chez les classiques, cf. p. ex. NÉP. *Epam.* 1, 3 : « Nihil uidetur debere praetermittere quod pertineat ad eam rem declarandam... » ; ou CAES. *Gall.* 7, 25, 1 : « quod dignum memoria uisum praetereundum non existimauimus ». A propos des résurrections opérées par Martin, les amis de Sulpice s'étonnent qu'il ait omis celle d'un jeune enfant du pays chartrain, *dial.* 2, 4, 3 : « siquidem... in episcopatu..., quod praetermissis te miror, unum tantummodo suscitavit » ; d'où le souci affirmé un peu plus loin, par Sulpice, de rapporter fidèlement des épisodes de Trèves, *ib.* 2, 6, 1 : « nequam enim praetermittendum uidetur... »

encore au style direct, et une seconde version, qui est au style indirect comme une sorte d'examen de conscience de Martin sur sa défaillance spirituelle au cœur du danger. Ainsi, la nudité précise des choses et des gestes s'éclairet-elle constamment de l'expérience vécue par Martin, comme si Sulpice avait borné son propre rôle à celui d'un metteur en scène minutieux et discret. Cette double transparence du récit, à l'avant visible de la scène aussi bien qu'à son envers spirituel dans la conscience de Martin, donne à cette fin de la lettre une densité qui captive le lecteur et emporte son adhésion à la « version » présentée. Elle contraste avec la piètre rhétorique qui empâte toute la première partie de ce plaidoyer. C'est bien quand il se retrouve sur son terrain d'élection, celui du récit historique, que Sulpice atteint l'éloquence la plus convaincante : celle qui se résorbe dans une évidence puissamment vraisemblable.

L'écrivain retrouve d'emblée les procédés de mise en scène dont il use si souvent dans la *Vita*. Les coordonnées de lieu et de temps sont précisées, mais seulement dans la mesure où elles éclairent les circonstances de la scène. Nous sommes dans une paroisse que l'auteur pourrait nommer, mais il s'en garde ; au milieu de l'hiver, mais sans qu'aucune autre indication puisse permettre de mieux situer cet épisode dans le large quart de siècle de cet épiscopat. C'est la « précision limitée », qui irrite si souvent le lecteur moderne dans plus d'un chapitre de la *Vita*. L'emploi du mot *diocesis* est demeuré extrêmement flottant durant le premier millénaire : de même que « *paroecia* », il est susceptible de désigner aussi bien le ressort de la juridiction épiscopale qu'une communauté chrétienne particulière de ce ressort ; le diocèse aussi bien que la paroisse¹. Il s'agit donc d'une tournée pastorale de l'évêque

1. Sur ces flottements de la terminologie du diocèse et de la paroisse, cf. A. SCHEUERMANN, *Diözese (dioikesis)*, dans *RAC*, t. 3,

de Tours dans son diocèse, comme en deux passages des *Dialogues* où cette activité sert aussi de toile de fond à des épisodes particuliers. En ces deux cas, on retrouve d'ailleurs le même vocabulaire qu'ici : celui de la « visite » pastorale à une « paroisse », celui de la « tournée » pastorale dans le second cas¹. Pas plus que dans le récit de la dernière visite de Martin à la paroisse de Candes, dans l'*ep.* 3, 6, il ne faut faire ici de distinction entre la « paroisse » et les « églises » qu'il était déjà d'usage de visiter. De part et d'autre, il s'agit identiquement de la communauté chrétienne locale, l'accent étant mis sur sa localisation dans le premier terme, sur sa qualité d'assemblée ecclésiale dans le second — selon l'étymologie respective de chacun des deux termes, en latin comme en français —. La tournée pastorale est l'expression tout à la fois de la sollicitude et de l'autorité du pasteur envers « ses » églises, où il délègue son autorité à un « presbyter » choisi par lui : ainsi « Marcel, prêtre résident à Amboise », dans un épisode des *Dialogues*². Sulpice atteste avec plus de précision cette structure hiérarchique pour l'Orient, à propos des fonctions exercées par Jérôme à Bethléem, dans une paroisse rattachée au diocèse de Jérusalem : « Le prêtre Jérôme dirige l'église du lieu ; car c'est une paroisse qui relève de l'évêque siègeant à Jérusalem...³ ». Cette visite est un usage solidement établi. Sulpice ne consacre pas moins de trois mots à

1957, c. 1053-1062 ; ou J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, p. 323 sq., p. 376-377, et la bibliographie sur les paroisses rurales, en Gaule en particulier, p. 375, n. 1.

1. *Ep.* 3, 6 : « *causa extitit qua Condacensem dioecesim uisitaret* » ; *dial.* 2, 3, 1 : « *iter cum eo, dum dioeceses uisitabat, agebamus* » ; de même *ib.* 2, 9, 6 : « *quodam tempore, dum dioeceses circuiret* ». Mais Sulpice n'ignore pas le terme de « *paroecia* », il l'emploie à propos de Bethléem dans *dial.* 1, 8, 2 : « *ecclesiam loci illius Hieronymus presbyter regit : nam paroecia est episcopi qui Hierosolymam tenet* ».

2. *Dial.* 3, 8, 5 : « *huius destructionem Marcello, ibidem consistenti presbytero, uir beatus saepe mandauerat* ».

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

en exprimer l'idée. Pourquoi cette insistance voyante? L'intention de montrer que cette épreuve lui arrive « en service commandé » et pour obéir aux devoirs de sa charge procède sans doute du désir de le rapprocher ainsi de ses modèles apostoliques : cet incendie fait partie des tribulations endurées pour la Parole. Mais l'analogie eût été encore plus frappante si l'incident s'était produit lors d'une mission dans les campagnes. Cela confirme l'authenticité de ces circonstances, sans épuiser les raisons de leur rappel insistant. Ce dernier répond sans doute à une objection majeure des confrères de Martin, jaloux de leurs prérogatives locales. Ils n'ont certainement pas vu d'un très bon œil cet évêque missionnaire prêcher et baptiser plus ou moins sur leurs terres, même s'il est vrai que les frontières entre les diocèses sont encore bien incertaines en ce temps. Les critiques devaient aller bon train, sur la manière dont cet évêque original concevait l'exercice de ses responsabilités « apostoliques » au-delà des limites de son propre diocèse. C'est pourquoi Sulpice n'est pas mécontent de souligner chez Martin une fidélité exacte à l'accomplissement de ses devoirs d'ordinaire envers ses ouailles tourangelles. Mais aussi, à l'intérieur de son propre diocèse, envers ces communautés déjà établies qu'on pouvait l'avoir accusé de délaisser au profit des jeunes communautés fondées dans les campagnes païennes. De ce point de vue, la triple expression de l'usage traditionnel des visites pastorales fait jeu avec la description minutieuse du dernier voyage à Candès, dans la troisième lettre, qui montrera Martin mourant à la tâche, après avoir réconcilié la communauté des clercs de Candès déchirés par une zizanie scandaleuse. De part et d'autre, les circonstances des deux scènes sont bien des réponses convergentes aux objections que ne manquaient pas de faire les confrères de Martin les plus hostiles à sa manière de comprendre son devoir d'état. Le courage avec lequel il entreprend cette visite en plein hiver ajoute encore

à la vigueur de cette apologie discrète¹. Si l'on se rappelle que la mort de Martin à Candès eut lieu au début de novembre 397, il serait séduisant de conjecturer que Martin réservait son hiver à la visite pastorale des paroisses de son diocèse, tandis qu'il consacrait la saison d'été à l'évangélisation des campagnes païennes et aux missions lointaines.

Martin est sommairement logé dans une sacristie de l'église paroissiale, comme les *Dialogues* content qu'il l'avait été lors de son passage à Claudiomagus — aux confins des territoires des cités de Bourges et de Tours, donc très probablement aussi au cours d'une tournée pastorale —. Malgré le parallèle des deux textes, jusque dans le détail du cantonnement de fortune sur une « paillasse », il est impossible d'identifier les deux épisodes, car celui des *Dialogues* raconte comment les vierges consacrées du lieu ramassèrent précieusement après son départ la paille de sa couche. On les voit difficilement se livrer à cette opération après l'incendie qui faillit ici coûter la vie à Martin. Pourtant, ces parallèles étroits donnent à réfléchir². Plus encore, si l'on observe que le terme technique de *stramen*, à travers toute l'œuvre de Sulpice, n'apparaît que dans ces deux passages ; et si l'on rapproche, d'autre part, l'intervention des moines dans notre épisode et la remarque de Sulpice sur Claudiomagus : « L'église y est célèbre par la piété de ses saints, et non moins glorieuse par la multitude de ses vierges consacrées³ ».

1. Le texte de *dial.* 3, 14, 8, où l'on voit un moine s'approcher avec plaisir du feu, « cum ad fornaculam illius (= Martini) carbonum copiam reperisset », semble suggérer que Martin était frileux.

2. Cp. ici : « mansionem ei in secretario ecclesiae clerici parauerunt », avec *dial.* 2, 8, 7 : « praeteriens ergo Martinus in secretario ecclesiae habuit mansionem ».

3. Cp. ici : « lectum ei plurimo stramine extruxerunt », avec *dial.* 2, 8, 9 : « stramentum etiam, in quo iacuerat, partiuntur. Vna earum (uirginum) post dies paucos partem straminis, quam sibi pro bene-

Même s'il est vrai que les deux épisodes sont difficilement identifiables, il ne serait pas impossible qu'ils aient eu lieu tous deux dans le même décor et la même bourgade.

Le premier récit de Gallus, au début du second *Dialogue*, permet de se faire une idée plus précise de cette sacristie. Notre texte n'autorise pourtant pas à affirmer ici l'existence de deux sacristies, comme dans la basilique de Tours où Martin se réservait l'une, en laissant la seconde à la disposition des membres de son presbytérium, pour s'y recueillir seul en attendant l'heure de la messe; ou encore à Nole, selon les indications précises de Paulin¹. C'est dire que la sacristie semble avoir été pour notre évêque une sorte de pièce de séjour lorsqu'il se trouvait hors de Marmoutier, et non pas une simple chambre de fortune. De fait, l'épisode de Claudiomagus et celui de Tours font également allusion à un siège de Martin dans cette pièce². Ce

dictione collegerat... »; cp. aussi ici, 13 : « monachi autem qui pro foribus erant... », avec *dial.* 2, 8, 7 : « ecclesia ibi est celebris religione sanctorum nec minus gloriosa sacrarum uirginum multitudine ». *Dial.* 2, 8, 6 semble prouver que cette « paillasse » était courante chez les ascètes de Gaule : « dum stramen illud, quod in lectos nostros paratur, aspicio ».

1. *Dial.* 2, 1, 2 : « dein secretarium ingressus, cum solus, ut erat consuetudo, resideret — hanc enim sibi etiam in ecclesia solitudinem permissa clericis libertate praestabat, cum quidem in alio secretario presbyteri sederent, uel salutationibus uacantes uel audiendis negotiis occupati : Martinum uero usque in eam horam, qua sollemnia populo agi consuetudo deposceret, sua solitudo cohibebat ». PAVL. Nol. *epist.* 32, 16 : « In secretariis uero duobus, quae supra dixi circa absidam esse... » Sans doute, deux petites salles flanquent-elles l'abside, selon un plan déjà très répandu en Orient et en Occident.

2. Cp., à Claudiomagus, *dial.* 2, 8, 8 : « singula loca ubi aut sederat uir beatus aut steterat », avec les détails donnés, à Tours, sur le modeste tabouret au nom celtique dont usait Martin, *dial.* 2, 1, 3-4 : « in secretario sedens nunquam cathedra usus est : nam in ecclesia nemo unquam illum sedere conspexit... sublimi solio... sedentem uero Martinum in sellula rusticana, ut sunt istae in usibus seruulorum, quas nos rustici Galli tripeccias, uos scholastici... tripodas nuncupatis ».

n'était donc pour lui ni une humiliation ni un dépaysement de prendre ses quartiers dans un *secretarium*. Cette disposition répondait au contraire à son désir de ne pas abandonner la solitude ascétique au milieu même de ses tournées pastorales. Elle illustre bien cette constance dans la profession monastique que Sulpice avait justement soulignée chez Martin dès le lendemain de son élection épiscopale (*Vita* 10, 1-2).

L'existence d'un chauffage par hypocauste sous une sacristie est un luxe qui a de quoi surprendre, dans une paroisse tourangelles du iv^e siècle. S'il s'agissait d'une église de construction récente, comme ce pourrait être le cas dans une région où l'apparition du christianisme ne saurait guère remonter au-delà d'un demi-siècle, on s'expliquerait mal la construction d'un tel hypocauste; et, plus encore, qu'il fût déjà dans un pareil état de délabrement. Il paraît plus vraisemblable de penser qu'un édifice profane a été partiellement consacré au culte. Que l'on pense — mutatis mutandis — aux « maisons basiliques » de Rome ou de Mérida ou, surtout, aux hypocaustes découverts dans les fouilles de Ligugé, au niveau gallo-romain, sous l'« exèdre » et sous la nef de la basilique ancienne. Il serait donc possible qu'il s'agit ici d'un bâtiment de thermes privés, ce qui expliquerait bien l'existence d'un hypocauste dans une pièce latérale à la grande salle devenue le lieu de célébration du culte chrétien¹. Sulpice ne s'intéresse malheureusement qu'aux

1. L'existence d'un hypocauste sous un lieu de culte, et en particulier sous un « secretarium » est d'autant moins surprenante que les premières églises chrétiennes ont souvent été en Gaule ce qu'on a appelé à Rome des « maisons basiliques »; cf. pour Tours même le témoignage de GREG. TVR. *Franc.* 10, 31, 2 : « primaque ab eo ex domo cuiusdam senatoris basilica facta est ». A Ligugé, dom Coquet a retrouvé sous la nef de la basilique mérovingienne le niveau d'un hypocauste romain. Sur les églises élevées sur des ruines de villas, cf. plus généralement É. MÂLE, *La fin du paganisme*, p. 62.

détails qui préparent le drame : l'hypocauste en mauvais état crée un danger permanent d'incendie. Les indications se font ici sobres et précises. Les deux adjectifs qui dépeignent l'état du pavement ne sont employés qu'ici, dans toute l'œuvre de Sulpice. Cette technicité est compensée par des souvenirs poétiques. Une ombre funèbre et virgilienne passe déjà sur cette couche où Martin va risquer de périr. Car c'est un souvenir des préparatifs des funérailles de Pallas, dans le chant XI de l'*Énéide*, qui semble avoir suggéré à Sulpice l'alliance pompeuse des deux mots poétiques qui forment le groupe final, à la riche clausule, *stramine extruxerunt*¹.

Cette note de poésie est prolongée, par une certaine recherche du vocabulaire, jusque dans la description des réactions ascétiques de Martin devant cette couche trop moelleuse pour un ascète. Cette recherche permet à Sulpice d'accentuer l'expressivité de l'antithèse entre la rudesse de ses habitudes monastiques et la délicatesse d'un confort à vrai dire bien relatif. On effleure ici un vieux thème moralisant de la tradition diatribique, renforcé chez Sénèque par son attention aux détails concrets du régime de vie chez le « proficiens » qui aspire à la sagesse. C'est, d'un côté, le vocabulaire de la tentation ; la « délicatesse » de cette couche moelleuse évoque dans sa forme même la tentation de la mollesse : celle à laquelle, dans leurs

1. « Scaber » a dû s'appliquer d'abord à un matériau de construction de structure irrégulière et d'apparence rugueuse au toucher ; cf. la forme dialectale conservée dans un glossaire : « scafer = totus inaequalis » ; « pertenuis » se trouve appliqué parfois à du « sabulum pertenuis » ; ces qualifications seront complétées, *inf.* § 11, par l'indication expresse de fentes dans le dallage : « interruptum... pauimentum ». L'alliance « stramine extruxerunt » paraît un souvenir épique de VERG. *Aen.* 11, 66-67 (nous soulignons) : « extractosque toros obtentu frondis inumbrant. / Hic iuuenem agresti sublimem stramine ponunt... » Le thème funèbre est ainsi annoncé, grâce à cette simple allusion virgilienne, avec un art discret de la préparation dramatique.

vêtements, succombent les clercs contemporains, mais échappent certains moines de Marmoutier en revêtant le cilice en poil de chameau¹. *Blandientis* associée à cette notation les nuances captieuses d'un véritable enjôlement. Cette famille de mots ne sert à Sulpice, en dehors de notre passage, qu'à définir le manège de Dalila ou d'Esther, ou la séduction exercée par Priscillien sur tant de ses partisans². L'emploi transitif du verbe doublement expressif *horresco* est un virgilianisme qui achève cette peinture trop gracieuse de la tentation.

Face à cette menace, qui insinue déjà comme un dessein satanique d'amener Martin à se perdre lui-même, l'ascète entend demeurer fidèle à ses vieilles habitudes de moine. L'alliance *nuda humo* forme comme une transition paradoxale ; car il y a contraste entre la rigueur de l'attitude exprimée et la forme ovidienne qu'elle prend à deux reprises dans notre texte³. L'utilisation d'un cilice évoque

1. Parenté transparente « mollis » - « mollities » (Sulpice emploie toujours cette dernière forme plus rare : cf. *Vita* 23, 8 et *dial.* 1, 4, 2). Pour la nuance péjorative du mot dans l'antithèse entre la rudesse ascétique et la « mollesse » mondaine, on peut opposer les deux textes de *Vita* 10, 8 : « camelorum saetis uestiebantur : mollior ibi habitus pro crimine erat », et *dial.* 1, 21, 3-4 : « si quis clericus fuerit effectus, ... indumentum molle desiderat... » ; de même, la « mollities » caractérise la tunique pseudo-céleste de l'imposteur Anatole : *Vita* 23, 8.

2. Dalila s'attaque à Samson « blandimento muliebri », dans *chron.* 1, 28, 2 ; même alliance de mots pour peindre l'empire d'Esther sur la volonté d'Assuérus *ib.* 2, 13, 6 ; enfin Priscillien, *ib.* 2, 46, 5 : « arte blandiendi (plures populares) allicuit in societatem », emploi d'autant plus piquant que Priscillien lui-même, dans son *tract.* 7, 115, caractérise de la même manière l'action de Satan : « blanditur (diabolus) ut fallat ». Toutes ces harmoniques de « blandiri » et « blandimentum » ne sont pas particulièrement mélioratives. L'alliance étroite « blandientis horrescit » propose d'ailleurs ici un oxymoron suggestif.

3. Cp. ici : « nuda humo », avec *Ov. epist.* 14, 100 : « nuda recumbis humo » (même alliance dans *ars*, 2, 238, et *met.* 4, 261) ; et, quelques lignes plus loin, « nuda humo requieuit », avec *Ov. met.* 10, 557 : « hac

un bien autre contexte : celui du *σάκκος* de la *Septante*, lequel est par excellence le costume pénitentiel des Juifs sous l'Ancienne Loi. On peut d'abord hésiter ici sur l'utilisation qui en est faite par Martin. Pour voir clair dans l'usage du cilice, il semble qu'il faille distinguer son emploi solennel, dans l'attitude de prière pénitentielle « sous le sac et la cendre », de son usage dans la vie courante des ascètes. Qu'il s'agisse de s'asseoir ou de se coucher, ils semblent en user, comme nous faisons d'une pèlerine ou d'une capote militaire, pour s'isoler du sol. Ainsi voit-on le cilice servir de siège aux moines assemblés pour les entretiens martinieniens des *Dialogues*. L'usage des cilices en guise de lit est une habitude monastique issue des moines d'Orient. Jérôme atteste avec précision cette pratique mortifiante chez Paula devenue nonne en Palestine : « Sa pauvre couche n'avait pas de matelas moelleux, même lorsqu'elle souffrait d'une fièvre très grave, mais elle reposait à même le sol le plus dur, en y étendant simplement de petits cilices¹ ». Paula n'est morte que sept ans après Martin. Ce texte de son oraison funèbre par Jérôme est d'autant plus intéressant qu'on y retrouve la même

requiescere humo ». — Sur la leçon « accubare », cf. note critique, t. 1, p. 235.

1. Pour l'emploi dans la pénitence juive : *chron.* 1, 44, 2 (pénitence d'Achab) et *dial.* 2, 5, 6, et 3, 6, 3 ; rite repris par Martin : cf. *Vita* 14, 4, et comm. *ad loc.* Il semble d'ailleurs avoir porté usuellement un « cilice » : cf. *ib.* 18, 4 ; *ep.* 3, 17, où reparait le rite pénitentiel « articulo mortis » ; *dial.* 1, 20, 2. Sur le cilice comme « tapis de sol », *dial.* 1, 1, 3 : « expansis in terram ciliciis consedimus », confirmé par *ib.* 1, 2, 6 : « cilicum, cui insederat, ad me propius admouit ». Voir aussi le témoignage de Josèphe dans Evs. *hist. eccles.* 2, 10, 8 (trad. Rufin) : « more patrio supra cilicia strati ». Le présent usage répond bien à celui qu'atteste HIER. *epist.* 108, 15 : « Mollia, etiam in grauissima feбри, lectuli strata non habuit, sed super durissimam humum stratis ciliciolis quiescebat. » De même pour Démétride, HIER. *epist.* 130, 4, s. f. : « eam... cilicium in nuda humo habuisse pro stratu... »

antithèse entre le confort et l'ascèse : transposition monastique d'une vieille topique stoïcienne et pythagoricienne de la *διαίτα*. C'est donc un geste analogue que fait ici Martin, en préférant un cilice à la paille que lui avaient préparée ses hôtes.

ep. 1, 11. Ce changement d'installation est pour Sulpice l'occasion de lever un coin du voile hagiographique dont les derniers chapitres de la biographie recouvraient le plus souvent le caractère de son héros. Martin prend soudain conscience qu'il a failli succomber à la tentation d'un repos confortable et se laisser prendre au piège — une première fois dans notre scène — par l'ingéniosité de Satan, qui s'est en l'occurrence servi de l'affection de ses hôtes pour leur évêque. Mais ces excuses du vieux lutteur n'empêchent pas de constater qu'il s'arrache à la « mollities » pour tomber dans l'« iracundia », et qu'il y a dans son attitude tout à la fois de la colère et du ressentiment. Bien sûr, le destinataire de ce double sentiment est Satan. Si sérieux que demeure Sulpice dans la peinture de cette crise passagère, si fidèle qu'il s'y veuille sans doute aux confidences personnelles de Martin, il reste qu'il montre ici son héros quelque peu à découvert : irritable et susceptible. L'excuse ne tarde guère, dans une remarque d'abord destinée à expliquer le motif de son sommeil profond : Martin est harassé de fatigue. Qu'on se souvienne qu'il cheminait à pied. L'ensemble de cette esquisse à la fois physique et psychologique se lirait sans doute avec plus d'indulgence, si l'on pouvait être sûr qu'il s'agit d'un épisode de la vieillesse de Martin. Si l'on observe les retards et les maladroites avouées de son action thaumaturgique à la fin de la scène, on serait porté à les rapprocher des observations désabusées qu'il fait à son second retour de Trèves sur l'affaiblissement de ses charismes¹. Ce

1. *Dial.* 3, 13, 5 : « subinde nobis cum lacrimis fatebatur se propter

rapprochement peut être considéré comme un indice favorable à une datation tardive de tout cet épisode, dans la dernière décennie de la vie de Martin.

Tandis que Martin dort, le « foyer » s'emballe. Il ne s'agit évidemment pas d'un brasero, comme dans l'autre emploi que les *Dialogues* feront de ce terme technique, mais d'un foyer d'hypocauste. Il était chargé par l'extérieur ; mais, à la manière d'un poêle dans les pays germaniques d'aujourd'hui, son renflement pénétrait dans une partie de la pièce. C'est dans ce coin que la paille accumulée va déclencher l'incendie. Le terme de *fornacula* s'emploie en particulier pour les hypocaustes des thermes, comme le montre un passage de Fronton¹ : nouvel indice en faveur de l'hypothèse que nous avons émise sur l'origine de l'ensemble du bâtiment. On peut bien parler d'une entrée en scène du feu, tant certaine animation de l'expression, comparable à celle de la description analogue de l'incendie repoussé au ch. 14, 2 de la *Vita*, suggère comme une personnification de l'élément. Le « feu tourbillonnant » est une alliance de mots clichée dans les descriptions de la poésie classique, de Virgile à Ovide ; mais il est intéressant de noter qu'à deux reprises Jérôme et Augustin — deux contemporains de Sulpice —, utilisent

communiois illius malum... detrimentum sentire uirtutis ; la scène se place sans doute au retour du second voyage à Trèves, en 386 : cf. notre *Vérité et fiction*..., p. 196 et notes.

1. Fronton, *epist.* 1, 3, 5 Van den Hout, précise ce sens technique : « Baiaurum ego calidos specus malo quam istas fornaculas balnearum, in quibus ignis cum sumptu atque fumo accenditur breuique restinguitur ». Dans *dial.* 3, 14, 8, il s'agit d'un brasero à la mode andalouse d'aujourd'hui : « quidam ergo cum ad fornaculam illius carbonum copiam repperisset, et admota sibi sellula diuarcatis pedibus super ignem illum... resideret... » — La leçon « super » a pour elle la fréquence de cette préposition (par rapport à « supra ») chez Sulpice ; mais « supra », bien appuyé par des témoins anciens, est possible : cf. Hyltén, *Studien*, p. 141. Pour la leçon « ex lassitudine », cf. note critique, t. 1, p. 235.

cette alliance pour peindre les phénomènes volcaniques¹. On peut déduire, à tout le moins, de ces deux séries que l'expression est ici emphatique, sinon proprement poétique. La valeur « préromane » du verbe *adprehendere* est bien ici l'ancêtre direct de notre emploi de « prendre » appliqué au feu. Mais alors que cet emploi est intransitif, la construction transitive du mot latin, en ce sens très rare, montre combien jusque dans cet usage le mot reste transparent à son sens usuel et humain d'« empoigner ». Il est d'ailleurs significatif que le mot garde cette valeur dans les trois autres emplois que Sulpice fait du verbe — tous trois dans le dossier martinien². On ne saurait donc mettre en doute que l'expression contribue fortement à suggérer une véritable prosopopée du feu, devenu comme une nouvelle métamorphose de Satan.

ep. 1, 12. Sulpice s'efface devant le témoignage même de Martin. Il mêle avec adresse le souvenir de certaines de ses

1. Vers classique de VERG. *georg.* 4, 263 : « aestuat ut clausis rapidus fornacibus ignis » ; de même Ov. *met.* 4, 64, etc. HIER. *epist.* 54, 9 : « Non Aetnaei ignes, ... non Veseus et Olympus tantis ardoribus aestuant », et AVG. *ciu.* 22, 11, 5 : « Nec tamen corrumpit montes in quibus iugiter aestuat (ignis iste in terra) » ; ces derniers textes montrent bien l'appropriation du cliché à la description des volcans. Or, depuis Tert. *apol.* 48, 14-15, les volcans sont chez les écrivains latins chrétiens l'image naturelle la plus approchée de la « géhenne du feu » biblique (cf. références rassemblées dans notre éd. d'ISID. *nat.* 47, 4, p. 323) ; il y a donc peut-être aussi, dans les harmoniques de notre cliché, certaine allusion au caractère « infernal » de cet incendie.

2. Cp. ici : « paleas adprehendit », avec les trois autres emplois dans *Vita* 8, 3 : « adprehensa beati uiri dextera » ; *ib.* 23, 9 : « adprehensum dextera... trahere uolebat » ; *dial.* 1, 10, 3 : « manu adprehensam (aspidem)... ferre coepit ». La langue classique ignore le présent emploi pour le composé comme pour le simple. Le TLL ne rapproche du présent texte qu'un passage de la traduction latine de Flavius Josèphe (IV^e s.), HEBRES. 5, 1, 4 (p. 294, 29 - 295, 1) : « ignes iaculabantur, qui apprehensis tectorum fastigiis depascebantur ». La construction et la valeur romane de « prendre feu » n'apparaissent pour ce verbe que chez Grégoire de Tours.

paroles à une description personnelle des faits. On y retrouve, dans le classicisme de l'expression, la sobriété d'un récit de combat. Comme dans la scène de l'incendie repoussé, il s'agit bien ici, en effet, d'une nouvelle phase du combat spirituel soutenu par le thaumaturge contre une force destructrice au service du mal. Martin sursaute comme un soldat surpris par une attaque nocturne : d'où le cliché du « danger critique », dès longtemps familier aux historiens romains. Il fait jeu avec l'image livienne de l'ennemi qui « prend les devants », à travers le verbe *praeuenire* ; mais aussi avec l'alliance de mots classique : « recourir à l'aide » d'un tiers¹. Cet ensemble, de nuance militaire et personnelle, s'accorde avec l'insertion d'une citation de Martin. Elle dégage, dans les perspectives de la spiritualité ascétique, le sens de cette nouvelle épreuve : c'est un coup monté par Satan. Elle s'exprime à travers le thème du diable « chasseur d'âmes », tendant ses pièges et forçant le gibier. Le sens de cette présentation de Satan, mais aussi l'authenticité martinienne de cette citation, nous sont garantis en même temps par la parabole martinienne rapportée dans la troisième lettre de Sulpice : les plongeurs fondent sur les poissons de la Loire comme les démons sur les âmes. Et Martin associe, comme le fait ici Sulpice dans sa citation, les deux verbes *insidiari* et *urguere*. Le thème des pièges tendus par le diable est familier à la spiritualité ascétique. Par les méditations

1. Cp. ici : « ancipiti periculo », avec VELL. 2, 2, 3 : « praeruptum atque anceps periculum », et TAC. *ann.* 4, 59, 1 : « oblatum Caesari anceps periculum ». La valeur de « dangereux » s'étant développée dans la langue impériale pour « anceps », l'alliance de mots forme un pléonasme expressif chez ces historiens impériaux, selon la tradition desquels, à titre métaphorique, le cliché est ici repris avec des intentions d'image militaire. Pour les suites de cette métaphore dans notre contexte, cp. le sens premier de « praeuenire » dans LIV. 22, 24, 6 : « haud dubie hostis breuiore uia praeuenturus erat », et, pour « confugere ad auxilium », VAL. MAX. 4, 7, 5 et 8, 6, 2.

des écrivains latins du III^e siècle — Cyprien en particulier —, il remonte au verset 5, 8 de la première *Épître de Pierre*, sur le diable qui, « comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer ». Ce texte est d'autant plus en situation dans notre scène que cet avertissement est précédé d'une invitation à « veiller », pour ne pas tomber sous la griffe du fauve. Il faut aussi compter, dans l'élaboration du thème, avec l'interprétation, par l'exégèse ascétique, de tous les versets de *Psaumes* où le juste demande à être délivré des pièges qui lui ont été tendus : filets, lacets, pièges de toute sorte, en particulier ce « filet » du Ps. 30, 5 qui va donner lieu au développement du thème de la « souricière du diable¹ ».

Pris au piège du danger immédiat, Martin réagit comme un homme terrorisé par la présence de la mort. Il s'affole et fuit comme un soldat pris de panique. Sulpice, jusqu'à la fin de son récit, va jouer de la métaphore militaire pour montrer d'une manière dramatique comment Martin va successivement perdre sa bataille humaine et gagner sa bataille chrétienne. Les verbes suggèrent l'effort désespéré d'un soldat pour briser au corps à corps un encerclement ennemi. L'image qu'évoquent ainsi *erumpere* et *luctatus* est d'autant plus dérisoire que Martin s'en prend aux choses. Son manque de sang-froid ne lui permet même pas de repousser un verrou qu'il avait lui-même poussé. La longue phrase linéaire traduit admirablement l'épaisseur du temps que prennent soudain les moindres gestes au cœur d'un danger. Un dernier incident dramatique fournit ici une transition vers le retournement spirituel qui se produit soudain en Martin : le feu dévore son

1. Cp. ici : « diabolo insidiante atque urgente », avec ep. 3, 7 : « ingluuiem adsiduis urguere capturis. Forma, inquit, haec daemonum est : insidiantur incautis, capiunt nescientes... » Sur le thème du diable chasseur, développé autour de l'exégèse chrétienne de l'imagerie de la chasse dans l'Écriture, et dans les *Psaumes* en particulier (surtout *psalm.* 123, 6-7), cf., *inf.*, comm. d'ep. 3, 7.

vêtement. Martin l'interprète à la fois comme un signe de sa mort prochaine et, surtout, comme un signe du dépouillement total qui est la seule attitude convenable face au danger. Dépouillé de ses dernières prétentions à se sauver seul, il ne saurait plus avoir recours qu'à la puissance de Dieu : il est nu devant lui comme Jonas, comme Daniel face aux lions, comme un martyr face à son dernier témoignage¹.

ep. 1, 13. Ce retour à soi n'est pas seulement retour au sang-froid, il est aussi conversion à Dieu, selon une démarche que les *Confessions* vont bientôt illustrer, de manière éclatante, par une longue méditation sur la parabole du fils prodigue. Le thème de la confiance en Dieu, seul protecteur sûr des armes d'Israël, passe ici du Dieu « forteresse » des *Psaumes* au Seigneur des épîtres de Paul, à Celui dont la force « s'accomplit dans la faiblesse » de ses apôtres. La métaphore militaire devient encore plus nette, mais sa référence précise aux textes sacrés ne laisse plus ici de doute sur sa valeur purement religieuse. L'allusion la plus claire est au verset des *Éphésiens* sur les armes spirituelles. Mais la citation est adaptée à la spiritualité monastique : le bouclier de la foi devient également celui de la prière, et Martin s'en « saisit » avec plus de

1. L'alliance « uestem absumere » est conforme à un usage très classique du verbe, cf., entre autres, Liv. 5, 54, 1 : « flamma magnam partem urbis absumat ». Sur la nudité comme signe du dénuement de la créature éprouvée devant son Dieu, cf. *Iob* 1, 21 : « nudus egressus sum de utero matris meae, et nudus reuertar illuc »; cf. aussi, p. ex., *Mich.* 1, 8 : « uadam spoliatus et nudus », ou *apoc.* 3, 17 : « tu es miser... et pauper et caecus et nudus ». — La leçon « pessulo quem », conforme au genre usuel du mot, est appuyée par des témoins anciens (dont *V*), mais « pessulo quod » est possible : cf. au iv^e s. cette forme neutre chez P. Nol. *carm.* 18, 411. Pour la leçon « qua indutus », cf. note critique, t. 1, p. 235.

violence que dans le texte de Paul¹. Alors que l'image du prophète dépouillé et dans l'angoisse, mais aussi ce cercle de flammes, semblaient orienter vers une stylisation biblique des grandes figures traditionnelles du salut, Martin reprend ici son habitude de la grande prosternation à la manière d'Élie et d'Élisée. On retrouve en même temps le cliché biblique de la prière : celui de l'homme « tourné vers Dieu », qui apparaît à plusieurs reprises à l'intérieur du dossier martinien et dans des contextes analogues².

Bien que l'allusion soit moins littéralement démontrable que dans la seconde version du récit, qui va suivre un peu plus loin, le miracle des flammes qui s'écartent de l'orant ne peut pas manquer d'évoquer déjà la scène exemplaire

1. Le refus de la « fuga » rappelle les développements de Tertullien et de Cyprien sur la « fuga in persecutione » : nouveau chaînon entre la spiritualité du martyr du III^e s., et la spiritualité ascétique du IV^e. L'infinitive « in Domino esse praesidium » rappelle *psalm.* 123, 8 : « adiutorium nostrum in nomine Domini », ou 120, 2 : « auxilium meum a Domino... » L'allusion encore plus précise à *Ephes.* 6, 16 est d'autant mieux en situation que la réalité correspond, dans un littéralisme terrible, à l'image des « traits enflammés » du Mauvais : « in omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extingueret ». Mais « scutum arripiens » est plus proche de *Ier.* 6, 22-23 : « gens magna consurget... et scutum arripiet ». Ici, il évoque surtout le geste sans hésitation de la scène d'Amiens, *Vita* 3, 2 : « arrepto itaque ferro... », comme si Sulpice entendait marquer que le « miles Christi » retrouve soudain et sous une forme spirituelle, face à ce péril extrême, le courage décidé du légionnaire dans son geste charitable.

2. L'attitude de Martin en prière « totus ad Dominum conuersus » reprend celle de l'enfant « totus in Dei opere conuersus » (*Vita* 2, 4), du thaumaturge de Ligugé « magna ad Dominum uoce conuersus » (*ib.*, 7, 4), du mourant de Candes « conuersus... ad Dominum » (*ep.* 3, 11), d'un moine d'Égypte en prière « conuersus ad Deum » (*dial.* 1, 20, 7). Il ne fait pas de doute qu'« incubuit » est l'attitude concrète de la prière en prosternation : cp. l'alliance de mots « orationi incumbere » dans *Vita* 7, 3 et 26, 3. Pour l'ascendance biblique de la locution « conuerti ad Dominum » cf. *Vita* 2, 4, comm. *ad loc.*

des trois Hébreux dans la fournaise. Le pittoresque du récit du *Livre de Daniel* est ici écarté, et la discrétion du vocabulaire montre que Sulpice se borne à constater et faire voir les faits racontés par Martin. C'est ce que fait ressortir la comparaison avec la seconde version de l'épisode (§ 14-15), beaucoup plus emphatique et fleurie. L'intervention finale des moines est également plus dramatique. Sulpice a joué à plusieurs reprises, au cours de la *Vita*, du symbolisme de l'attente devant les portes, à propos des miracles accomplis par Martin dans une chambre close — à l'exemple de la résurrection du fils de la Sunamite —. Le lieu où s'opère le mystère religieux du miracle est un lieu sacré où les profanes ne peuvent pénétrer ; on pense à l'iconostase dans la liturgie byzantine. Il est difficile de départager, dans de telles mises en scène, ce qui est réalité de ce qui est stylisation religieuse, d'un type assez archaïque. On peut penser, du moins, que Sulpice s'est appliqué à mettre en valeur les résonances du symbolisme biblique en de telles situations, et à contribuer ainsi, par des moyens littéraires, à une sacralisation encore plus grande de la scène¹. Il obtenait du même coup, sur un plan purement littéraire, une dramatisation plus poussée dans la mise en scène de ses récits.

Les moines aussi sont attentifs au drame spirituel qui se joue, et semblent percevoir la présence de Satan au cœur de cet incendie. Car, aux crépitements du feu, le verbe *colluctari* ajoute une curieuse image humaine, surtout si l'on tient compte de l'emploi propre, donc

1. Cp. ici : « qui pro foribus erant », avec la locution « pro foribus tabernaculi » dans l'Ancien Testament, et avec la venue du Ressuscité « cum fores essent clausae » dans *Ioh.* 20, 19 ; mais aussi avec des mises en scène comparables dans *Vita* 7, 4 (miracle de Ligugé) : « qui pro foribus adstiterant » ; 16, 6 (guérison de la jeune fille de Trèves) : « ingens turba pro foribus expectabat » ; *dial.* 2, 13, 3 (« sacre conversazioni » de Martin entendues de l'extérieur de sa cellule) : « nos scilicet... sermocinantium sonum pro foribus audisse ».

concret et personnel, du verbe simple quelques lignes plus haut (*luctatus*). Sans doute l'application de ce verbe au déchaînement des éléments n'est-il pas inconnu de la prose d'art chrétienne, puisque Jérôme l'appliquera bientôt, dans sa traduction d'une lettre de Théophile, à la description des vents en tempête. Mais un sermon attribué jadis à Augustin l'applique à Satan, et si Sulpice lui-même l'emploie une seconde fois dans son œuvre, c'est pour raconter la lutte de Jacob contre l'ange de Yahvé. Tels sont bien les deux sens dans lesquels engagent les suggestions métaphoriques de ce mot dans notre contexte. Pittoresque, il achève de peindre le grondement furieux d'un incendie ; mais pathétique aussi, il reflète dans l'imagination des moines terrorisés le drame spirituel qui oppose une fois de plus, en Martin, la puissance de Dieu aux forces d'un Mal personnel¹. C'est pour eux une double raison d'intervenir. La constatation du miracle demeure très discrète. Elle se borne à une insistance sur les faits les plus surprenants : d'où la redondance sur le feu et les flammes, le jeu des intensifs *penitus* et *diuturno*. Seul le mouvement concessif est chargé d'exprimer indirectement la surprise des assistants. Point de cris, point de manifestations extérieures — à la différence de plusieurs scènes de miracles rapportées dans la *Vita* — : est-ce l'indice négatif d'une forte stylisation personnelle de l'épisode ? En l'occurrence, les moines ont-ils sauvé de justesse un homme que l'asphyxie clouait au sol, dans

1. Cp. ici : « colluctante incendii sono », avec (*sup.* § 12) : « diu multumque luctatus », et les emplois du composé par HIER. *epist.* 96, 3 : « colluctantibus uentis » (descr. d'une tempête) ; Ps. *Av. serm.* 51, 1 : « fortiter colluctatus est diabolus » (contre Job) ; et Sulp. *chron.* 1, 9, 6 : « Deus, humana specie assumpta, colluctatus cum Iacob referitur ». Autres emplois de « colluctari » pour désigner la lutte spirituelle, chez les auteurs chrétiens des IV^e et V^e s., dans le *DLAC. s. u.* « Crepitans » est l'épithète de la flamme chez Virgile (*Aen.* 7, 74 et *georg.* 1, 85) comme l'a remarqué ici J. FÜRTNER, *Sulpicius*, p. 105.

une prosternation qui n'était pas *seulement* l'attitude de la prière? Car il serait aussi imprudent d'accréditer la version anecdotique et tendancieuse des adversaires de Martin que de faire une confiance totale à celle de Sulpice et de Martin lui-même. Martin a échappé de justesse à la mort; mais un tel homme n'a pas pu ne pas prier dans une circonstance aussi critique. Il n'a pas pu davantage s'empêcher de penser aux trois jeunes Hébreux, telle étant la place que tenait traditionnellement cette scène biblique dans la méditation chrétienne sur le salut. Ici encore, la vérité historique exclut les solutions simples de signe opposé. Elle passe entre elles, sans que l'on puisse déterminer à quelle distance elle se trouve respectivement de chacune d'elles.

ep. 1, 14. Le besoin qu'éprouve Sulpice de donner une seconde version des mêmes faits équivaut d'ailleurs à un retrait implicite en-deçà d'une idéalisation trop accentuée de l'épisode. Non qu'il faille retourner en un signe de mauvaise foi l'appel au double témoignage de Dieu et de Martin. Car ce ne sont plus les faits qui vont être à nouveau constatés, mais une expérience spirituelle, que va retracer le sujet de cette expérience : le point crucial étant, sous la décoration romanesque et biblique, la coïncidence entre le retour à la prière et la délivrance inespérée. Jamais, dans la *Vita*, Sulpice n'a pris aussi pompeusement Dieu à témoin de la véracité de ses dires. Il en sera de même dans les *Dialogues*, dont notre lettre se rapproche ainsi davantage par son appareil défensif¹. La prise à

1. Cp. ici : « uerbis meis Dominus est testis », avec l'appel au témoignage de divers témoins dans *dial.* 2, 4, 3; 2, 13, 1; 3, 2, 1; 3, 5, 2; mais rapprocher surtout *ib.* 2, 13, 4, à propos des entretiens spirituels de Martin avec Agnès, Thècle et Marie : « incredibiliora forte dicturus sum, sed Christo teste non mentior... » Là aussi, il s'agit de rapporter des confidences personnelles de Martin, dans le contexte immédiat du moins.

témoin de Yahvé par ses prophètes est monnaie courante dans l'Ancien Testament. Mais la formule de Sulpice se rapproche plutôt de certains textes pauliniens, en particulier dans les *Romains* et les *Philippiens*. Le formulaire épistolaire de l'Apôtre demeure ainsi un modèle spontanément imité par l'épistolier chrétien¹. L'aveu douloureux que fait Martin de sa défaite temporaire par Satan évoque, jusque dans sa forme, un autre aveu : celui qu'il fit, seize ans avant sa mort, de la baisse de sa puissance thaumaturgique à la suite de sa communion avec les Ithaciens². C'est, de part et d'autre, la même attitude humiliée et la même souffrance. Les faits eux-mêmes, si distincts qu'ils soient, ne sont pas sans correspondance. Car il s'agit ici de la baisse de la lucidité spirituelle, de ce « discernement des esprits » grâce auquel Martin démasquait sans défaillance la présence de Satan sous toutes les formes du mal. Contrairement à cette sorte d'infailibilité de la vision spirituelle, que Sulpice avait longuement vantée au début du ch. 21 de la *Vita*, Martin avoue s'être laissé égarer par Satan. Il faut penser ici non seulement aux livres sapientiaux de l'Ancien Testament, mais à l'idéal monastique d'impassibilité, tel qu'il a été exprimé dans le portrait idéalisé de la fin de la *Vita*³.

1. Pour l'Ancien Testament, cf. p. ex. la déclaration de Samuel dans *1 reg.* 12, 5 : « testis est Dominus... et testis Christus eius... » ; mais cp. plutôt ici *Rom.* 1, 9 (ou *Phil.* 1, 8) : « testis enim mihi est Deus... »

2. Cp. ici : « non sine gemitu fitebatur », avec *dial.* 3, 13, 5 : « subinde nobis cum lacrimis fitebatur... » (suite du texte *sup.*, p. 1157, n. 1). Ce rapprochement textuel étaye l'hypothèse justement formulée *sup. ad loc.* sur la datation probable de la présente scène. « Excussus e somno » est sans doute un souvenir d'*Aen.* 2, 302 : « excutior somno », comme l'a vu J. FÜRNER, *Sulpicius*, p. 105.

3. Le thème de la « tromperie » satanique est très conforme à la tradition de la spiritualité du désert, mais il est ici en contradiction avec la belle affirmation de *Vita* 27, 1 : « nemo unquam uidit... commotum », et surtout avec la lucidité par laquelle Martin avait

Même si la présente confidence dissonne avec cette figure de vitrail, ce visage faillible et plus humain nous touche davantage. Les faits et gestes, sobrement repris de la première version, demeurent à l'arrière-plan. Mais la métaphore militaire connaît une « retractatio » plus éclatante. Image de la contre-attaque spirituelle, *repugnare* sert aussi à Sulpice à peindre la lutte de Martin contre les Ariens, contre Satan, contre la vanité : toujours le même adversaire sous des formes changeantes¹.

ep. 1, 15. Beaucoup plus pittoresque est « l'étendard de la croix ». L'analogie frappante entre la croix et l'armature métallique des étendards militaires avait été mise en lumière dès les débuts de l'apologétique latine². Mais notre expression ne pouvait apparaître que lorsque la conversion de l'Empire aurait facilité la coïncidence matérielle des deux termes de la comparaison : quand l'étendard impérial serait sommé de la croix monogrammatique du chrismon. Dans les textes, l'un des meilleurs témoins de cette dangereuse confusion entre l'étendard impérial et la croix du Christ est l'appel adressé en 348 par Firmicus Maternus aux empereurs Constance et Constant pour qu'ils écrasent définitivement l'idolâtrie : « Levez l'étendard de la foi,

toujours repoussé les « inlusiones » sataniques, selon *Vita* 21, 1. Pour « mente turbatus », ep. LIV. 7, 26, 5 : « oculis... ac mente turbatum ».

1. Le verbe « repugnare » sert aussi bien à désigner les luttes actives contre l'arianisme (*Vita* 6, 4 : « solus paene acerrime repugnaret... ») que contre Satan (*ib.* 22, 4 : « Martinum diabolo repugnantem ») ou contre la vanité (*dial.* 1, 25, 4 : « occasionibus uanitatis neminem fortius repugnasse »).

2. Texte classique de MIN. FEL. 29, 7 : « uexilla castrorum quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae ? », et les références *ad loc.* dans les commentaires des éd. Pellegrino, Turin, 1947, p. 221, et Beaujeu, Paris, 1954, p. 140. Cf. aussi notre comm. à *Vita* 4, 5. C'est ici le seul emploi de « uexillum » dans toute l'œuvre de Sulpice.

c'est ce que la divinité vous a réservé¹ ». Le thème et l'expression vont apparaître de manière éclatante dans le cadre de la spiritualité triomphale qui correspond à l'iconographie de la croix de gloire à la fin du iv^e siècle. Mais il faut distinguer des tendances diverses dans l'interprétation de ce thème. Chez Prudence, haut fonctionnaire impérial « converti » sur le tard, le thème est ambigu. La tendance naïvement triomphaliste des propos de Firmicus n'est pas totalement absente, en ce temps où « le souverain suprême adore l'étendard de la croix » ; mais l'allégorisme tend à interioriser ce triomphe, quand, dans la *Psychomachie*, Sobrietas menant l'attaque contre Luxuria plante fièrement en terre « l'étendard sublime de la croix² ». Ce thème du combat spirituel revient à sa pureté ancienne autant qu'à ses incidences apocalyptiques, lorsque la conversion agressive des deux saints militaires Emétérius et Chélidonius est décrite en termes de désertion — traditionnels, il est vrai, en ce genre de célébrations — : « Ils abandonnent les étendards de César, ils choisissent le signe de la croix ». Déjà, c'est l'accent de la méditation ignacienne des « deux étendards », à cette différence près que les étendards impériaux tiennent

1. FIRM. *err.* 20, 7 : « Erigite uexillum fidei, uobis hoc diuinitas reseruauit », et un peu plus loin : « signum uenerandae legis erigite ». De telles images ne pouvaient manquer d'appeler l'évocation très concrète du « labarum » impérial timbré du chrismon : sur celui-ci, en attendant l'article *Monogramm* du RAC, cf. *DACL*, t. 8, 1, 1928, c. 927, et la bibliographie rassemblée dans le mémoire de F. GROUDOT, *Recherches sur le thème de la croix...*, D. E. S., Paris, 1962 ; cf. aussi *LThK*², t. 6, 1961, c. 719.

2. PRVD. *apoth.* 448 : « uexillumque crucis summus dominator adorat » ; *psych.* 347 s. : « uexillum sublime crucis, quod in agmine primo / dux bona praetulerat, defixa cuspidis sistit ». Le premier vers illustre la soumission du « descendant d'Énée » à la souveraineté spirituelle de l'« imperator » céleste ; le second allégorise le combat intérieur et ne se réfère plus qu'au thème du « signum crucis » comme arme de la lutte spirituelle.

ici le rôle de ceux de Satan. Il s'agit des méchants empereurs persécuteurs du siècle passé, bien sûr. Mais pour traditionnelle et rétrospective que soit cette vision poétique de l'âge des martyrs, elle n'en forme pas un contraste moins violent avec le vers de l'*Apotheosis* que nous avons cité en premier lieu¹.

Ce n'est pas à cette tendance ambiguë et encore passablement mondaine qu'il faut rattacher notre citation. Elle doit s'entendre dans le contexte plus intérieur et plus strictement spirituel qui est celui de la métaphore militaire chez les écrivains ascétiques de langue latine. Elle est expressive du dualisme implicite établi, dans la spiritualité ascétique, entre vie mondaine et vie chrétienne. C'est le sens de l'affirmation de Jérôme dans son commentaire sur le *Psaume* 89 : « Le signe de la croix est notre étendard » ; c'est en ce sens que l'on trouve aussi l'expression sous la plume de Paulin de Nole, pour exprimer la victoire du Christ ressuscité comme signe de toute victoire chrétienne dans le combat spirituel, et surtout dans la *Vie d'Antoine*, en un sens concret fort proche de celui de notre texte, par deux fois dans la traduction d'Évagre². Ces textes permettent de donner tout son sens à notre emploi.

1. *Perist.* I, 34 : « Caesaris uexilla linquunt, eligunt signum crucis ». Pour la nuance encore indécise de l'image dans l'univers poétique de Prudence, on notera encore la juxtaposition et l'équivalence des images du trophée et de l'étendard avec celle de la croix dans *catth.* 9, 83 : « dic tropaeum crucis, dic triumphalem crucem, / pange uexillum, notatis quod refulget frontibus » ; et la comparaison de l'étoile des mages avec un « regale uexillum » dans *catth.* 12, 28.

2. PAVL. NOL. *epist.* 16, 8 : « fidem salutarem, qua in uirtute Christi Dei uexillo crucis nitimur » (en 398) ; *carm.* 19, 655 : « uexillumque crucis super omnia sidera fixit » (en 405 : sans doute le premier en date des poèmes latins chrétiens où apparaisse cette alliance de mots, cf. F. GIROUDOT, *Recherches*, p. 61). On la trouve aussi dans HIER. *epist.* 14, 2, 3 ; et dans la trad. d'Évagre de *Vita Antonii* 22 : « aduersus disparem pugnam unum dominicae crucis eleuare uexillum », et 53 : « uexillum crucis in fronte sua pingens ».

L'antithèse, soulignée par le chiasme, entre « l'étendard de la croix » et « les armes de la prière », invite à sentir ici l'antithèse classique entre « tela » et « arma », et à mieux se représenter ce qui s'est passé. Martin a commencé par se signer ou par esquisser un geste de bénédiction en forme de croix, recourant ainsi à la vertu apotropaïque de ce signe, comme en maint épisode thaumaturgique de la *Vita*. Telle fut son « arme offensive », et l'« étendard » levé contre la nouvelle métamorphose de Satan¹. Cependant, il revêta comme un « bouclier » les « armes défensives » de la prière : *orationis arma* répond ici, avec une continuité significative dans la métaphore, au *scutum fidei et orationis* nommé quelques lignes plus haut, dans ce que nous avons appelé la première version du miracle. Mais l'expression pourrait être aussi un souvenir de la *Vie d'Antoine*².

Qu'est-il alors arrivé ? Martin invite clairement Sévère à lire l'événement à travers ce que nous pourrions appeler la typologie des trois Hébreux dans la fournaise³. Les paronymes richement allitérants de l'antithèse *rorantes-urentes* — au jeu desquels le styliste Sulpice prend un évident plaisir —, nous reportent en effet directement au texte du cantique des trois Hébreux : « L'ange du Seigneur repoussa au dehors la flamme du feu, et il leur souffla au milieu de la fournaise comme une fraîcheur de brise et de rosée, si bien que le feu ne les toucha point et

1. Cp. aussi les épisodes d'incendies arrêtés miraculeusement par saint Félix dans PAVL. NOL. *carm.* 26, 401 s., et par un signe de croix, *ib.*, 28, 130 s.

2. *Vita Antonii* 51 (trad. d'Évagre) : « Qui tamen... flexis genibus, armis quoque orationum omnem Satanae prosternebat exercitum ». Le contexte est celui des luttes d'Antoine contre les démons déguisés en animaux sauvages.

3. Sur l'importance de la stylisation biblique dans l'hagiographie ultérieure, et en particulier chez Grégoire le Grand, cf. B. de GAIFFIER, *Miracles bibliques et Vies de Saints*, dans *NRTh*, t. 88, 1966, p. 376-385.

ne leur causa ni douleur ni angoisse »¹. Mais où est ici l'ange de Dieu? Est-il purement et simplement résorbé sous l'adverbe *diuinitus* de la première version (cf. § 13)? Il convient peut-être de reprendre de plus près cette première relation, et de se demander si nous n'y trouvons pas un équivalent du geste de l'Ange (*Vulgale* : « excussit flammam ignis »). Nous en trouvons, en fait, deux équivalents, dans les expressions symétriques *igne submoto* et *demoto igne*, à deux lignes d'intervalle. Dans le premier cas, il s'agit d'une opération divine, dans le second de l'action humaine des moines qui viennent d'enfoncer la porte. Il serait séduisant de considérer ces deux notations identiques comme un dédoublement du même fait considéré sous deux éclairages successifs et complémentaires — le « raccord » dramatique étant l'œuvre de Sulpice —. D'abord la lecture spirituelle de l'événement et l'intervention de la grâce de Dieu dans cet événement; et seulement ensuite, la réalité matérielle des faits, et l'intervention « providentielle » des moines qui ont sauvé Martin. Comment, après coup, ces moines ne seraient-ils pas apparus comme des successeurs doublement légitimes de « l'Ange de Dieu » dans le récit de Daniel? Par leur geste autant que par leur profession monastique : l'ascèse n'est-elle pas, dès les premières traductions de la *Vie d'Antoine*, « caelestis conuersatio »²? On retrouverait ainsi, dans la stylisation

1. Cp. ici : « sensisse rorantes quas male esset expertus urentes », avec *Dan.* 3, 49-50 : « Angelus autem Domini descendit cum Azaria et sociis eius in fornacem, et excussit flammam ignis de fornace et fecit medium fornacis quasi uentum roris flantem. » Jérôme donne du passage une interprétation purement spirituelle.

2. Sur cette adoption du thème paulinien (*Phil.* 3, 20) par le monachisme le plus ancien, cf. L. Th. A. LORÉ, *Spiritual Terminology*, p. 84-85. La vie monastique comme « vie angélique » et imitation humaine de l'existence des anges est un thème explicitement développé, dès le iv^e s., par Grégoire de Nazianze et par Jérôme : cf. *Théologie de la vie monastique* (Coll. Théologie, t. 49), Paris, 1961, p. 125 et 196; et plus encore au siècle suivant par Théodoret : *ib.* p. 253.

spirituelle de l'événement, le même processus que dans l'intervention « angélique » dans la destruction d'un sanctuaire païen (*Vita* 14, 5). A cette différence près que, réduit à la défensive, Sulpice a rogné ici quelque peu sur le pittoresque dans la peinture de l'intervention divine, d'apparence beaucoup plus discrète. Il y eut d'autant plus de mérite que l'interprétation de l'événement par Martin lui-même peut déjà lui avoir suggéré assez clairement la typologie des trois Hébreux. Certes, l'épisode biblique n'a pas manqué d'être rapporté assez substantiellement par Sulpice au début du second livre de sa *Chronique*, et il y fait allusion au cantique : « Les assistants les voyaient se promener dans la fournaise en chantant un psaume à Dieu¹ ». Mais l'épisode appartient au livre de l'un des quatre grands prophètes, et le message de Daniel s'exprime à travers une thaumaturgie spectaculaire qui le rapproche bien plus d'Élie et d'Élisée que des « prophètes écrivains ». D'autre part, on sait aussi l'importance que les millénaristes, à commencer par Sulpice, avaient toujours accordée à l'exégèse des prophéties fameuses de Daniel sur la fin des temps². Ces raisons incitent à supposer que Martin s'était, au moins autant que Sulpice, intéressé au personnage de Daniel. Elles appuient

1. *Chron.* 2, 5, 3 : « cum a spectantibus deambulantes in camino psalium Deo dicere cernerentur »; le verset de *Dan.* 3, 92 dit seulement : « Ecce ego uideo quattuor uiros solutos et ambulantes in medio ignis, et nihil corruptionis in eis est », et c'est plus haut (§ 3, 24-25) qu'il est question du cantique des trois Hébreux.

2. *Chron.* 2, 7, 5 : « Extant etiam uisiones eius, quibus consequentium saeculorum ordinem reuelauit, annorum etiam numerum complexus intra quem Christus, sicut factum est, descensurum ad terras pronuntiauit uenturumque Antichristum manifeste exposuit. Quod si qui studiosior erit, rectius ibi quaesitum reperiet ». C'est le calcul du moment de la venue de l'Antéchrist qui paraît surtout avoir préoccupé Sulpice — sans doute après Martin (cf. *sup. Vita* 24, 3 : « ex quo conicere possumus... Christi aduentum imminere ») — dans ces prophéties sur les « semaines ».

ainsi une présomption favorable à l'authenticité martinienne de notre « seconde version » de l'événement. La voie de la stylisation biblique a d'abord été tracée à Sulpice par les confidences de l'évêque de Tours. Il n'a fait que tirer ensuite, avec beaucoup de circonspection, les conséquences littéraires d'une lecture spirituelle de l'événement qui avait d'abord été celle du héros de l'aventure et de ses hôtes. Seul le doublet verbal qui a attiré notre attention constitue peut-être l'indice susceptible de nous aider à reconstituer la genèse de son récit, depuis le stade des faits jusqu'à celui de leur élaboration littéraire définitive.

C'est sur une image à la fois biblique et monastique que se conclut ce pamphlet apologétique. Elle laisse entrevoir la valeur que l'« épreuve du feu » garde comme une sorte d'ordalie à travers bien des civilisations. Elle s'appuie sans doute ici sur la tradition sapientielle qui, des *Psaumes* à l'*Apocalypse*, voit dans l'or purifié au feu le symbole de la Parole de Dieu et de toute vie spirituelle authentique et purifiée par l'épreuve¹. Mais le couple « épreuve et probation » prend une signification particulière dans un contexte monastique. Il est curieux que Sulpice remploie les deux mêmes participes, et dans le même ordre, pour décrire les exigences d'un abbé égyptien à l'égard d'un novice qui se présente à son monastère : le candidat ne sera accepté que « s'il a été au préalable mis à l'épreuve et reconnu éprouvé ». Est-ce pure coïncidence si, dans ce récit de Postumianus, l'épreuve aussitôt proposée par l'abbé à ce novice se trouve être une épreuve du feu dans un four ardent, au fournil du monastère? Sulpice connaissait-il déjà cette légende égyptienne au moment

1. Sur l'image de la purification des métaux précieux par le feu, versets de *psalm.* 11, 7 : « argentum igne examinatum, probatum terrae, purgatum septuplum », et d'*apoc.* 3, 18 : « Suadeo tibi emere a me aurum ignitum probatum ut locuples fias » ; mais cf. aussi *prou.* 17, 3 ; 27, 21 ; *eccli.* 2, 5 ; *Iob* 23, 10 ; *sap.* 3, 6 ; *Zach.* 13, 9 ; 1 *Pel.* 1, 7.

où il écrit cette dernière phrase de sa lettre? De toute manière, le couple « tenter-éprouver » est d'origine nettement biblique, s'il est bien vrai qu'il est senti, dans chacun de nos deux passages, à l'intérieur de la même tradition monastique¹. Mais la situation de chacune des deux scènes par rapport à l'image de l'or purifié au feu n'est peut-être pas la même. Tandis que, dans le présent cas, Sulpice semble être allé du fait à son interprétation par l'image biblique, la légende égyptienne semble plutôt issue d'un travail de l'imagination sur la métaphore scripturaire. Mais la chronologie des deux récits — celle de leur origine, non celle de leur succession dans l'œuvre de Sulpice Sévère —, suggère que la tradition égyptienne a pu faciliter et même susciter le rappel de l'image biblique dans l'esprit de Sévère, au moment où Martin venait ainsi de supporter victorieusement l'épreuve du feu. Il faut aussi compter, en l'occurrence, avec les traditions, si vivantes dans la dévotion contemporaine, sur les martyrs triomphant dans le supplice atroce du « uiuicomburium » : tels les martyrs de Tarragone chantés par Prudence. Sulpice aurait ainsi établi une transition involontaire vers la célébration de Martin martyr, qui occupe la place d'honneur au cœur de son panégyrique funèbre, dans la seconde lettre.

1. Cp. ici : « temptatum quidem illo Martinum periculo, sed uero probatum », avec *dial.* 1, 17, 8 : « neque aliter adueniens a monasterii abbate suscipitur quam qui temptatus prius fuerit et probatus... » Le chapitre suivant raconte la légende du novice dans le four, et le compare explicitement aux trois Hébreux, *ib.* 1, 18, 4 : les flammes « mox tam audaci fide uictae uelut illis quondam Hebraeis pueris cessere uenienti... et qui putabatur arsurus uelut frigidus rore perfusus se ipse miratus est ». La conclusion fait reparaitre sous une forme plus lâche le couple « tentation — épreuve », *ib.* 6, s. f. : « qui... dum temptaretur infirmus... probatus oboedientia, glorificatus est passione ». Ce dernier mot est une allusion transparente aux « uiuicomburium » de certains martyrs.

X. DEUXIÈME LETTRE, AU DIACRE AURÈLE : ORAISON FUNÈBRE DE MARTIN

ep. 2. Nous pourrions recourir ici, pour la première fois dans ce commentaire, au titre usuel de « saint Martin », soulignant ainsi la mutation que la mort de l'évêque de Tours détermine dans l'attitude spirituelle de Sulpice Sévère à son égard. Dans tous les épisodes de sa vie racontés jusqu'ici — y compris l'incendie du « secretarium » —, la stylisation des faits a été ingénieusement limitée par le souci du biographe, familier avec une historiographie antique qu'il admire et entend imiter à sa manière. Mais la mort de Martin a rompu cet équilibre fragile. Entre l'homme qu'il a connu à Marmoutier et le parfait, en qui sa foi voit la figure la plus haute de la sainteté chrétienne, Sulpice ne tient plus la balance égale. La mort estompe les apparences sensibles au profit de la seule réalité spirituelle. Dès le lendemain de sa disparition, « le saint évêque Martin » apparaît à son disciple dans une gloire d'épiphanie céleste, « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change ». Peu importe, de ce point de vue, l'inextricable et passionnant problème de la nature de cette vision, de sa réalité objective et subjective, de ses sources. Nous le poserons aussi précisément qu'il sera possible. Mais, d'emblée, cette vision initiale a valeur de signe. Elle illustre la nature nouvelle des rapports entre Sulpice et son maître de vie chrétienne. Le voici devenu à son tour un personnage céleste : médiateur plus proche du seul Médiateur ; à la fois protecteur, guide, intercesseur.

Cette théologie sommaire du culte des saints, encore implicite au début de la lettre, s'exprime fermement dans sa dernière partie. Mais cette définition, en quelque sorte fonctionnelle, du « personnage céleste » de Martin, n'encerne que la relation à Sulpice et aux chrétiens prêts à le suivre.

Il fallait auparavant décrire de l'intérieur, en quelque sorte, la nature de cette sainteté qui vient de trouver son achèvement dans la mort. Ce n'est pas directement à une méditation sur la Passion que Sulpice va demander le sens de la mort du saint. Ce n'est même pas à la spiritualité ascétique envisagée en elle-même. Le dessein, déjà net en tant de chapitres de la *Vita*, de montrer dans la sainteté de Martin comme une récapitulation de tous les types antérieurs de sainteté chrétienne, est sans doute encore clairement affirmé dans notre lettre. Mais, contrairement à ce que la vocation fondamentale de Martin eût pu laisser penser, ce n'est pas ici sur la perfection monastique qu'est mis l'accent. Saint Martin est célébré comme l'émule et le successeur des martyrs — chrétiens et juifs —. Il serait léger de ne voir là qu'une concession avisée au succès contemporain du culte des martyrs. Sulpice lui-même a pris soin de justifier en doctrine spirituelle le morceau de bravoure où il célèbre le martyr de Martin à l'irréel du passé. Car cette fantaisie hagiographique — promise à tant de succès en un temps où les lecteurs chrétiens dévorent des récits de *Passions* de plus en plus « littéraires » — s'appuie sur une doctrine spirituelle essentielle à l'idéal monastique le plus ancien : celle du moine émule et successeur du martyr.

C'est pourquoi le genre littéraire de cette lettre est bien différent de celui de la « lettre polémique et apologétique » qui la précède. L'éloge, au centre du triple « post-scriptum » de la *Vita*, évoque plutôt des genres oratoires : récits de *Passions*, panégyriques de martyrs, oraisons funèbres comme celles que, dans ce dernier quart de siècle, Ambroise

de Milan a consacrées à son frère Satyrus ou aux empereurs Valentinien II et Théodose. Mais cette inspiration panégyrique ne doit point éclipser l'inspiration parénétiqne de tout le reste de la lettre. Exhortation d'un type particulier, puisqu'il s'agit de relever le courage du correspondant abattu par la nouvelle de la mort de Martin : en un mot, de le *consoler*, et cela au sens le plus technique du terme. « Voici qu'à présent je désire te voir réconforté, moi qui suis incapable de me réconforter moi-même » (§ 16). Cette phrase nous donne la clé de la lettre à Aurèle. Elle invite à en poser les problèmes littéraires selon les perspectives traditionnelles d'un *ἀγών* précis, dans le domaine d'un genre particulier, aux règles dès longtemps définies : celui de la lettre de consolation, illustrée en latin depuis plus de dix ans par Jérôme. Des dix lettres de consolation que nous a conservées sa correspondance, il en a déjà publié quatre au moment où Sulpice rédige la lettre à Aurèle. Et il se pourrait que l'avant-dernière en date, la lettre à Héliodore sur la mort de Népotien, écrite en 396, contienne des pointes acérées contre le biographe de Martin. Si l'on voulait exprimer dans un sous-titre l'unité de notre lettre et sa parenté avec les œuvres de Jérôme, il faudrait donc l'intituler « epitaphium siue de dormitione Martini ».

La lettre de consolation était un genre littéraire particulier. Il avait depuis longtemps ses règles strictes, auxquelles Jérôme fait encore des allusions précises dans la lettre que nous venons de mentionner : « Par où débiter ? Que taire ? Les règles tracées par les rhéteurs t'échappent... gênée par les sanglots, tu n'es pas maîtresse de ta composition¹. » Et le contexte immédiat évoque une grande

1. Hier. *epist.* 60, 5, s. p. : « quid primum adsumimus ? quid tacemus ? exciderunt tibi praecepta rhetorum et occupata luctu, oppressa lacrimis, praepedita singultibus dicendi ordinem non tenes ! » Il s'agit de l'ordre dans les pensées, donc de la composition, et non du

partie de la littérature « consolatoire » de l'Antiquité, sous les noms de Platon, Diogène, Clitomaque, Carnéade, Posidonius, Crantor et Cicéron. Ainsi, Jérôme n'ignorait rien de la technique du genre, voire, plus précisément encore, des règles de la composition en usage dans les *Consolationes*. Il n'en est que d'autant plus curieux de constater une coïncidence exacte entre le plan-type proposé par le rhéteur Ménandre, sept siècles plus tôt, dans le chapitre de son traité *Sur l'éloquence épidiolique* consacré au discours consolatoire (*παραμυθητικός λόγος*), et la composition de la lettre à Aurèle. Entre l'exorde et la conclusion, l'exposition centrale comporte en effet quatre parties : une plainte, un éloge, une deuxième plainte, des consolations¹. Ce schéma permet de mettre au net la composition de notre lettre, qui apparaît d'abord flottante sur plusieurs points.

L'exorde est consacré au récit de la nouvelle de la mort de Martin (§ 1-6) : pressentie (1), rêvée (vision de Martin montant au ciel : 2-4), effectivement annoncée par un messager (5 et 1^{re} phrase de 6). On entre alors dans le corps de la lettre par un premier « thrène » auquel est

style comme le traduit trop largement J. Labourt, dans son éd., t. 3, p. 93 : « tu n'es pas maîtresse de ton style ». Cp. d'ailleurs la valeur précise du mot, dans un autre contexte, au début de la même lettre (idée du bouleversement de l'ordre naturel dans la mort prématurée d'un être jeune), *ib.* 1, s. f. : « en rerum in nobis ordo mutatus est, et in calamitatem nostram perdidit sua iura natura ».

1. Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*, Paris, 1937, p. 38, (qui a attiré notre attention sur ces préceptes du rhéteur Ménandre, t. 3, p. 413-414 Spengel, sur le *παραμυθητικός λόγος*, où alternent louange, lamentation, consolation) montre, au contraire de ce que nous allons constater dans la présente lettre, les libertés plus ou moins grandes que les auteurs chrétiens de « lettres consolatoires » prennent généralement avec les lois traditionnelles du genre : *ib.*, p. 37 s. Mais d'autres critiques (reflétés *ib.*, p. 40) ont observé une quadripartition comparable à celle de notre lettre chez Ambroise.

associé Aurèle (§ 6-7). Suit le grand éloge du juste, authentique successeur des martyrs : martyr possible (§ 8-11) et martyr réel par l'ascèse (§ 12-13). Second « thrène » (§ 14-15). Consolations : saint Martin sera notre protecteur (§ 16), notre guide (§ 17), notre intercesseur (§ 18). Enfin, une courte conclusion (fin § 18 et § 19) : Sulpice prend congé de son correspondant. Cette observation fidèle des préceptes de l'art accuse sur un plan technique les divergences entre notre lettre et celles que Jérôme a consacrées au même type de sujets. Tandis que Jérôme se vante à la fois de posséder une culture précise en la matière, et de s'en évader avec une liberté dont s'autorise sa douleur, Sulpice n'en souffle mot, mais les observe bien plus strictement. D'autre part, le contenu laisse entrevoir déjà la même opposition, mais inversée. Jérôme donne à sa consolation chrétienne une allure beaucoup plus pathétique et moralisante, il tient bien plus grand compte de son correspondant et de sa douleur, dans la mesure même où il s'agit le plus souvent d'un proche parent du disparu. Ce ton et ces préoccupations sont réservés, dans notre lettre, aux passages mineurs des deux « thrènes », tous deux brefs et conventionnels. Au contraire, la célébration du défunt, si enthousiaste et si pathétique qu'elle soit parfois chez Jérôme, n'y prend jamais les aspects de vénération cultuelle si clairement définis dans notre lettre. On ne trouve pas chez lui avant « l'épithème » de Paula (*ep.* 108, 31 : mais en 404, donc très probablement après la lettre de Sulpice), une assimilation aussi explicite du disparu aux martyrs, avec les conséquences en quelque sorte paraliturgiques qu'entraîne cette assimilation. Bref, cette esquisse préalable permet de formuler au moins une hypothèse de travail à la suite d'une constatation. Sulpice, au moment où il entreprend de rédiger cette lettre, n'avait qu'un modèle et un rival, justement en la personne d'un des représentants les plus éminents du « parti ascétique » en Occident. Et les *Dialogues* montreront assez l'admiration que Sulpice

et les siens professent explicitement pour la science et le talent de Jérôme¹. Mais en même temps, la lettre de Jérôme à Népotien laisse entrevoir la possibilité d'insinuations peu amènes sur le biographe de la *Vita Martini*. Pris entre l'admiration (qui subsistera sans réserves, les *Dialogues* le montrent) et peut-être quelque ressentiment littéraire, Sulpice engage son « epitaphium » avec le dessein d'être tout ensemble fidèle et infidèle aux exemples brillamment donnés par Jérôme. Il n'est guère possible qu'il ait conçu cette lettre sans connaître celles de Jérôme, et sans situer son dessein — bon gré mal gré — par rapport à ces exemples. D'où le parti curieusement original qu'il a pris, de célébrer la mort et l'apothéose de Martin martyr, en bon lecteur qu'il était des récits de *Passions* à la mode².

1. Présages et nouvelle de la mort de Martin

ep. 2, 1. Les lettres consolatoires de Jérôme consacrent souvent au récit de la mort du personnage qu'elles célèbrent l'une de leurs meilleures pages. Le talent de narrateur de Sulpice lui a dicté le sage dessein de consacrer à ce sujet une lettre entière : ce sera la troisième lettre, adressée à Bassula. Ce parti lui permettait d'écarter de la présente lettre

1. L'admiration de Sulpice pour la science exégétique, la doctrine, et même l'anticléricalisme (*dial.* 1, 21, 5, à la fin d'une sortie violente contre la vanité mondaine des clercs : « Verum haec describenda mordacius beato viro Hieronymo relinquamus ») de Jérôme, ressortent clairement des récits de Postumianus au premier livre des *Dialogues*, ch. 7 ; 8 ; 9. Sulpice y donne la réplique à Postumianus pour défendre Jérôme contre la défiance de certains moines gallo-romains (représentés en l'occurrence par Gallus) choqués par les attaques de Jérôme contre les moines eux-mêmes.

2. Sur l'importance de cette littérature dans la culture de Sulpice, cf. *chron.* 2, 32, 6, cité t. 2, p. 511, n. 1, notre comm. *ib.*, et celui de notre étude sur *Martin martyr*, dans *AB*, t. 81, 1963, p. 43.

tout détail réaliste qui eût inévitablement ramené notre attention sur l'homme, et rétabli ainsi une continuité peu désirable entre notre lettre et la *Vita*. Au contraire, les faits vont se réduire ici au départ d'Aurèle, évoqué tout au début, et à l'arrivée du messager de la fatale nouvelle. Entre ces deux faits, tout n'est qu'événement subjectif, où l'imagination a la meilleure part, à quelque niveau qu'il convienne de placer l'intervention de la stylisation littéraire.

Jamais, peut-être, dans toute son œuvre, Sulpice ne nous a autorisés à pénétrer si loin dans son univers intérieur. Sa veille inquiète et son étrange rêve se répondent dans l'unité d'un état d'âme que la seule méditation ascétique ne suffit pas à expliquer. La délicatesse avec laquelle il peint sa tristesse vague, et la demi-conscience d'un léger sommeil matinal, ne doivent pas plus donner le change que l'interférence de thèmes bibliques et hagiographiques avec l'apothéose céleste de Martin. Plus profondément qu'à cette mise en œuvre, qui mérite à son plan une analyse détaillée, il sied d'abord d'être attentif à la spiritualité dans le contexte de laquelle il convient de replacer ce « songe de Sulpice ». Celui-ci ne doit pas être isolé du « songe de Jérôme », ni surtout de tous les songes de son maître Martin. Dans la mesure où ils se veulent hommes de l'Esprit, par une écoute attentive aux exigences les plus coûteuses de l'Évangile, les ascètes sont aussi, et à ce double titre, attentifs à la valeur de révélation particulière qu'est susceptible de contenir un songe directement en rapport avec leur vocation ascétique¹. A ce titre, ce « songe de Sulpice » n'est pas seulement révélateur de l'idée qu'il se fait de la

1. Sur la valeur de révélation divine du songe dans la tradition judéo-chrétienne, cf. une excellente mise au point dans le mémoire de M. DULAËV, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1967 (dact.).

béatitude et de l'eschatologie personnelle des saints ; il est aussi l'expression imagée — quel que soit l'enjolivement apporté par l'homme de lettres à sa propre expérience — de sa foi ascétique et de ses pressentiments au moment de la mort de Martin. Il entre dans la série, aussi paléo-chrétienne qu'antique, des rêves prémonitoires.

Le destinataire de la lettre est un « martinien » fidèle. On l'identifie traditionnellement avec le prêtre Aurèle qui, au début du troisième *Dialogue*, s'est levé de bon matin pour participer au dernier entretien, sachant que l'on allait continuer à parler de Martin. Il faut donc l'imaginer alors à la tête d'une paroisse située à quelque distance de Primuliacum. Ici, ce « très cher ami » de Sulpice n'est encore que diacre¹. Il serait séduisant de conjecturer qu'il appartient encore au presbytérium de Tours, et qu'il vient de donner de fâcheuses nouvelles de la santé de Martin. On s'expliquerait mieux ainsi la mélancolie de Sulpice, et son rêve prémonitoire. De toute manière, les termes intimes dans lesquels cette lettre l'associe au chagrin de Sulpice, aussi bien qu'à sa vénération pour le disparu, incitent légitimement à penser qu'il s'agit d'un disciple de Martin, et non de l'un des moindres. Le fait qu'il ait été choisi pour destinataire de cette lettre panégyrique suppose aussi que Sulpice ne comptait pas moins sur lui, pour répandre ce manifeste de propa-

1. *Dial.* 3, 1, 4 : « postremus Aurelius presbyter, dulcissimus meus, longiore uia ueniens, anhelus occurrit ». La formule très cicéronienne « dulcissimus meus » montre le degré d'affection qui unissait les deux amis : c'est l'unique fois, dans son œuvre entière, que Sulpice recourt à ce superlatif, la seule fois aussi qu'il utilise, pour exprimer des sentiments personnels, cet adjectif. Cicéron avait appliqué ce superlatif affectueux à son frère, à Atticus, à Tiron. Horace le connaissait aussi. Le détail sur Aurèle arrivant le dernier, essoufflé, à ce troisième « colloque martinien », suggère qu'il habite dans la région, sinon tout près de Primuliacum. On se gardera de confondre ce « diacre Aurèle » avec son homonyme, diacre priscillianiste, décapité à Trèves 11 ans plus tôt : *chron.* 2, 51, 4.

gande en faveur du culte de saint Martin, qu'il ne l'avait fait avec Paulin pour la diffusion de la biographie.

Le rideau s'ouvre sur une petite « scène de genre » ascétique. Un moine vient d'être rendu à sa solitude, à la suite de la visite d'un confrère : nous pourrions être au désert de Scété. Dans cette posture même de la méditation assise, Sulpice imite déjà Martin jusqu'en ses attitudes familières. Par deux fois, les *Dialogues* montreront l'évêque de Tours fuyant la société de ses compagnons pour demeurer seul, assis, dans le recueillement — que la scène se passe dans l'une des sacristies de la basilique de Tours, ou à bord du « coche d'eau » sur un fleuve. Et le premier de ces récits reprendra exactement la même alliance de mots, *solus residere*¹. On ne saurait préjuger avec certitude de la teneur de la « collatio » entre Sulpice et Aurèle avant le départ de celui-ci, encore qu'il paraisse assez improbable qu'ils ne se soient pas entretenus des dernières nouvelles de Martin. Car Sulpice laisse entendre qu'il a repris le fil d'une « meditatio mortis » assez familière. Méditation de « componction » ascétique au sens fort du mot.

Mais s'agit-il bien d'un « exercice » spirituel de détachement et d'espérance, de contrition et de pénitence ? A y regarder de plus près, cet idéal ascétique n'est peut-être pas ici réalisé avec toute la lucidité ni la droiture d'intention nécessaires. Méditation dirigée ou rêverie subie ? Le tour impersonnel *cogitatio subierat* ne permet guère de conclure en faveur de la première interprétation². Tout se passe

1. Cp. ici : « eram residens solus in cellula », avec *dial.* 2, 1, 2 (Martin attend seul, dans un « secretarium » de la basilique, l'heure de célébrer la messe) « cum solus, ut erat consuetudo, resideret » ; même attitude de Martin, assis seul à l'écart, pendant une navigation, *ib.* 2, 13, 8 : « procul a ceteris in remota nauis parte residebat » ; ou sur son tabouret près de sa cellule, *ib.* 3, 15, 1 : « dum... in... sedili ligneo resedisset ».

2. « Subieratque me illa quae saepius occupat... cogitatio » rappelle l'exemple du topos de la réflexion solitaire dans le fameux début

comme si Sulpice était retombé involontairement dans l'ornière de sa mélancolie plutôt qu'il n'eût repris volontairement le cours de ses « exercices ». L'élégance des deux chiasmes inversés (les compléments se répondant tour à tour au centre et aux extrémités des deux antithèses) ne doit pas dissimuler la qualité médiocre de ces réflexions. Car si l'exercice de la vertu d'espérance est placé juste en tête, il ne s'appuie pas sans incertitude sur ce « dégoût des choses présentes » qui peut avoir bien d'autres sources que le désir jadis exprimé par Paul « de disparaître et d'être réuni au Christ ». Sans remonter jusqu'au dégoût de vivre que Sénèque reprochait à ses disciples comme une sorte de maladie romantique, il faut songer à ce « dégoût de la vie, dans nos pays, au milieu de tout ce que nous vivons », avoué à Postumianus par le même Sulpice au début de son premier *Dialogue*¹. Chez ce millénariste si pessimiste, si agressif envers le haut clergé gallo-romain, il est probable que le « dégoût des choses présentes » ne pouvait se réduire à l'envers d'un mouvement de pure charité. Pessimisme qui nous rapproche des analyses de Sénèque, ressentiment envers l'Église devenue trop mondaine : il y a dans ce dégoût, qui se voudrait détachement surnaturel, des aspects trop humains et ici peu avoués. D'ailleurs la charité ne lui inspire pas davantage

du *De oratore* : « Cogitanti mihi saepenumero... » ; le tour « cogitatio occupat » est une construction dont on lit l'équivalent chez QUINT. *inst.* 10, 1, 32 : « occupatum variis cogitationibus iudicem ».

1. Sur le dégoût de l'existence qui s'exprime par le même mot de « fastidium » chez les contemporains de Sénèque, cf. *SEN. tranq.* 2, 15 et 3, 6 ; *epist.* 102, 2. Mais il faut surtout rapprocher *dial.* 1, 2, 2 : « quia in his regionibus, inter ista quae uiuimus, ipsa nobis uita fastidio est... » Sulpice s'est d'ailleurs censuré lui-même involontairement, en dénongant dans sa *chron.* 1, 32, 3, le désir que les Hébreux avaient d'un roi, « more uulgi cui praesentia fastidio, insueta desiderio sunt... » Ce « fastidium praesentium » pourrait bien avoir aussi des aspects d'« acedia » monastique (sur celle-ci, textes dans LORÉ, *Spiritual Terminology*, p. 126-129).

une « contrition parfaite », au sens moderne du mot. Les scrupules de ce juriste lui suggèrent, devant le Dieu juste — dont il ne dit pas un seul mot ici — l'attitude de contrition imparfaite d'un Juif tremblant devant la justice de Yahvé. La hantise des fins dernières n'est pas pour ce millénariste l'attente du retour d'un Seigneur miséricordieux, mais la frayeur d'un Jugement où il risque le pire pour ses intérêts spirituels, si gravement compromis par une vie de péché¹. C'est d'ailleurs en juriste qu'il parle du « principe » d'où découlent ses réflexions attristées². L'accablement dans lequel il demeure prostré évoque cette attitude de « souci » que proscriit l'Évangile. En vérité, cet exercice de méditation pénitentielle ressemble fort à de la délectation morose ou à quelque accès de mélancolie : il est comme une manifestation de l'« acedia » analysée par Cassien. Ces dispositions concordent trop bien avec ce que le reste de l'œuvre nous enseigne sur le tempérament bilieux et vindicatif de Sévère, voire sur certaine cyclothymie qui l'a sans doute prédisposé à la spiritualité dualiste et millénariste de l'ascétisme martinien, pour que nous devions nous résigner à considérer cet examen de conscience liminaire comme une variante romanesque, et dépourvue, comme telle, de toute valeur biographique. Il est vrai qu'en l'occurrence, cette humeur sombre sert au mieux les intérêts de la dramaturgie. Elle est par avance accordée à la funèbre nouvelle qui suivra le réveil du narrateur. Mais aussi, elle est comme le décor

1. Sulpice accentue évidemment cette « attrition » pour mieux montrer ensuite comment l'apparition de Martin lui rend confiance. Pour le vocabulaire, cp. « iudicii metus, formido poenarum » avec *Cic. Verr.* 2, 4, 34, 75 : « summo metu legum et iudiciorum teneri » ; l'alliance « formidine poenae » se lit dans *HOR. epist.* 1, 16, 53, mais on trouve aussi « poenae formido » dans le *Cod. Theod.* 9, 38, 4 (a. 368).

2. L'emploi de « descendere » au sens de « originem trahere, nasci, oriri » est une métaphore de juriste, à partir de la notion de « descendance » dans les degrés de parenté : cf. *TLL*, s. u.

intérieur sur lequel se détachera avec d'autant plus d'éclat l'épiphanie du saint à travers le songe. Elle l'appelle même par contraste, comme si Sulpice avait apporté à définir la vraisemblance psychologique de son rêve le même soin minutieux que Cicéron pour le « songe de Scipion » à la fin de sa *République*. De part et d'autre, au demeurant, ce souci du vraisemblable n'exclut nullement la valeur de révélation ni le prix attaché au contenu du songe. On notera d'ailleurs que, grand lecteur de *Passions* de martyrs, Sulpice a pu être impressionné par le fait que, dans ces œuvres, on voit beaucoup de martyrs apparaître aux « frères » qui les vénèrent, après leur mort glorieuse : tels les martyrs de Tarragone, Fructueux, Augure et Euloge.

ep. 2, 2. La singularité de ce songe prémonitoire est indirectement suggérée par le caractère exceptionnel du sommeil au cours duquel il va se produire. Cette croyance à la véracité et au caractère prophétique des songes du matin est conforme à une tradition antique très ancienne. Il est curieux d'en retrouver l'équivalent dans une pièce alexandrine dont la délicatesse de touche s'apparente aussi à celle de notre texte, le début de l'*Europe* de Moschos de Syracuse : « Car dans le dernier tiers de la nuit, quand l'aurore est proche, que, plus doux encore que le miel, l'assoupissement s'appesantit sur les corps, délie les membres et charme de doux liens les yeux, alors s'égayé la troupe des songes aux prédictions vraies...¹ » Sulpice retrouve ici, de même, toute la délicatesse de sa veine précieuse, au service de sa prédilection pour la description des états psycho-physiologiques insolites et instables. Tout le talent qu'il avait, en particulier, déployé à décrire des résurrections reparait ici, et avec les mêmes caractères :

1. Moschos, *Europe*, v. 2 s., trad. Ph. E. Legrand, dans son éd. des *Bucoliques grecs*, t. 2, Paris, 1927, p. 144.

tères : raffinement du vocabulaire, alliances hardies du concret et de l'abstrait, phrases contournées qui cherchent à épouser le rythme d'une pensée elle-même paradoxale et subtile. Peut-être y a-t-il déjà quelque souvenir virgilien dans la peinture de cette dépression qui le contraint à s'allonger : ces « membres affaiblis » et « posés » sur le lit évoquent des souvenirs de périphrases virgiliennes. La venue insensible du sommeil est dépeinte en un verbe imagé que l'on trouvait déjà, avec le même emploi, dans l'*Art poétique* et les *Héroïdes*¹. Déjà, ce malaise prosaïque dans ses effets se trouve ainsi délicatement transposé, avec une finesse de touche qui lui confère le charme d'un croquis alexandrin. L'impression est encore accrue par la longue relative-parenthèse qui s'efforce à peindre avec une délicatesse proustienne le phénomène d'un demi-sommeil matinal. Sulpice prend à analyser cet état de demi-conscience (qui va donner à la vision de Martin une qualité de suggestion et de présence beaucoup plus saisissantes) autant de plaisir qu'à montrer la vie revenant peu à peu dans le corps et la conscience des ressuscités. Un déploiement de synonymes permet d'exprimer avec netteté deux qualités de ce sommeil : sa légèreté et son incertitude. Il souligne ainsi, par un mouvement concessif répété, le paradoxe qui oppose la ténuité de ce sommeil inconsistant et instable à sa réalité, qui permet justement d'y être visité par des songes. Est-ce un hasard si la seconde de ces alliances d'adjectifs ne se retrouve, encore une fois,

1. Le groupe « *tristem confectumque* » a l'allure cicéronienne de *Cic. dom.* 59 : « *filium lacrimantem confectumque uidit* ». Rapprocher « *fatigata animi angore* » de *Cvrr.* 4, 10, 19 : « *fatigatus... animi aegritudine* ». L'usage de « *lectulus* » est courant dès *PLIN. epist.* 5, 5, 5. Souvenirs poétiques dans « *membra posuissem* » ? Cp. *VERG. georg.* 4, 437 : « *componere membra* », et *Aen.* 1, 173 : « *artus... posuissem* ». L'alliance délicate « *somnus obrepit* » est dans *Ov. Her.* 19, 46 : « *obrepens somnus* », et déjà *HOR. ars* 360 : « *Verum operi longo fas est obrepere somnum* ».

que chez un prosateur d'art spécialisé dans les gentillesses du style fleuri? Le demi-sommeil de Martin reçoit en effet la même qualification que la fausse nuit provoquée par l'éruption du Vésuve dans la célèbre lettre consacrée par Pline le Jeune à la mort de son oncle¹. Ce sommeil ténu, dont la légèreté toute baroque trouverait sa meilleure image dans la tête ailée de l'Hypnos du Musée des Thermes, est totalement opposé à l'hypnose profonde dans laquelle Scipion se trouve plongé avant l'apparition de ses aïeux². Le climat de la description est ici beaucoup moins grave, dans toute la force de la métaphore. Tout se passe comme si cette longue relative nous arrachait à la lourde dépression qui accable le début du récit, pour nous préparer avec beaucoup de doigté à l'épiphanie céleste d'une « forme qui vole ».

ep. 2, 3. La présentation est d'abord très sobre. Rien de neuf dans la formule d'insérende, que l'on retrouve en d'autres récits de songes. L'apparition aussitôt reconnue, Martin est désigné par sa qualité surnaturelle et sa fonction, de la même manière que dans le titre général de la *Vita*. L'emploi, un peu solennel, de ces titres officiels marque toutefois ici le changement de perspective intervenu.

1. Cp. ici : « ita suspensus ac dubius », avec PLIN. *epist.* 6, 20, 19 : « suspensam dubiamque noctem spe ac metu exegimus » ; on trouve plus souvent l'alliance de « incertus » et « dubius », cf. en particulier les deux citations tardives, VINDIC. *epist. ad Valent.* 1 : « incertus periculorum, dubius salutis », et AVG. *de mend.* 13, 22 : « dubius incertusque remanebis ? » De telles alliances montrent bien que les deux groupes d'adjectifs sont fortement paronymes, et qu'il y a dans cette phrase alambiquée un plaisir de la variation gratuite.

2. Dans le *Songe de Scipion* de CIC. *rep.* 6, 10, 10 : « artior quam solebat somnus complexus est » ; sommeil quasi cataleptique et, comme tel, avant-coureur d'une révélation extraordinaire ; de même, avant son rêve qui ouvre les *ann.* (1, 6 Vahlen), Ennius s'était dit « somno reuinctus ». De telles images aident à mieux sentir, par antithèse, toute la fantaisie légère de cette peinture du demi-sommeil matinal.

Mais l'aspect du personnage nous est ensuite dépeint en des termes qui, à travers la mise en scène apocalyptique, rejoignent de bien plus près le pittoresque alexandrin. Au contraire l'auteur du *Songe de Scipion* s'était, sur ce point, entièrement abstenu, aussi bien qu'Athanase dans la vision, par Antoine, de la montée au ciel de l'âme d'Ammon¹. Des scrupules religieux autant que littéraires ont fait renoncer Sulpice Sévère à une adaptation directe de l'apparition du « Fils d'homme » sur les nuées du ciel de l'*Apocalypse*. Et pourtant, à l'exemple des visions des martyrs, c'est bien la mise en scène apocalyptique qui fournit ici à l'imagination du rêveur les matériaux de cette épiphanie glorieuse de Martin déjà réuni à Dieu. Tout ici, comme dans la peinture apocalyptique du Christ de la Parousie, rayonne la lumière divine. Mais la description s'écarte nettement des termes du livre sacré. A travers des souvenirs de la tradition littéraire latine, surtout poétique, c'est en effet un personnage divin de caractère strictement romain qui nous apparaît ici. Au lieu de la « longue robe serrée à la taille par une ceinture en or », saint Martin est ici dans la tenue solennelle d'un Romain en costume de cérémonie : en *toga candida*, comme un « candidat » au consulat, mais aussi — rappel conscient du jeu de mots de *Vita* 2, 8? — comme un ancien « garde blanc » de l'empereur, et comme un ancien baptisé en « vêtement blanc »². Les symbolismes romains et martinien

1. *Vita Antonii* 60 : « cum sederet in monte, et oculos subito tetendisset in caelum, uidit nescio quam animam, laetantibus in eius occursum angelis, ad caelum pergere... Et statim uox ad eum facta est, inquiens istam esse Ammonis monachi animam... » On notera que la vision d'Antoine est devenue ici, avec plus de vraisemblance, un songe matinal.

2. On pense d'abord à la célèbre « oratio in toga candida » de Cicéron (définition de ce vêtement chez ISID. *orig.* 19, 24, 6), mais aussi au jeu de mots de *Vita* 2, 8 (cf. comm. *ad loc.*) : « agebat quandam bonis operibus baptismi candidatum » ; on est loin en tout cas du Fils

se superposent ici, sans que l'on doive négliger le caractère apocalyptique de la « uestis candida », sur lequel nous avons eu l'occasion d'insister à propos de la « tunique tombée du ciel » (*Vita* 23, 8). On notera aussi comment, à la faveur de l'emploi du mot poétique de *praelectum*, au sens de « solennellement vêtu », Sulpice a joué assez gratuitement de l'évocation de la toge prétexte, dont il ne s'agit évidemment pas ici¹. Ainsi s'entrelacent subtilement les mots, les sens, les allusions, dès ce premier trait, qui paraîtrait d'abord d'une austère simplicité romaine.

Même divorce, entre l'imitation des traits apocalyptiques et le caractère tout romain de leur expression, dans la peinture du visage de cet être surnaturel. Ce n'est point, comme dans l'*Apocalypse*, « le soleil qui brille dans tout son éclat », mais « le visage de feu » qui était celui d'Hercule en deux pièces du théâtre de Sénèque². Si ses yeux ne brillent pas « d'une flamme ardente », du moins étincellent-ils comme des étoiles, comme ceux d'un héros d'épopée dans un vers de Valerius Flaccus³. Enfin, on ne saurait

d'homme d'*apoc.* 1, 13, dans sa robe à la couleur non précisée. Sulpice a évité de désigner avec propriété la « uestis candida » baptismale (cf. *Vita* 23, 5 et comm., sur la « u. c. » pseudo-céleste d'Anatole). Il reste que cet adjectif a servi anciennement à qualifier l'éclat d'un personnage transfiguré par l'immortalité céleste, cf. l'apothéose de Daphnis dans *VERG. ecl.* 5, 56 : « candidus insuetum miratur limen Olympi ».

1. Le participe ne s'emploie en ce sens premier qu'avec la valeur de « toga praetexta indutus », ainsi dans *PROP.* 4, 1, 11 : « praetexto... senatu ». C'était encore le vêtement des jeunes Gallo-romains qui fréquentaient l'Université de Bordeaux au temps de Sulpice ; Ausone, *profess.* 18, 7, parle ainsi, avec la même valeur du mot, de « praetexta pubes ». L'impropriété est donc ici consciente et nette.

2. Cp. « uultu igneo » avec *SEN. Herc. O.* 808 : « uoltus igneo torquens face », ou *Herc. f.* 1022 : « Pauefactus infans igneo uultu patris ». Image distincte de la comparaison solaire d'*apoc.* 1, 16.

3. Nouvelle différence entre *VVLG. apoc.* 1, 14 : « oculi eius tanquam flamma ignis » (même si l'image a été transférée ici au visage, l'expression en reste non biblique : cf. n. préc.), et ici : « stellantibus oculis »,

penser que Sulpice s'est résolument écarté des « cheveux blancs comme de la laine blanche » du texte apocalyptique pour donner à son personnage céleste le « cheveu de pourpre » de Nisus ! De même que *purpura*, dans l'épisode de la tunique tombée du ciel, doit être entendu avec une valeur de lumière et non de couleur, il faut donner ici une valeur analogue à l'adjectif correspondant. Non que Sulpice ait oublié l'alliance de mots célèbre de la fable, qu'il avait pu lire dans la *Ciris* ou les *Métamorphoses*, sinon tout bonnement dans le recueil des *Fables* d'Hygin. Mais il l'a utilisée ici dans un contexte où tout montre qu'il a fidèlement suivi la description de l'auteur de l'*Apocalypse* : c'est donc bien l'éclat de la chevelure blanche du Fils d'homme qu'il a décrit à travers un souvenir mythologique proprement déteint¹.

Au terme de cette variation apocalyptique, Sulpice a-t-il eu quelques remords, au souvenir de la sobriété avec laquelle Scipion Émilien identifiait son ancêtre l'Africain dans le fameux *Songe* cicéronien ? Toujours est-il que la manière dont il reconnaît l'aspect de celui qu'il a connu jusqu'ici rappelle, jusque dans l'emploi du mot *forma*, la reconnaissance de l'Africain². Mais le rapproche-

proche de *VAL. FL.* 2, 499 s. : « stellantia glauca / lumina nube tremunt ».

1. Le « crinis purpureus » de Nisus se lit dans la *Ciris* 281 ; *Ov. met.* 8, 93 ; *HYG. fab.* 198. Mais, si « crine purpureo » l'évoque d'abord irrésistiblement, on se rappellera la valeur de « micantis purpura » dans *Vita* 23, 8, où le groupe suit immédiatement « candore eximio ». C'est donc bien ici une manière piquante de renouveler l'expression de la blancheur éclatante dans la description apocalyptique de *VVLG. apoc.* 1, 14 : « et capilli erant candidi (*VL* : albi) tamquam lana alba ».

2. L'expression « in ea habitudine corporis formaque » rappelle *LIV.* 1, 7, 9 : « habitum formamque uiri », et *LACT. inst.* 6, 9, 9 : « et figura et habitudine... » La valeur d'« habitudo » (seul emploi ici dans Sulpice) est précisée par *AVG. diu. quaest.* 73, 1 : « habitum corporis, secundum quem dicimus alium alio esse succulentiorum et ualidiorum, quae magis proprie habitudo dici solet ». Le tour alliant « habitus » et

ment le plus intéressant doit être fait avec la scène du « diable-empereur » dans la *Vita*. Il montre en effet comment, de manière orthodoxe — à cette seule différence près que nous sommes encore *avant* la Parousie — Sulpice pose ici l'identité du corps glorieux de Martin et de son corps charnel, de même que Martin, dans sa réponse à Satan, avait posé l'identité nécessaire entre le corps du Christ de la Parousie et de celui de Jésus dans sa Passion. La relation au moins implicite entre les deux passages nous paraît assurée par la quasi-identité du groupe de mots par lequel Sulpice désigne de part et d'autre l'aspect de l'apparition¹. Ce rapprochement va dans le même sens que l'utilisation, à peine dissimulée, du texte apocalyptique pour la description des aspects « célestes » du personnage.

« forma », que l'on trouve en bien d'autres auteurs, a donc été légèrement renouvelé par l'adoption de ce synonyme; mais Sulpice l'avait déjà utilisé tel quel dans *Vita* 24, 7 : « in eo habitu formaque ». Notre alliance de mots est dans *TER. Eun.* 242 : « quae habitudo corporis ». On en trouve aussi plusieurs exemples chez Apulée, Tertullien, Augustin, et en particulier, chez ces auteurs chrétiens, pour désigner la condition d'un corps glorieux (ce qui nous rapproche fortement du présent contexte), cf. p. ex. *TER. resurr.* 55, 10 : « eandem habitudinem corporis... in gloria perseuerare », et le titre d'*Avg. ciu.* 22, 14 : « an infantes in ea sunt resurrecturi habitudine corporis quam habituri erant aetatis accessu ». — On peut donc conserver la leçon « habitudine » ici, en dépit de « habitu » dans *V*. Pour l'allusion à l'identité entre l'apparition du mort et son aspect extérieur de son vivant, rapprocher ici « formaque ea qua eum noueram » de *Cic. rep.* 6, 10, 10 (Songe de Scipion) : « ea forma quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior ». Pour la leçon « qua noueram », cf. note critique, t. I, p. 236.

1. *Vita* 24, 7 : « ego Christum nisi eo habitu formaque qua passus est... uenisse non credam »; de même ici, après la transfiguration apocalyptique indirectement imitée de la description du « Fils d'homme » au troisième ch. de l'*Apocalypse*, Sulpice insiste sur l'identité de l'apparition avec les apparences du vivant qu'il a connu : pour la similitude très grande des groupes de mots de part et d'autre, cf. note préc. — Sur la leçon « possit... possit », cf. note critique, t. I, p. 236.

Il montre que l'imagination de ce rêveur millénariste tend à confondre avec une vision parousiaque l'apparition de son modèle vénéré. Martin a gardé les traits de son corps de chair, mais la gloire dont il rayonne en rend insoutenable l'éclat. Il importait que la reconnaissance fût néanmoins possible, pour que le dialogue pût s'engager.

Le thème de l'entretien avec une vision céleste est un trait obligé de la mise en scène apocalyptique, dont l'influence est observable très tôt sur les visions des martyrs. C'est ce qu'attestent, en particulier, les rêves de Félicité et de Perpétue dans leur prison, dès le début du III^e siècle. En ce sens, le sourire adressé par saint Martin à Sulpice n'est pas seulement ici celui avec lequel le maître avait accueilli le disciple lors de leur entrevue racontée dans la *Vita*. Il est aussi celui qui faisait partie de la topique de l'homme divin, et qu'Herma avait aperçu dans sa vision du *Pasteur*¹. Il n'y aura ici aucune « sacra conversazione », mais, comme dans la vision de Perpétue, une suite de gestes significatifs comme des gestes prophétiques. Car la vision apocalyptique est d'abord faite de gestes et d'actions. Rêve d'homme de lettres impénitent : sans scrupule pour l'irrévérence de la substitution, Sulpice substitue, au geste apocalyptique du livre céleste remis au voyant, l'ostension de sa propre *Vita Martini* ! La

1. Cp. : « adridens mihi paululum », avec le *Pasteur* d'Herma, dès la première *Vision* : « (l'Église) sourit et me dit... » (*uis.* 1, 1, 8). C'est un trait descriptif qui est sans doute propre au personnage du prophète apocalyptique ; le seul emploi du verbe « arridere » dans la *Vulgate* est en effet dans *Dan.* 14, 6 : « ait Daniel arridens (regi)... » (pas de *VL* pour ce verset). C'est traditionnellement en latin un signe de bienveillance divine, cf. dans *Martianus Capella* 6, 705 : « locus... Cythereae decenter adrisit », ou 8, 811 : « sibi dis adridentibus »; mais cf. aussi *Juvenius*, où l'emploi est certainement plus conforme à la tradition profane qu'à la tradition apocalyptique, 3, 269 : « Christus cunctis arridens... » (aucune notation semblable dans les Évangiles). Pour le classicisme de l'expression, cp. *Cic. rep.* 6, 12, 12 : « leniter arridens Scipio... »

démésure étrange du rêve ne déforme pourtant pas le sens de cet aveu naïf, que l'amour-propre de l'auteur ne s'est pas résolu à effacer de son récit. Sans doute, Sulpice ne va pas jusqu'au bout de la logique illuministe qui consiste à compléter, sinon à remplacer l'Écriture par de nouvelles révélations. Mais ce rêve met à jour la tentation profonde de son auteur : faire de la *Vita* une apocalypse martinienne dont il serait le prophète consacré. Il n'est pas jusqu'au nom de *libellus* qui ne coïncide ici avec le « petit livre » qu'un ange de l'*Apocalypse* tenait ouvert dans sa main, avant que le voyant se le vît remettre par l'ange¹. Certes, ici le livre n'est pas ouvert ni livré au voyant sur un ordre céleste. Mais il est solennellement proposé à la vision, et pour ainsi dire consacré comme un livre saint.

ep. 2, 4. Sulpice répond à cet encouragement céleste par un geste de vénération et de demande tout à la fois : celui du père de la jeune malade de Trèves, mais aussi le geste d'accueil et de vénération avec lequel est reçu le pèlerin d'Orient Postumianus à l'ouverture des *Dialogues*². Sans doute était-ce aussi le geste familier à Sulpice, lors de ses visites à Marmoutier, pour demander à l'évêque sa bénédiction : les gestes du rêve reproduisent ici ceux de la veille. Le sens « médiateur » de cette bénédiction maintenant céleste et invisible sera dégagé à la fin de la lettre (§ 16). C'est

1. Cp. ici : « libellum... dextra proferebat », avec *apoc.* 10, 2 : « Et habebat in manu sua libellum apertum ».

2. Geste de salutation usuel, cp. ici : « sancta genua eius complexus », avec *dial.* 1, 1, 2 : « complexi hominem amantissimum exosculatique genua et pedes eius... consedimus... » ; *chron.* 2, 13, 8 : « uidit Aman reginae genua complexum ». Geste aussi de supplication : cf. le père de la jeune paralysée de Trèves (*Vita* 16, 4 : « senex genua eius amplectitur... »). Seul le Veronensis omet « pro consuetudine », qui rattache plus étroitement le geste aux habitudes de Sulpice : suppression volontaire, du fait que ce geste n'est nullement rappelé par Sulpice dans le récit de son accueil par Martin (*Vita* 25).

à nouveau la douceur divine qui s'exprime dans la délicatesse de cette main qui bénit. On retrouve une notation parallèle à celle du sourire, mais avec une suggestion plus précise, à travers la valeur métaphorique de l'adjectif : c'est le geste familier du pasteur qui caresse ses brebis. Malgré les précédents possibles de l'expression dans la poésie latine classique, on rapprochera en effet de notre passage le récit légendaire des *Dialogues* où l'on voit une louve apprivoisée contrite d'avoir volé du pain, et réconfortée par les caresses d'un ermite. C'est exactement le même geste qu'ici, et le même emploi, mais avec la stricte propriété de son sens premier, de l'adjectif *blandus*¹.

Les seuls mots proférés par l'apparition seront ceux d'une formule de bénédiction. Comment s'expliquer cette répétition du mot de croix, le seul détail qui ait frappé le rêveur ? Il est certain que l'enseignement spirituel de Martin a dû encourager chez Sulpice une dévotion à la croix qui a fait de lui le chroniqueur de l'invention de la croix par Hélène et le premier possesseur connu, en Gaule romaine, d'une relique de la vraie croix. Non seulement, dans la *Vita* et les lettres, nous avons vu Martin utiliser à quatre reprises le « signum crucis » comme une sorte d'arme spirituelle et thaumaturgique ; mais l'épisode du diable-empereur a mis en lumière chez lui, à un niveau plus profond que celui de ces gestes apotropaïques, l'existence d'une dévotion aux plaies du crucifié². C'est plutôt au niveau du signe et des formules que se place ici cette curieuse allusion. Est-elle comme

1. Cp. ici : « manum tactu blandissimo », avec *dial.* 1, 14, 5 : « eremita... manu blanda caput triste permulcet » ; l'alliance « manu blanda » est ancienne en poésie : cf. *Ov. am.* 1, 11, 14 et *mel.* 2, 691 ; *SEN. Herc. f.* 1002.

2. L'importance de l'usage apotropaïque du « signum crucis » apparaît tout au long de la vie active de Martin : cf. *Vita* 4, 5 (Worms) ; 12, 3 (l'enterrement païen arrêté) ; 22, 1 (contre les apparitions diaboliques) ; 24, 7 (Martin attend le Christ « crucis stigmata praeferentem »). Sulpice chroniqueur de l'« invention » de la croix : *chron.* 2,

le dernier mot de Martin, et doit-elle être interprétée comme une sorte de message surnaturel sur le sens de la mort comme expérience approchée de la Passion? Rien, malheureusement, dans le récit de la troisième lettre, ne permet de soutenir une telle interprétation. Il semble plutôt que, comme dans le cas de l'exaltation du *libellus* par son propre héros, il faille voir ici une singulière projection de l'imagination de Sulpice, travaillant sur des souvenirs de visites à Martin, et de formules de prières et de bénédiction. L'aspiration à fonder sur une révélation privée sa propre dévotion à la relique envoyée par Paulin rejoint dans son subconscient la nostalgie d'être l'auteur d'une nouvelle *Apocalypse*. Ce saint Martin de rêve, plus qu'à son modèle humain, est ainsi conforme à l'idée exaltée que s'en fait Sulpice. Ses gestes et ses attitudes nous offrent en images une sorte de psychanalyse de la conscience religieuse de son biographe.

On retombe dans des notations plus convenues avec les thèmes de la vision et de l'ascension céleste. La peinture naïve de cette extase en songe n'est qu'un reflet simplifié du thème de la contemplation d'une épiphanie divine, dans les traditions judéo-chrétienne et païenne. Dans ce monde onirique, la non-contradiction n'est pas de rigueur. Tandis qu'en décrivant l'apparition, Sulpice avait noté, en se conformant sur ce point à la tradition judéo-chrétienne des épiphanies divines (cf. le Sinaï, ou la Transfiguration), qu'il était impossible de regarder en face l'éclat insoutenable de l'apparition, il semble avoir surmonté maintenant cet interdit, et transposer dans le thème biblique du « face à face » une expression beaucoup plus modeste de son admiration. Seuls quelques mots poétiques (*luminibus*) ou rares et surexpressifs (*exsaliari*) relèvent un récit d'extase assez pauvre et conventionnel.

34 ; et premier détenteur en Occident d'une parcelle de la vraie croix : cf. PAVL. NOL. *epist.* 31, 2, et A. FROLOW, *La relique de la vraie croix...*, Paris, 1961, p. 169-170.

L'apparition du saint s'inspirait de la Parousie apocalyptique ; sa disparition démarque évidemment la scène finale des *Évangiles* synoptiques, ou le récit plus précis du premier chapitre des *Actes*. Si l'ascension est dépeinte avec la violence d'un ravissement (*eripitur*), ce n'est pas seulement par souci de dramatiser, ou de rappeler l'enlèvement d'Élie, c'est plutôt par fidélité au texte latin pré-hiéronymien de l'Écriture, ou à quelques souvenirs patristiques : on trouve en effet ce verbe à plusieurs reprises chez Tertullien, pour désigner l'Ascension du Christ¹. Les versets du Nouveau Testament sont d'une grande discrétion dans la description de l'Ascension. Le plus détaillé d'entre eux, dans *Actes* 1, 9, dit simplement : « Ils le virent s'élever ; puis une nuée vint le soustraire à leurs regards. » Ces simples mots permettent de mieux apprécier le bavardage pittoresque brodé par le rêve de Sulpice autour de ce verset. Romanesque naïf, ou souvenirs lointains du thème de la montée de l'âme au ciel dans les mises en scène traditionnelles de la philosophie hellénistique²? Ici encore, il faut songer à la médiation du

1. Le Christ « enlevé au ciel » : cf. TERT. *apol.* 21, 23 et *praescr.* 13, 4 ; plus généralement, pour la résurrection : *resurr.* 24 et *praescr.* 24, 6. Entre Tertullien et Sulpice, le *TLL*, s. u., ne donne aucun autre exemple de cet emploi chrétien. On note ici, dans le contexte immédiatement antérieur, l'expressivité de la riche et double alliteration « subito... sublime sublatus ».

2. Sur l'importance prise par l'ascension céleste dans l'eschatologie antique à partir de l'époque hellénistique, cf. F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, ch. III, « L'immortalité céleste ». Cf. aussi les textes rassemblés et commentés par A. J. FESTUGIÈRE, *Les thèmes du songe de Scipion*, dans *Eranos*, t. 44, 1946, p. 380-388 : ils montrent que le thème tend à devenir un cliché littéraire et à être utilisé comme tel dès le II^e s. av. J.-C. ; sur le songe oraculaire « où un défunt héroïsé apparaît au rêveur, soit pour prononcer un oracle ou faire une révélation, soit pour servir de guide dans une ascension vers le ciel », cf. *ib.*, p. 385. Ici, la source immédiate pourrait être HIER. *Vita Pauli* 14 : « udidit inter angelorum cateruas, inter prophetarum et

romanesque chrétien entre Sulpice et les traditions diverses de l'Écriture, des genres apocalyptiques, de l'imagerie religieuse hellénistique sur le voyage céleste dans l'au-delà. Ce romanesque chrétien, Sulpice l'avait rencontré dans la floraison contemporaine des *Passions* des martyrs. C'est là que l'imagination antique a retrouvé, dans la peinture de la montée du martyr au ciel après sa mort, l'occasion de transposer dans un contexte chrétien les développements du vieux thème hellénistique. Que l'on se reporte, par exemple, à l'hymne de Prudence sur la passion d'Agnès, où la jeune martyre contemple du haut des cieux « ce qu'emporte la vaine agitation du siècle », à la manière de Scipion considérant avec mépris, du haut de la voie lactée, la vanité minuscule de la gloire humaine¹.

Trois thèmes pittoresques sont timidement abordés par Sulpice. Le déplacement à travers les airs est fondamental dans ce « vol » de l'âme, encore représentée si souvent dans l'imagination chrétienne comme celui d'un oiseau. Sulpice, d'ailleurs, se garde d'être trop précis. Il se borne à noter le déplacement, en termes poétiques qui rappellent, non sans noblesse, les navigations virgiliennes². Tandis que le nuage des *Actes* ne sert qu'à

apostolorum choros, niueo candore Paulum fulgentem in sublime conscendere ».

1. PRVD. *perist.* 14, 94 s. : « Miratur orbem sub pedibus situm... quod uana saeculi mobilitas rapit ». C'est la christianisation du thème cosmologique et moralisant sur la petitesse mesquine de l'univers terrestre contemplé des régions célestes : le P. Festugière, *l. l.*, suit de Platon à Lucien, en passant par le *Songe de Scipion* et les *Questions naturelles* de Sénèque, le développement de ce thème qui avait trouvé l'une de ses formes les plus classiques dans le *Protreptique* d'Aristote.

2. Rapprocher « emensa » de VERG. *Aen.* 5, 627 s. : « tot inhospita saxa / sideraque emensae... », ou SEN. *Herc. O.* 1477 s. : « tibi emenso freta terrasque... » ; on retrouve plus nettement le virgilianisme dans *dial.* 1, 2, 1 : « tot maria tantumque terrarum emensus... » ; cf. aussi emplois analogues dans *chron.* 2, 15, 6 (les Hébreux « siccatur mare

noter concrètement le fait de la disparition du Christ enlevé au ciel, Sulpice matérialise la même notation et fait du nuage un véhicule céleste : peut-être sous l'influence du verset évangélique sur le Fils de l'Homme qui viendra « sur les nuées du ciel¹ » ? Mais il reste que le verbe technique *subueho* confère à la description une singulière pesanteur cosmologique, et prête à sourire. Il est vrai qu'elle trouve peut-être sa justification immédiate dans le souvenir des représentations figurées des scènes et des personnages célestes, et le rôle de support des figures qu'y jouent des nuages stylisés. Les yeux de l'« épopte-témoin » qui suivent l'ascension céleste viennent directement des souvenirs du texte des *Actes*². Il n'en est pas de même du dernier thème : celui du ciel grand ouvert — comme la porte d'une maison ou d'une cité —. L'image est ancienne dans le christianisme. On y a vu de très bonne heure une prophétie de l'Ascension et du retour du Fils auprès du Père, ainsi dans le verset de psaume : « Ouvrez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera³. » Mais les récits de réception

pedibus emensos ») ; les deux autres emplois du mot par Sulpice (*dial.* 1, 11, 2 et 1, 19, 3) sont figurés et concernent des notations de temps.

1. Cp. ici : « rapida nube subuectum », avec *act.* 1, 9 : « nubes suscepit eum ab oculis eorum » — où le verbe pouvait être entendu dans un sens très littéral (supporter, soulever) contraire à la valeur figurée de l'original (enlever, faire disparaître) ; l'interprétation pouvait être appuyée à la fois par *Matth.* 24, 30 : « Filium hominis uenientem in nubibus » et par la locution apocalyptique « sedere super nube » : cf. *apoc.* 14 (4 emplois successifs aux versets 14, 15, 16).

2. Cp. ici : « acie sequeremur oculorum », dont le pluriel même, assez inattendu (puisque dans ce rêve il n'a jamais été question jusqu'ici que d'un tête à tête entre Sulpice et l'apparition céleste), trahit peut-être le souvenir de la scène de l'Ascension, avec VVLG. *act.* 1, 9 s. : « uidentibus illis eleuatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum. Cumque intuerentur in caelum euntem illum... quid statis aspicientes in caelum ? » Mais ce peut être aussi un pluriel d'auteur, de nuance emphatique.

3. *Psal.* 23, 7 : « eleuamini, portae aeternales, et introibit rex

du martyr au ciel ont été ici d'un autre poids, beaucoup plus immédiat ; ils se sont appuyés certainement sur la vision du protomartyr Étienne, voyant un peu avant sa mort « les cieus entr'ouverts » (*Actes* 7, 56). La reprise de la même expression par Prudence, dans sa peinture de l'ascension céleste de Fructueux, Augure et Euloge de Tarragone après leur supplice, ne laisse guère de doute sur ce point¹. Quant à la « réception » de Martin dans ces cieus ouverts, elle pourrait être un souvenir de la vision de Pierre dans les *Actes* ; le même verbe y est employé à deux reprises². Si discrètes que soient ces trois notations pittoresques, elles inscrivent déjà l'ascension de Martin dans une tradition imagée, et même iconographique, qui n'est pas sans rapports avec la représentation de la montée des martyrs au ciel. Ainsi, dès ce songe, l'assimilation de Martin aux martyrs est discrètement suggérée — dans les perspectives de la composition attentive de la lettre —. Ou, si l'on se place du point de vue de l'expérience onirique de Sulpice, le culte de Martin considéré comme un martyr d'un nouveau genre trouve une expres-

gloriae », à rapprocher ici de « patenti caelo receptus » ; mais l'alliance de mots, sous cette forme, est classique, cf. Cic. *diu.* 1, 1, 2 (à propos de l'observation des astres chez les Assyriens) : « cum caelum ex omni parte patens atque apertum intuerentur... »

1. *Act.* 7, 56 : « ecce uideo caelos apertos... » ; *Prvd. perist.* 6, 121 s. : « Vidit praesidis ex domo satelles / caelum martyribus patere apertum / insignesque uiros per astra ferri ». On notera, par rapport à ce texte plus pittoresque, la discrétion de la vision de Sulpice (aucune allusion aux astres, donc aucun risque de contamination avec la foi païenne en l'« immortalité astrale », du type de celle que Cicéron propose dans le *Songe de Scipion*).

2. *Act.* 10, 16 : « et statim receptum est uas in caelum » ; et 11, 10 : « recepta sunt (animalia) in caelum... » ; et ici : « patenti caelo receptus » ; cet emploi particulier de « recipere » est d'ailleurs classique en latin pour les « ascensions » célestes des héros divinisés, cf. *Hor. epist.* 2, 1, 6, sur Romulus, Liber, Castor et Pollux « deorum in templa recepti » ; ou *Qvint. inst.* 3, 7, 5 : « (Romulum) caelo receptum ».

sion imaginaire qui n'est pas sans s'inspirer des lectures « martyrologiques » du rêveur.

ep. 2, 5. L'apparition de Clair s'explique assez, si l'on se réfère au culte que Martin rendait à ses restes dans l'une des basiliques de Primuliacum. Le rappel de son décès récent confère à tout le rêve la valeur prémonitoire d'une annonce surnaturelle de la mort de Martin. L'insistance sur l'identité de la voie suivie par Martin et Clair va dans le même sens. La transposition de l'ascension céleste en une route montante suivie à la suite du saint combine simplement avec le symbolisme ascensionnel celui de la marche évangélique à la suite du Christ. L'expression, légèrement poétique, par le verbe simple *scandere*, donne une certaine solennité à la scène¹. La fin du rêve est d'une grande vraisemblance psychologique : elle traduit bien, en des images motrices d'impuissance à accomplir un acte, l'inquiétude que Sulpice exprimait au sujet de son salut dans la confiance initiale. Il pourrait y avoir ici une réminiscence de la comparaison homérique, reprise par Virgile, sur le rêveur impuissant, malgré ses efforts, à rejoindre celui qu'il poursuit². Mais pour s'en tenir

1. On trouve, avec une construction différente « scandere brachia... uiae » chez *Prop.* 3, 21, 24. L'image est peu cohérente avec celle du déplacement sur un nuage (« nube subuectum »). Mais la relation disciple-maître engage, surtout dans un contexte chrétien, l'image des premiers disciples suivant le cheminement de Jésus. Faut-il songer aussi à la route montante de la vertu dans l'apologue célèbre d'Hercule au carrefour, devant la chemin descendant du vice et le chemin montant de la vertu ? — Sur la leçon « nec multum », cf. note critique, t. 1, p. 236.

2. *Hom. Iliade*, 22, 199 : « Ainsi qu'un homme dans un rêve n'arrive pas à poursuivre un fuyard, et que celui-ci à son tour ne peut pas plus le fuir que l'autre le poursuivre » ; et *VerG. Aen.* 12, 908 s. : « Ac uelut in somnis oculos ubi languida pressit / nocte quies, nequiquam uidos extendere cursus / uelle uidemur et in mediis conatibus aegri / succidimus ; non lingua ualet, non corpore notae / sufficiunt uires... »

à l'exemple d'un songe religieux analogue, on en peut rapprocher la traduction imagée des angoisses de la martyre Perpétue pour son jeune frère Dinocrate, mort sans baptême. Elle voit en songe, sans qu'elle puisse lui porter secours, l'enfant qui fait des efforts impuissants pour s'approcher d'une vasque d'eau vive¹. C'est, de part et d'autre, une angoisse religieuse analogue traduite dans des images de registre distinct, mais de signification semblable. Les assonances verbales, l'accumulation des verbes redoublés, le choix des mots expressifs, contribuent à exprimer l'énorme effort, quasi désespéré, accompli par le dormeur². Cette détresse extrême, accompagnée d'un trouble physiologique profond, entraîne fort naturellement le réveil. A la différence du *Songe de Scipion*, où l'assoupissement et le réveil sont réduits à des indications plus que laconiques, ce songe de Sulpice se distingue par son attention extrême aux réalités psycho-physiologiques des passages de la veille au sommeil et réciproquement. Il n'y a pas seulement là un certain génie de la vraisemblance psychologique, et un talent certain pour noter avec justesse et finesse ces phénomènes fugaces. Mais, si retouchée qu'en soit inévitablement l'expression, il

1. *PASS. Perp.* 7, 7 s. : « Erat deinde in illo loco, ubi Dinocrates erat, piscina plena aqua, altiore marginem habens quam erat statura pueri ; et extendebat se Dinocrates quasi bibiturus. Ego dolebam, quod et piscina illa aquam habebat, et tamen propter altitudinem marginis bibiturus non esset. Et experrecta sum, et cognoui fratrem meum laborare ».

2. L'alliance « alti gressus » ne se retrouve que dans Claudien Donat, in *Aen.* 8, 195 : les « altissimi gressus » de Cacus ; ce substantif est ici dans l'emploi particulier qui désigne les pas d'un homme qui monte, cp. *HIL. Trin.* 1, 20 : « nisi substratis... gradibus feratur gressus ad summa ». Assonances : « inprudens / cupiens » et « molior / conitor » (isosyllabie et même vocalisme). C'est ici l'unique emploi du composé « conitor » par Sulpice ; cp. la description des efforts du petit esclave ressuscité dans *Vita* 8, 3 : « lentoque conamine enisus adsurgere » ; c'est le même expressionisme de part et d'autre.

paraît difficile de réduire ce songe aux dimensions d'une réussite littéraire. Sa vérité psychologique est trop grande, sa valeur « psychanalytique » parfois trop redoutable pour Sulpice, pour que l'on ne soit pas tenté d'y voir la transposition d'une expérience ou de diverses expériences oniriques bien authentiques.

Ce n'est pas à dire que la coïncidence entre ce réveil angoissé et l'arrivée du messenger ne ressemble point à un artifice de tragédie plus qu'à une coïncidence historique — dont l'histoire ancienne, et surtout tardive, offrirait, il est vrai, nombre d'autres exemples —. La joie de Sulpice à son réveil s'explique aisément, en contraste avec l'angoisse religieuse de la dernière partie du songe. Il ne veut en retenir, sur le moment, que les aspects positifs. Le voici gratifié de ces révélations privées auxquelles, deux siècles plus tôt, les montanistes se croyaient déjà prédestinés en interprétant à leur propre bénéfice le verset de Joël cité par les *Actes* : « Alors leurs fils et leurs filles prophétiseront, les jeunes gens auront des visions et les vieillards des songes...¹ ». Les mots dont se sert Sulpice

1. Le verbe « euigilare » est fréquent en latin chrétien pour désigner la résurrection ; en revanche, « somno excitus » est une alliance de mots commune, mais apparue d'abord chez *CATVLL.* 63, 42 et 64, 56. Le verset de *Joel* 2, 28, sur les songes et les visions promis dans l'avenir, est repris dans les *act.* 2, 17 : « Et erit in nouissimis diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem : et propheta-bunt filii uestri et filiae uestrae, et iuuenes uestri uisiones uidebunt, et seniores uestri somnia somniabunt ». Le verset reparait dans la préface de la *Passion* de Perpétue et Félicité. Les deux passages sont naturellement bien représentés dans les œuvres de Tertullien. L'index scripturaire du *CC* donne 7 réf. pour le v. de *Joel*, 2 pour celui des *act.* Le même verset sert de fondement à l'illumination de Priscillien, *PRISCILL. tract.* 1, 39 : Dieu a prédestiné depuis le début du monde ses élus dans la prophétie, selon *act.* 2, 17-21 (d'abord cité), « quicumque inuocauerit nomen Domini saluus erit. In quo et nos non desperamus loqui de eo, quia nullius prohibens aut intercipientis spiritum certo profetiae fine conclusit, sed ut omnes qui credent eum libere de eo loquerentur indulsit ».

pour parler de son rêve trahissent bien cette arrière-pensée. Ce sont en effet les termes de la figure étymologique dont se servent Ézéchiël et Daniel pour parler de leurs propres visions prophétiques¹. Il nous semble que l'on sous-estimerait la signification, d'abord religieuse, de notre lettre — et de toute l'œuvre de Sulpice — en ne voyant dans la reprise de ce cliché prophétique qu'un simple élément décoratif. En contraste avec les ambitions de cette allusion biblique, la scène du messenger est volontairement dépouillée. Elle garde la vérité touchante des spectacles familiers et du langage quotidien. Pourtant, l'embarras douloureux du petit esclave se peint dans une phrase harmonieuse, dont les balancements indécis rappellent l'effet produit par un rythme élégiaque. A cette suggestion poétique contribuent les correspondances de sens entre tristesse et souffrance ; mais aussi de fonctions syntaxiques et de sonorités entre *loquentis* et *dolentis* : double écho virgilien, dans le sentiment et la musique des sons.

ep. 2, 6. Sur la bouche de ce petit esclave intimidé, apparaît, pour la première fois dans les textes littéraires, le titre de « saint Martin » qui deviendra très vite le plus populaire. Car il apparaîtra dans les textes épigraphiques sans doute dès le siècle suivant, à Ligugé, dans l'inscription d'Ariomérés, « *Seruos domni Martini* », découverte il y a quelques années². On sait que ce « dom Martin » se

1. Cp. ici : « *congratulari coeperam uisioni quam uideram* », avec *Ezech.* 8, 4 : « *gloria Dei... secundum uisionem quam uideram* » ; et 11, 24 : « *et sublata est a me uisio quam uideram* » ; mais cf. aussi *Dan.* 9, 21 : « *ecce uir Gabriel quem uideram in uisione* » ; l'hébraïsme « voir une vision » se trouve en bien d'autres passages de l'Ancien Testament, en particulier dans le verset de Joël cité n. préc.

2. Étude de la pierre par le fouilleur, Dom Jean Coqueret, *L'inscription d'Ariomérés*, suivie de *Pierres à décor mérovingien*, dans *Revue Mabillon*, n° 203, Janvier-Mars 1961, p. 5-27, qui conclut à la période comprise entre 430 et 460, à partir du graphisme du nom

conserve, dans tant de toponymes de paroisses placées sous le patronage de l'évêque de Tours, sous la forme « Dammartin ». La variante dissyllabique syncopée de cette formule honorifique de politesse était également utilisée, dans la correspondance et dans la conversation, à l'égard des clercs¹.

2. Premier thrène et panégyrique de Martin martyr

Très bref, le « premier thrène » est consacré à la douleur des premiers instants. A sa douleur inconsolable, Sulpice veut associer un ami qui la partage, et commencer de méditer en sa compagnie les premiers thèmes d'une consolation chrétienne. C'est ici que Sulpice rejoint une première fois la topique des lettres de consolation dont Jérôme lui proposait l'exemple. Le thème des larmes est traité avec une grande discrétion, qui lui laisse toute sa vérité. Cette impression de lecture se trouve confirmée par les passages parallèles où Jérôme s'abandonne à des exclamations pathétiques, trop savamment entrecoupées de proclamations de courage et de citations scripturaires pour nous toucher beaucoup. Sulpice dit simplement, et avec propriété, sa peine ; on l'en croit mieux et avec plus

wisigothique de l'enfant et de l'ensemble de la formule. C'est sans doute (avec et après l'inscription de Foedula, sur laquelle cf. t. 1, p. 47, n. 1) le plus ancien témoignage épigraphique connu sur Martin et son culte.

1. Le mot est un titre de courtoisie dans la corr. de Cyprien, qui désigne également ainsi les martyrs : *epist.* 21, 2. Il prend un sens quasi technique auprès du nom d'un évêque ou d'un pape. Ici, il faut penser à une nuance monastique (cf. *Vitae patr.* 3 (ps. Rufin), 23, *PL*, t. 73, c. 752 D : « *si praecipis, Domine* » — pour « *abba* » dans l'original). Sur les lèvres du jeune esclave, le mot implique donc la superposition de quatre emplois (politesse, titre des saints défunts, des évêques, des « abbés ») également appropriés à feu l'évêque de Tours et abbé de Marmoutier.

de sympathie¹. Pourtant, le style se guinde soudain à l'apparition du superlatif *inpatientissimi*. Thème obligé : si l'alliance de mots ne se trouve avant Sulpice que dans le *De Trinitate* d'Hilaire, l'idée est banale, et ne manque pas, en termes très voisins, aux préfaces des épîtres de Jérôme². En se proposant d'associer Aurèle à sa peine, Sulpice cède encore à la tradition consolatoire, sur un point où Jérôme la refusait au nom de la foi chrétienne : « Que dois-je donc faire ? Joindre mes larmes aux tiennes ? Mais l'Apôtre le défend...³ »

ep. 2, 7. Il est vrai que l'idée d'exprimer ensemble une affection par ces larmes partagées n'est finalement

1. Stylisation possible, néanmoins, dans l'expression « fleui uberime », qui pourrait rappeler le « fleuit amare » des larmes de saint Pierre ; mais on appréciera la simplicité de ce pur récit, face à des exagérations comme HIER. *epist.* 39, 2 : « totus hic liber fletibus scribitur » (et *passim* dans la corr. de Jérôme). Les larmes de l'épistolier, cp. ici : « dum... scribimus, fluunt lacrimae », avec HIER. *epist.* 60, 2, 2 : « inuito et repugnanti per genas lacrimae fluunt ». On trouve l'alliance « fleret uberius » dans Cic. *Phil.* 2, 31, 77. « Lacrimis obortis » est un souvenir d'*Aen.* 3, 492, comme l'a vu J. FÜRTNER, *Sulpicius*, p. 103 (mais cf. aussi *Aen.* 4, 30 et 6, 867).

2. Ici : « nec ullum impatientissimi doloris admitto solacium », comme dans HIL. *Trin.* 6, 19 : « Ac primum orata a te impatientissimi doloris mei uenia... » ; thème obligé de « l'inconsolable », qu'on retrouve en termes voisins au début de la lettre sur la mort de Blesilla, HIER. *epist.* 39, 1 : « sed quod nobis impatientius sit dolendum quod talem uidere desiimus ». Autre exemple au début de l'éloge funèbre de Népotien, *ib.* 60, 1 : « reliquit senes et desiderii sui iaculo uulneratos intolerabili dolore confecit ».

3. Opposition entre, ici : « te uero... participem uolui esse luctus mei », et HIER. *epist.* 60, 2 : « Quid igitur faciam ? iungam tecum lacrimas ? sed Apostolus prohibet et Dominus in euangelio... » Mais le cliché se retrouve aussi dans AMBR. *Satyr.* 1, 5 : « Priuatum dolorem communi dolore digessi », et 1, 67 : « Absorbeat igitur nostrum dolorem communis dolor ». D'ailleurs le second cliché, « uirum illum non esse lugendum », atténuée le premier ; ce nouveau thème est parallèle à HIER. *epist.* 39, 1 : « non quo lugenda sit illa quae abiit... » Alternance assez conventionnelle.

destinée, aussi bien là que chez Jérôme, qu'à introduire aux thèmes chrétiens de la victoire spirituelle remportée définitivement par le défunt.

L'éloge « martyrologique » de la sainteté triomphante de saint Martin s'annonce dans l'image très romaine de la couronne accordée au triomphateur victorieux. Prises une à une, les trois composantes de cette image sont bien néo-testamentaires. La « victoire sur le monde » est une expression johannique, la « couronne de justice » et l'image du triomphe sont dans les *Épîtres* de Paul¹. Mais à y regarder de près, les contextes ne sont pas les mêmes, surtout pour ces deux dernières images. Car le triomphe dont parle Paul est celui de Dieu qui nous entraîne dans son cortège, et Paul n'attend qu'à la Parousie la remise de sa couronne par le « juste Juge ». Et surtout, la concentration des trois images souligne ici la forte cohérence de leur métaphore militaire, dans une perspective plus conforme au développement de l'idéal de « militia Dei » dans les chrétientés latines du III^e siècle, affrontées aux luttes du martyre. L'insistance redoublée sur la défaite du « monde » et du « siècle » renforce encore le dualisme inhérent à cette spiritualité, selon une terminologie qui demeure alors particulièrement vivante dans la spiritualité ascétique. À ce transfert des images triomphales sur un juste défunt, la célébration des ascètes dans le genre de l'épître de consolation a directement contribué. On observera néanmoins que l'image de Paul reste plus authentique chez Jérôme, qui la présente dans un contexte

1. Cp. « post euictum mundum » et 1 *Ioh.* 5, 4 : « haec est uictoria quae uincit mundum, fides nostra » ; « triumphatumque saeculum » avec 2 *Cor.* 2, 14 : « Deo gratias qui nos triumphat in Christo Iesu » ; enfin « nunc demum reddita est corona iustitiae » avec 2 *Tim.* 4, 8 : « in reliquo reposita est mihi corona iustitiae » (rapp. aussi HIER. *epist.* 23, 2 : « quae calcato diabolo coronam iam securitatis accepit »).

agonistique, et non pas militaire¹. Si Sulpice a choisi le parti original de mettre fortement l'accent sur ce registre imagé, plus proprement romain, c'est qu'il a obéi à la fois à deux incitations convergentes. D'abord, le style militaire de l'idéal de sainteté proposé par l'ancien « candidatus » dans son ascèse, son apostolat aux méthodes parfois déconcertantes, son goût des affrontements, et son langage même : ses « ultima uerba » dans la troisième lettre de Sulpice vont achever de le montrer. D'autre part, cette spiritualité d'affrontement était animée, chez Martin comme chez Antoine, ainsi que le montrent divers épisodes de sa vie, par une nostalgie du martyr et des souffrances endurées pour la Parole : d'où la confirmation idéologique de ce penchant personnel à une spiritualité « militante » au plein sens du terme. C'est donc par une double fidélité, à la personne et aux idées de Martin, que Sulpice s'est trouvé amené à choisir l'idée du martyr pour thème central de son éloge funèbre.

ep. 2, 8. Bien que le contenu de ce titre ne doive être clairement développé que dans la « consolation » finale, le titre de saint « patron » est bien à sa place au seuil de cet éloge. Car, à cette époque, il est encore réservé aux martyrs, et ne prend tout son sens que dans le cadre de leur culte. Les cinq emplois du mot que l'on trouve dans le *Livre des couronnes* de Prudence aident à déterminer la nuance précise qu'il convient de lui donner². Cet emploi prend

1. A côté de la citation de Jérôme (cf. n. préc.) qui évoque le combat singulier des athlètes ou des gladiateurs plutôt que des soldats, il faut en effet voir une référence plus précise à la métaphore agonistique (d'après l'imagerie de 2 *Tim.* 4, 8) dans l'*epist.* 108, 22, s. p. : « Ceterum illa inpleuit cursum suum fideique seruaui, et nunc fruiuit corona iustitiae » ; référence semblable, mais moins nette, dans l'*epist.* 39, 3 : « inter fidei incipientis ardorem consummati operis percepit coronam ».

2. Chez Sulpice, on ne retrouve le mot que deux fois : outre le sens propre et technique de *chron.* 2, 51, 2 : « fisci patronus », c'est un

ici un sens très proche de la vénération du tombeau du prêtre Clair à l'égal de la tombe d'un martyr. Dans les deux cas, le dessein de Sulpice est le même : étendre aux héros de l'ascétisme gallo-romain le bénéfice du culte des martyrs, et dériver en quelque sorte au profit de la spiritualité ascétique le puissant courant d'une dévotion en plein essor. Mais il faut, à cette fin, justifier méthodiquement une telle extension. C'est pourquoi l'éloge de Martin sera comme la charte de ce nouveau culte¹.

L'idée de montrer le défunt réuni au cortège apocalyptique de l'Agneau remonte en dernière analyse à la scène célèbre qui inspirera le triptyque des frères Van Eyck. Mais, entre l'*Apocalypse* et notre texte, se place la médiation de Jérôme. Dès 384, il avait montré Léa « accueillie par les chœurs des anges... suivant le Christ », et il venait tout juste d'affirmer à Héliodore : « Nous savons que notre

sens figuré, mais sans rapport avec le nôtre, que donne *dial.* 1, 14, 2 : (une louve familière, en l'absence de son ami ermite) « cum familiarum patronum abesse sentiret ». Le sens de « saint patron » est conforme aux emplois de *Pavd. perist.*, surtout 2, 579 s. : « sed per patronos martyras potest medellam consequi » ; mais cf. aussi 1, 12 : « hic patronos esse mundi, quos precantes ambient » ; 6, 145 : « exultare tribus libet patronis » (= les trois martyrs Fructueux, Augure, Euloge) ; 10, 835 : « memento matris, iam patrone ex filio » (dit la mère de Romain à son fils martyr) ; enfin 13, 106 (dern. vers de l'hymne à Cyprien) : « instruit hic homines, illinc pia dona dat patronus ». Même titre décerné à Prote et Hyacinthe, martyrs, dans l'épig. pseudo-damasienne du pape Symmaque († 514) en l'honneur de ces martyrs (*Ps. DAMAS.* 97 lhm).

1. Derniers clichés consolatoires, en cette fin du trône : « solacium uitae praesentis amisi » et « si rationem ullam dolor admitteret ». Pour le premier, cp. *Ambr. Satyr.* 1, 20 : « Tu enim... unus eras domi solacio » ; 1, 37 : « Nunc uero ipse meae uitae superstes, quod sine te solacium capiam ? » ; ou encore 1, 34 : « Quid enim mihi sine te potest esse iucundum ? » ; pour le second, thème du chagrin déraisonnable, lié à celui de sa contradiction avec la nature, cf. *FAVEZ, op. cit.*, p. 69 ; il y a d'ailleurs ici une contradiction savoureuse entre l'emploi de l'irréel et l'affirmation du réconfort et de la confiance sereine dans toute la seconde partie de la lettre.

cher Népotien est avec le Christ et mêlé aux chœurs des saints »¹. Sulpice raffine sur l'image hiéronymienne du chœur céleste. Il la transpose dans l'image de l'enlacement, incluse dans le participe *consertus*, que Sénèque appliquait déjà au chœur des Muses². Mais surtout, par une sorte de promotion céleste dont il ne prend pas l'initiative sans scrupule envers les autres défunts, il le met au rang, et même en tête, des apôtres et des prophètes. Faut-il entendre par là les hommes de Dieu les plus éminents des deux Testaments? ou deux des trois fonctions charismatiques particulières énumérées par Paul dans la *Première aux Corinthiens* (12, 29) : apôtres, prophètes, docteurs? En ce cas, il serait significatif que Sulpice n'ait pas osé ranger Martin au nombre des « docteurs »! Il se peut que la réminiscence du verset de Paul puisse expliquer l'ordre du groupement des deux mots dans notre texte. Mais le contexte « martyrologique » — antérieur et postérieur à cette mention — invite à penser plutôt au verset de *Luc* 11, 29 : « Et c'est bien pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : je leur enverrai des prophètes et des apôtres, ils en tueront et persécuteront... » Ainsi, en référence à cette parole du Christ, c'est bien aux martyrs de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance que pense ici Sulpice, en les réunissant autour de l'adoration de l'Agneau : « Bienheureux ceux qui ont lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau³. »

1. *HIER. epist.* 23, 3, 1 et 3 : « excipitur angelorum choris... Christum sequitur »; et *epist.* 60, 7, 1 : « Scimus quidem Nepotianum nostrum esse cum Christo et sanctorum mixtum choris ».

2. Même image des mains des danseurs enlacées dans un chœur de danse (comme dans la sardane catalane), exprimée par le mot « *consertus* », ici comme dans *SEN. benef.* 1, 3, 4 : « ille consertis manibus in se redeuntium chorus (sororum) ». Autres emplois voisins de cette image dans *PAVL. NOL. epist.* 26, 5 : « *conserite ualidas orationum manus* ».

3. *Cp.* « *consertus apostolis ac prophetis* » avec *Luc.* 11, 49 : « *mittam ad illos prophetas et apostolos, et ex illis occident et perse-*

C'est donc parmi les hommes de Dieu qui ont subi mort et martyre comme l'Agneau, que la foi et l'espérance de Sulpice entendent placer saint Martin¹. Mais cette évocation indirecte du martyre entraîne soudain une curieuse résurgence de la métaphore militaire dans cette glose spirituelle de la scène apocalyptique. Expérience personnelle ou souvenir des fonctions de garde impérial de son héros? Toujours est-il que la participation de Martin au cortège de l'Agneau s'exprime en des termes qui évoquent plutôt quelque triomphe impérial. Trois mots de cette description font jeu en ce sens. Les emplois du verbe *adgregari* dans la terminologie des constitutions impériales montrent que le mot s'y emploie couramment pour désigner le rattachement officiel d'un individu à quelque corps social privilégié². Certes, le mot laisse encore transparaître la métaphore pastorale du troupeau,

quantur »; mais l'inversion des deux termes montre qu'il ne faut pas exclure le souvenir possible de *I Cor.* 12, 28 et 29 : « Posuit Deus in ecclesia primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores... Numquid omnes apostoli...? prophetae...? doctores...? » Allusion transparente du contexte immédiat, ici : « in illis... qui stolas suas in sanguine lauerunt », à *apoc.* 7, 14 : « lauerunt stolas suas et dealbauerunt eas in sanguine agni », mais surtout *ib.* 22, 14 : « beati qui lauant stolas suas in sanguine agni ». — Ces allusions renforcent ici les leçons traditionnelles à l'indicatif, malgré le subj. dans plusieurs autres témoins (y compris *V*) ; mais les deux leçons ne sont séparées que par une haste.

1. Même application de cette imagerie d'adoration de l'Agneau à un défunt dans *HIER. epist.* 108, 22, 1 (Paula † 404) : « sequitur agnum quocumque uadit... et laeta decantat ».

2. *Cod. Theod.* 6, 27, 6 (a. 390) : « consularibus adgregetur »; *ib.* 12, 1, 7 (a. 320) : « filios... muneribus ciuicis adgregari praecipimus »; *ib.* 12, 1, 17 (a. 329) : « omnes ciuilibus necessitatibus adgregentur »; et surtout *Cod. Iust.* 10, 32, 43 : « qui... diuersis se officiorum priuilegiis... adgregarunt ». Donc le mot sert à la fois à désigner le rattachement officiel à un corps privilégié (1^{er} et 4^e textes) ou l'assujettissement à des obligations particulières (textes 2 et 3). — Sur la leçon « illis », cf. note critique, t. 1, p. 236.

celle du *justorum grex* nommé quelques lignes plus haut. Mais on ne saurait écarter, chez Sulpice, l'allusion à ce sens officiel, surtout si l'on considère ici, tout près de ce mot, l'expression militaire *ducem comitari*. Si le texte de l'*Apocalypse* dit que « l'Agneau les conduisait aux sources des eaux de vie », c'est tout autre chose que de le transformer ici en chef de guerre contre Satan. Car *comitari* est bien attesté au iv^e siècle, chez Ammien et Claudien par exemple, au sens de « faire cortège » à un haut personnage ou à un dieu. Tout se passe donc comme si le garde impérial continuait au service de son imperator céleste les fonctions d'escorte qui avaient souvent été les siennes sur terre, au temps où il faisait encore partie de la garde blanche des « candidati¹ ».

ep. 2, 9. Dans ce climat d'apocalypse singulièrement « militarisé », tout est prêt pour appliquer à Martin les idées de la spiritualité monastique sur « le moine successeur du martyr », telles qu'Athanase les avait développées aux chapitres 46 et 47 de la *Vie d'Antoine*. N'ayant pu porter le témoignage suprême à Alexandrie, où il était descendu durant la dernière persécution avec « le désir du martyr », Antoine s'en retourna au désert pour y être « chaque jour martyr en sa conscience, livrant les combats de la foi² ».

1. On note en outre l'alliance « comitari Deum » dans HIL. in *Matth.* 15,5 ainsi que ОФРАТ. 6, 3 : « Christum comitari » ; rapprocher l'iconographie du Christ en majesté, accompagné du cortège des apôtres comme un empereur de ses dignitaires (sarcophages d'époque théodosienne ; programme de décoration des absides à partir de la fin du iv^e siècle : cf. Chr. IHM, *op. cit. sup.*, p. 1030, n. 1).

2. *Vita Antonii* 47, traduit ainsi par Évagre : « ad pristinum monasterium regressus, quotidianum fidei ac conscientiae martyrium merebatur ». Cf. aussi chez Paulin de Nole : *carm.* 21, 159 ; 12, 9 ; 14, 4 et 10. Et les textes présentés et commentés par M. VILLER, *Le martyr et l'ascèse*, dans la *RAscM*, t. 6, 1925, p. 105-142, et surtout p. 118-119. Cf. aussi les travaux de E. MALONE, ainsi que la *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, réf. données s. u. martyr, à l'index, p. 563.

Cette spiritualité de substitution, qui cherchait à suppléer à la disparition du martyr au lendemain de la paix de l'Église, est sans doute apparue en Occident avant la diffusion de la spiritualité monastique. Si le traité *De centesima, sexagesima, trigesima*, a bien été écrit au iv^e siècle, il est d'autant plus intéressant d'y noter déjà l'idée de la valeur à accorder à ce que l'on pourrait appeler le « martyr de désir ». Car ce traité affirme que « même privé du martyr », l'on peut « posséder les fruits du martyr », et qu'il demeure toujours la possibilité « de se tenir prêt au martyr par la prière¹ ». Ne semble-t-il pas que des idées analogues soient justement exposées ici par Sulpice au compte de Martin ? La force d'âme dont ce dernier a fait preuve en plusieurs rencontres de sa vie mouvementée appuie l'affirmation répétée de sa capacité et de sa volonté de subir le martyr. Plutôt que la scène de défi de Worms, trop proche des artifices des *Passions* littéraires pour ne pas éveiller quelques soupçons sur le degré de sa stylisation, il suffira de rappeler ici comment Martin tient tête aux menaces de mort des brigands des Alpes, aux mauvais traitements que lui infligent les Ariens, au défi du pin, à la tentative d'assassinat en pays éduen. La thèse de Sulpice n'est pas un lieu commun panégyrique. Elle résume une idée fondamentale de la spiritualité ascétique,

1. *De centes.* (PLS, t. 1, c. 53 s.) 66 : « per orationem martyrio promptus sit » ; et 59 : « quotquot enim ex praecepto tali proficiunt, licet martyrio sint priuati, martyrii fructum possidebunt ». Dans le même sens, *ib.* 58 : « qui exemplo cruoris uel cogitatione diminutionis uitae carnem peccati reuincens, martyrium celebrare non desinit » ; 67 : « ora ut in participationem martyrum reciteris » ; 59 : l'esprit vainc la chair et le sang, « ut uictor in caelo laudem percipiat et... proficiat martyr ». Ce curieux traité est sans doute une œuvre africaine du iv^e siècle, peut-être d'un sectateur de Priscillien : cf. H. KOCH, dans *ZNTW*, t. 31, 1932, p. 248.

et l'applique à Martin avec la caution de fait de bien des épisodes retracés dans la *Vita*¹.

Mais au delà de ces affirmations peu discutables, qui correspondent à la double réalité — matérielle et spirituelle — de l'expérience de Martin, Sulpice se laisse entraîner par le succès des *Passions* romanesques à retracer ce qui *aurait pu être*. C'est le grand morceau de bravoure de la lettre : le martyr à l'irréel du passé. Pour exalter la vaillance invincible de son candidat au martyr, Sulpice use des lieux communs de l'hagiographie romanesque des martyrs : l'accumulation des supplices les plus terribles

1. Aux faits déjà regroupés dans notre étude sur *Martin martyr*, dans *AB*, t. 81, p. 42, il convient en effet de joindre toutes les scènes de « défil » où Martin risque volontairement la mort pour la foi. Enfin, un passage des *Dialogues* permet de préciser encore le contenu de sa dévotion aux martyrs : en *dial.* 2, 13, 5, Sulpice raconte les entretiens spirituels de Martin avec trois saintes, Agnès, Thècle et Marie. La première est la célèbre martyre romaine à laquelle est consacrée la dernière hymne (14) du *Peristephanon* ; la seconde est Thècle de Séleucie, l'une des plus fameuses martyres de l'Orient. Sur le culte de ces deux martyres, cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, 2^e éd., Bruxelles, 1933, p. 276 et 161. Cette dernière reparait en Gaule romaine comme une sainte populaire au milieu du v^e s., où Valérien de Cimiez propose son exemple à ses ouailles (*hom.* 17) : « car elle a gardé sa pudeur au milieu des flammes et des fauves dévorants ». La troisième ne peut être que la Vierge Marie, qui apparaît également et d'abord associée à Thècle et Agnès dans la prédication d'Ambroise sur la virginité, c'est à dire dès l'année 376 : cf. *De uirginibus* (1, 2 : Agnès ; 2, 2 et 3 : Marie et Thècle), et sa datation par J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise...*, p. 455 et 577. Ce rapprochement est éclairant pour la spiritualité martinienne, et l'influence très probable, mais toujours difficile à cerner dans son contenu et ses cheminements matériels, d'Ambroise sur Martin. Si le *De uirginibus* a bien été prononcé 21 ans avant la mort de Martin, il est d'autant plus vraisemblable de considérer comme authentiquement martinienne la substance de l'épisode raconté par Sulpice. On sait qu'un relief moderne, de facture contestable, commémore encore aujourd'hui à Marmoutier, à l'emplacement rupestre que la tradition locale regarde comme celui de la cellule de Martin, cet entretien spirituel avec les trois saintes.

et les plus étranges, la résistance infrangible du héros qui se porte volontairement au-devant de ces supplices, sans manifester la moindre crainte ni même la moindre douleur. Par ces deux traits, le climat de cette évocation évoque les plus illisibles des poèmes du *Livre des couronnes* de Prudence : en particulier l'hymne 10 consacrée au martyr de saint Romain d'Antioche. C'est ici et là une même succession interminable de supplices, une même attitude invraisemblable de défi mélodramatique. Sulpice et Prudence ont évidemment puisé à la même source : dans la littérature semi-populaire des récits de *Passions*. C'est là qu'ils ont trouvé ces martyrs caricaturés en surhommes stoïciens, héritiers des victimes insolentes suppliciées par les affreux tyrans dans les devoirs de déclamation des écoliers romains. Sulpice nous a laissé entrevoir ce rayon de sa bibliothèque au moment où sa *Chronique* l'a amené à parler de la dernière persécution : « Il subsiste encore, rédigées, des passions des martyrs de cette époque, mais je n'ai pas cru devoir les joindre ici...¹ ». Le contexte, sur le « triomphe glorieux » des martyrs de cette dernière persécution, est d'un tour aussi enflammé, voire exalté, que celui de notre texte. Au reste, ces deux passages font bien jeu : ce sont les deux seuls où Sulpice ait employé le terme de « martyr »².

1. *Chron.* 2, 32, 6. Texte cité et commenté t. 2, p. 511 et n. 1 ; cf. aussi *sup.*, p. 1182, n. 2. La fréquentation de cette littérature a modelé l'imagination dévote de Sulpice, au point de lui faire styliser sans effort un trait authentique de la spiritualité martinienne.

2. Sulpice souligne à la fois chez Martin l'étoffe d'un martyr et la volonté consciente de l'être ; cf. la correspondance en chiasme des verbes et des compléments, deux à deux : « uoto » fait jeu avec « uoluit », comme « uirtute » avec « potuit », dans « uoto atque uirtute et potuit esse martyr et uoluit ». La « uirtus » de Martin n'est donc pas ici sa « dynamis » thaumaturgique, ni simplement son « mérite » entendu en un sens moral assez vague, mais bien sa valeur personnelle de combattant de Dieu. Le mot doit s'entendre dans le cadre de la métaphore militaire appliquée au martyr : il annonce directement

La schématisation des faits apparaît au seuil de cette rêverie héroïque. Da Prato avait justement vu que le cadre général et le mouvement oratoire ont été empruntés par Sulpice Sévère à un passage précis du *Contre Constance* d'Hilaire de Poitiers, le maître spirituel de Martin : « Si seulement, Dieu tout-puissant, tu m'avais plutôt accordé de te rendre ainsi parfaitement témoignage, ainsi qu'à ton Fils unique, aux temps de Néron et de Dèce : je n'aurais point, pour ma part, ... craint le chevalet, sachant qu'Isaïe avait été scié, ni redouté les flammes parmi lesquelles il me fût souvenu que les jeunes Hébreux avaient chanté, ni cherché à éviter la croix et le brisement des jambes... ni tremblé devant les profondeurs de la mer et les courants des gouffres bouillonnants du Pont, alors que tu m'avais appris par Jonas et par Paul que les fidèles sauvent leur vie dans la mer... Nous eussions combattu en effet publiquement et avec confiance contre les renégats, contre les tourmenteurs, contre les égorgeurs¹. » Mais la variation

« dimicare congressione » deux lignes plus loin. Emploi analogue dans le chapitre « martyrologique » de MIN. FEL. 37, 10 : « sola uirtute distinguimur ».

1. HIL. c. *Const.* 4 : « Vtinam illud potius, omnipotens Deus, ... praestitisses ut hoc confessionis meae in te atque in unigenitum tuum Neronianis Decianisue temporibus explessem. Nec ego... equuleum metuissem, qui desectum Esaiam scissem, nec ignes timuissem, inter quos Hebraeos pueros cantasse meminissem, nec crucem et fragmenta crurum meorum uitassem... nec profundum maris et Pontici aestus absorbentem rheumam trepidassem, cum per Ionam et Paulum docuisses fidelibus esse in mari uitam... Pugna-remus enim palam et cum fiducia contra negantes, contra torquentes, contra iugulantes... » G. DA PRATO, *Observationes*, p. 353, a déjà attiré ici l'attention sur une partie de ce texte. Il montre bien comment la persécution arienne a ravivé par ses épreuves le souvenir de l'âge des martyrs. Dans cette perspective, il serait erroné de considérer comme une adjonction purement littéraire de Sulpice tout ce développement. C'est avec beaucoup de vraisemblance que Sulpice prête indirectement à Martin les pensées de son maître spirituel Hilaire, puisque tous deux ont connu et vécu les années dangereuses et exaltantes de la lutte

de Sulpice se détache, sur ce texte plus sobre, dans son originalité propre : complaisance de l'imagination, addition et retranchement d'exemples, exaltation du sentiment jusqu'à un fanatisme plus stoïcien que chrétien dans la course à la mort. La culture « martyrologique » de Sulpice s'y révèle, aussi bien que la fantaisie presque morbide de son imagination exaltée.

L'âge des persécutions est évoqué avec quelque nostalgie, comme dans le « texte-canevas » d'Hilaire, sous les noms de deux empereurs persécuteurs que ne séparent pas moins de deux siècles : la persécution des chrétiens de Rome par Néron est généralement datée de 65, tandis que la grande persécution organisée par Dèce a sévi en 250-251. C'est à l'âge de cette dernière persécution que nous reportons l'expression « combattre dans un engagement », appliquée au martyr. Ce n'est pas seulement une référence précise à la mystique du martyr comme « Dei miles ». Mais l'expression appartient précisément au vocabulaire de Cyprien, lorsqu'il parle du martyr dans sa correspondance¹. Elle est ici appropriée à Martin et file à nouveau la métaphore militaire dont nous avons eu déjà l'occasion de marquer l'importance, et les formes diverses et inattendues, dans le contexte antérieur. Comme si l'imagination de Sulpice, exaltée par ces perspectives glorieuses,

orthodoxe contre les prétentions de Constance, en particulier de 356 à 361. Il y a là un fait qui a marqué leur spiritualité de « combattants de Dieu ».

1. L'identification cyprianique de cet emploi figuré d'une expression militaire semble ressortir du parallèle que l'on peut établir entre notre texte : « quodsi ei... in illa... dimicare congressione licuisset », et CYPR. *epist.* 76, 4 : « qui nos in congressione nominis sui desuper spectans uolentes comprobabat, adiuuat dimicantes » ; et le substantif reparait *ib.* 77, 2 : « Dei milites caelestibus armis instructos ad congressionis proelium excitasti » ; même nom dans les *epist.* 57, 3 et 5 ; 58, 8. Les deux mots sont regrettamment absents de l'index de H. A. M. HOPPENBROUWERS, *Terminologie du martyre*, Nimègue, 1961.

l'entraînait à une sorte de mimétisme spirituel, l'affirmation solennelle de sa sincérité prend doublement l'aspect du « témoignage » public qui était l'acte central du « martyr ». Non seulement, en effet, le verbe *testor* est ici synonyme de la périphrase *praestare martyrium* : déposer un témoignage, au sens premier du moins. Mais l'invocation du Dieu « du ciel et de la terre » ne correspond pas seulement à une formule biblique ; elle rappelle aussi l'essentiel de la profession de foi monothéiste faite par bien des martyrs devant leur juge¹.

Il n'est pas étonnant que ce jardin des supplices commence par le chevalet : c'était depuis longtemps l'instrument de supplice le plus courant de la « justice » antique. Cicéron et Sénèque sont ici de bons témoins². Il fut certainement l'instrument de la torture à laquelle furent soumis d'abord, et le plus souvent, les chrétiens que leurs juges tentaient d'amener à rétracter leur foi. Il est plus singulier de voir Sulpice affirmer que Martin y serait monté spontanément. Le texte d'Hilaire se garde de dire rien de tel. L'Église s'est toujours déliée des

1. On retrouve d'abord l'adjuration du « Dieu du ciel et de la terre » dans le serment que prête à Abraham son intendant, avant sa mission « matrimoniale » en vue du mariage d'Isaac : cf. *gen.* 24, 3. Mais la formule semble avoir été courante dans les professions de foi des martyrs — du moins dans la littérature des *Passions* : cf. p. ex. le texte en prose de la *Passion de Fructueux, Augure et Euloge* ; Fructueux déclare devant le gouverneur de Tarraconaise Émilien : « Ego unum Deum colo qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt ». La formule semble s'être croisée ici avec une définition de l'univers qu'on lit dans *Av. in euang. Ioh.* 2, 11 : « Quid est mundus factum est per ipsum ? Caelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur » ; définition reprise par *Isid. orig.* 13, 1, 1.

2. *Cic. Phil.* 11, 3, 7 : « uincla, uerbera, eculeum, tortorem carnificemque » ; *Sen. epist.* 66, 18 : « utrum aliquis in gaudio sit an in eculeo iaceat » ; antithèse analogue *ib.* 71, 21 : « iacere in conuiuio malum est, iacere in eculeo bonum est, si illud turpiter, hoc honeste fit ».

enthousiastes et des fanatiques qui se précipitaient au martyr, et une phrase de Grégoire de Nazianze résume bien ce qui a toujours été sa position sur ce point¹. Mais il est certain qu'indépendamment de la réalité historique des sectes qui, comme les Donatistes, en vinrent parfois à une véritable mystique du suicide, les hagiographes ont été, très tôt, tentés de projeter sur les martyrs chrétiens l'attitude héroïque de Mucius Scévola et de Régulus. Du don intérieur de soi-même, en union avec la Passion du Christ, qui avait inspiré l'héroïsme silencieux de tant de martyrs devant la torture et la mort, les auteurs de *Passions* et d'hymnes en sont venus aux provocations théâtrales des païens par le chrétien, puis à un enthousiasme pour la souffrance et la mort plus digne des héros de Lucain, — tel au chant IV de la *Pharsale* le centurion Vultéius —, que d'un imitateur authentique du « serviteur souffrant ». C'est dans ce climat exaltant, mais ambigu, que se meut ici le héros chrétien imaginé par Sulpice.

Il en est de même pour la mort par le feu. Elle fut, de fait, l'un des supplices courants auxquels furent soumis les chrétiens condamnés à la mort par « uiuicomburium » : que l'on pense à Polycarpe ou aux trois martyrs de Tarragone. Il est curieux de constater qu'un verset de la célèbre « hymne à la charité » dans la *Première aux*

1. *GREG. NAZ. oral.* 43, in laudem Basilii, 6 : « La loi du martyr est que nous n'allions pas de nous-mêmes au combat, par égard pour les persécuteurs et les faibles, mais que, si la lutte est engagée, nous ne nous dérobbions pas ; la première (attitude) est témérité, la seconde est lâcheté. » En Occident, le problème de la validité du martyr volontaire a été surtout posé par les « suicides » fanatiques et les provocations des Donatistes : cf. *AVG. epist.* 185, 12-15 ; *OPTAT.* 3, 4. Cf. *W. H. FRENCH*, art. *Donatismus*, dans *RAC*, t. 4, 1959, c. 139, et *Y. CONGAR*, La théologie donatiste, dans l'introduction générale aux *Traité antidonatistes*, dans les *Oeuvres de saint Augustin, BAUG.* t. 28, Paris 1963, p. 61 s. Prises de position des pasteurs : cf. *H. LECLERCQ*, art. *Martyrs*, X, Le zèle téméraire chez les martyrs, dans *DACL*, t. 10, 2, 1932, c. 2331-2384.

Corinthiens protestait déjà contre une telle mort volontaire par le feu, tout à l'inverse de notre texte¹. Mais il est vrai que, quelques années plus tard, reprenant, dans son hymne en l'honneur de saint Cyprien, le récit légendaire des martyrs de Massa Candida, tel que l'imagination populaire l'avait forgé et enjolivé, Prudence les montrera en train d'accomplir un geste analogue à celui que Sulpice prête ici hypothétiquement à Martin : « D'un bond, ils se précipitèrent allègrement, à trois cents », dans la fosse ardente emplie de chaux vive². Le thème hagiographique a d'autant plus séduit Sulpice qu'il s'accordait avec deux épisodes de la vie de Martin : celui de l'incendie du sanctuaire païen, où l'on voit — en termes fort analogues — Martin « se porter à la rencontre des flammes »³. D'autre

1. I *Cor.* 13, 3 : « et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest » ; protestation probable contre des suicides spectaculaires par le feu, comme celui du philosophe Peregrinus, décrit par Lucien au siècle suivant, ou déjà les exemples anciens (Mucius, Empédocle, Didon) tour à tour énumérés par TERT. *apol.* 50, 4 s. et *mart.* 4, 4 s. et les traditions hindoues sur le suicide des gymnosophistes transmises par la Grèce hellénistique : cf. F. J. DOELGER, *Der Feuertod ohne die Liebe*, dans *Antike und Christentum*, t. 1, 1929, p. 254-270. La noblesse de la périphrase « se ignibus intulisset » rappelle VELL. 2, 74, 4 : « se flammae intulit », mais aussi et surtout Martin arrêtant l'incendie dans *Vita* 14, 2 : « obuium se aduenientibus flammis inferens », le courage de Martin dans cette occurrence dramatique (courage bien opposé à son attitude dans l'incendie de son gîte, qui prête à la controverse reflétée dans la lettre 2 : cf. *sup.*) a suggéré à Sulpice l'image de ce qu'eût été le courage de Martin devant le supplice atroce du feu.

2. PRVD. *perist.* 13, 83 : « Prosiluere alacres cursu rapido simul trecenti... » ; sur cette légende africaine, cf. t. 2, p. 693 et n. 2. Il est possible que, dans la constitution de cette légende, les traditions africaines (et donatistes?) du sacrifice volontaire (cf. *inf.*, p. 1225, n. 2) aient joué un rôle décisif pour l'invention du point précis qui nous intéresse. Des martyrs s'étaient précipités dans les flammes à Alexandrie et Nicomédie, selon Evs. *hist. eccl.* 6, 41, 7 et 8, 6, 6.

3. *Vita* 14, 2. Notre présent texte n'est pas sans jeter rétroscpec-

part, et surtout, l'incendie qui a fait l'objet du récit apologétique de la seconde lettre, où des allusions précises ont déjà montré que Sulpice, et d'abord Martin lui-même, ont songé à l'épisode des trois Hébreux. Celui-ci se trouve maintenant plus explicitement présenté. Il inaugure l'identification de Martin avec les prophètes et les apôtres martyrs dont Isaïe et Paul seront respectivement les deux autres exemples. Que Sulpice s'y soit également souvenu de l'épisode de la *Vita*, une touche virgilienne destinée à idéaliser la scène le montre encore plus clairement que l'analogie d'expression dans la « marche aux flammes » : car les *flammarum globi* issus d'une description de l'Etna se trouvent déjà dans ce 14^e chapitre de la *Vita*¹.

ep. 2, 10. Ce n'est plus l'évocation spontanée des supplices les plus usuels qui a commandé le passage des trois Hébreux au supplice légendaire d'Isaïe, mais bien le souci d'illustrer le verset de *Luc* sur la persécution des prophètes auquel Sulpice semble s'être référé en ouvrant son éloge. Apocryphe de l'Ancien Testament, sans doute écrit au 1^{er} siècle av. J.-C. en hébreu, le *Martyre d'Isaïe*, expressif du développement d'une spiritualité du martyr dans le judaïsme tardif et postérieur aux Maccabées, a connu, comme tel, un grand succès chez les chrétiens dans l'ère des persécutions. Mentionné, pour la première fois dans nos textes, par Origène, il l'est aussi dans les *Constitutions apostoliques*. Il fut traduit dans diverses langues : grec,

tivement quelque reflet « martyrologique » sur cet épisode, reflet probablement conscient chez Sulpice, étant donné la parenté textuelle des deux descriptions.

1. « Inter flammarum globos » est en effet en relation directe avec *Vita* 14, 1 : « agente uento flammarum globi ferebantur » ; ces alliances sont les seules qu'on lise dans toute l'œuvre, « globus » ne se retrouvant que dans l'expression « globus ignis », pour la description du globe de feu apparu sur la tête de Martin au cours d'un office dans la basilique de Tours : *dial.* 2, 2, 1. Pour l'ascendance classique de l'expression, cf. t. 2, comm. à *Vita* 14, 1.

éthiopien, latin¹. Son succès continue en Occident dans les générations qui assistent au développement du culte des martyrs : l'un des deux sermons conservés de Potamius de Lisbonne († 360) est un fragment d'homélie *Sur le martyre du prophète Isaïe*, d'un réalisme affreux, et Prudence, dans son hymne à saint Vincent, montre le saint reçu au ciel « avec les frères Maccabées, tout près d'Isaïe coupé à la scie² ». Mais des lames ardentes auxquelles fait allusion Sulpice, il n'est question ni dans cette hymne ni dans l'apocryphe : addition personnelle, inspirée des usages barbares de la torture romaine ? Car les « laminae ardentes », déjà attestées chez Cicéron comme une torture appliquée aux esclaves, sont bien connues de la tradition martyrologique latine, et justement de Prudence³.

1. Sur cet apocryphe et son usage chez les auteurs chrétiens, cf. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament.*, vol. II, *Pseudepigrapha*, Oxford, 1913, p. 155 s., à compléter par les « testimonia » cités par St. SZÉKELY, *Bibliotheca apocrypha.*, Friburgi Br., 1913, p. 457-458. Les « apocryphorum deliramenta », l'*Ascension d'Isaïe* en particulier (dont le *Martyre* est une partie), ont été très utilisés par les hérétiques : cf. HIER. in *Is.* 17, 64, 4.

2. POTAM. OLISIPON., *tractatus secundus, de martyrio Isaiae prophetae*, dans *PL*, t. 8, c. 1415, se délecte à l'affreuse description de cette vivisection à la scie « a capite per aures usque ad scapulas » ; PRUD. *perist.* 5, 521 s. : « ast ipsum Dei / sedes receptum continet / cum Maccabeis fratribus / sectoque Esaiæ proximum ». L'allusion au martyre d'Isaïe ne semble pas supposer un usage précis de l'apocryphe, mais la référence à un fait aussi connu que l'épisode de Daniel parmi les lions.

3. CIC. *Verr.* 2, 5, 63, 163 (De suppliciis) : « cum ignes ardentesque laminae ceterique cruciatus admouebantur... » Elles sont cinq fois citées par l'auteur du *Peristephanon*, dans deux des hymnes les plus romanesques, celles à Vincent et à Romain : cf. p. ex. 5, 207 (ordres du persécuteur : « Extrema omnium / igni, grabato et lamminis / exercatur quaestio »). Mais cf. aussi : 5, 62 ; 10, 486 ; 760 (1084 est à exclure, car il s'agit de la technique du revêtement métallique des statues). Le texte de 10, 760 présente à propos des Maccabées la même romanisation que celle d'Isaïe dans notre texte : à côté du

Anonyme à la différence des deux précédentes, l'évocation de la mort par précipitation dans le vide pourrait sembler n'être qu'une fantaisie romantique de l'imagination de Sulpice. Outre les souvenirs de la mort d'Astyanax et du saut de Leucade, le décor même où Sulpice place cette exécution est tourmenté comme une sierra de Gustave Doré. Clichés littéraires, en fait : la coïncidence partielle du vocabulaire de cette description avec celle des coteaux de Loire transformés en Thébàide tourangelles au ch. 10, 4 de la *Vita*, oriente à nouveau vers des souvenirs classiques, voire virgiliens¹. Mais ce divertissement passager de l'homme de lettres ne concerne, à vrai dire, que le décor. Que penser du supplice ? Il n'est pas impossible, étant donné les retentissements universels de l'affaire donatiste — en particulier, en Gaule, depuis le Concile d'Arles de 314 — que Sulpice ait entendu parler du fanatisme qui poussait certains donatistes à se précipiter du haut des falaises de leurs djebels². Il est possible que ce fait plus

supplice de l'huile bouillante (mentionné effectivement, avec celui de la poêle, dans 2 *Macc.* 7, 3 et 5, sous la forme de la préparation de « chaudrons » au v. 3), le récit de Romain cite en effet la « dira... lamminarum impressio » dont on chercherait en vain l'équivalent dans le récit biblique.

1. En effet « praecisis rupibus » reprend presque exactement (à la variation de nombre près) la description de *Vita* 10, 4 : « praecisa montis excelsi rupe » (cf. comm. *ad loc.* pour l'ascendance de l'alliance et du déterminant chez Virgile et Quintilien). En revanche, le « mons excelsus » de Marmoutier est devenu ici « abruptus » (l'adjectif n'est à nouveau utilisé qu'en *dial.* 1, 18, 4, mais pour qualifier des « fornaces ») ; il se pourrait qu'ici « abruptis montibus » fût un souvenir de la description de la Rome d'antan par PLIN. *nat.* 3, 67 : « munita erat praecelsis muris aut abruptis montibus ».

2. Texte essentiel d'Optat, 3, 4 : « inde etiam illi qui ex altorum montium cacuminibus uiles animas proicientes se praecipites dabant » ; autour de ce texte, cf. autres références anciennes et modernes dans W. H. C. FRENCH, art. *Donatismus*, dans *RAC*, t. 4, 1959, c. 139. Dans son art. du *DACL*, s. u. *Martyrs*, c. 2429, Dom H. LECLERCQ cite des cas de précipitation à la mer ou dans un fleuve ou du haut

actuel ait attiré l'attention de Sulpice sur un type de supplice à peu près inconnu de la tradition occidentale. Mais ce n'est sûrement pas aux pseudo-martyrs donatistes qu'il a entendu assimiler saint Martin dans cette évocation anonyme ! A ne considérer que la suite des idées, on attendrait ici, après les trois Hébreux et Isaïe, un nouveau martyr de prophète. Or, le traité du Pseudo-Épiphané *Sur les vies des prophètes* nous propose un nom : celui de Michée, qui, à en croire ce traité, aurait été « exécuté par Joram, par précipitation dans un abîme¹ ». Sulpice connaît et nomme le prophète Michée dans sa *Chronique* ; il sait, conformément aux indications du *Livre des Rois*, que le prophète Michée fut « méprisé » par le roi Achab, et par lui « jeté dans les fers », mais il ne dit rien de la tradition apocryphe touchant sa mort tragique². Sulpice a-t-il lu une traduction du traité du Pseudo-Épiphané ? Mais on ne s'expliquerait guère qu'il eût, en ce cas, nommé Isaïe (dont la mort légendaire est également connue de ce traité) et tu le nom de Michée. On peut plutôt supposer, sans pouvoir avancer davantage, qu'il a connu de quelque manière — et peut-être par quelque auteur de *Passion*

d'une maison, mais non du haut d'un rocher. *Av. epist.* 43, appelle les Donatistes « ueneratores praecipitatorum ultro cadauerum ».

1. Ps. EPIPHAN. *De uitis prophetarum*, PG, t. 43, c. 415 B-C : « Μιχαίας... ὑπὸ Ἰωρὰμ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ἀνηρέθη κρημνῶ (βίφεις), ὅτι ἤλεγκεν αὐτὸν ἐπ' ἀσεβείας πατέρων αὐτοῦ ». Dans sa reconstitution du texte original de la Vie de Michée, T. SCHERMANN, *Propheten- und Apostellegenden*, Leipzig, 1907, p. 60, ne fait aucun commentaire sur la précipitation du prophète.

2. *Chron.* 1, 44, 6 : « Aduersum hunc Achab... in proelium descendit, spreto Michea propheta et in uincula coniecto ». La légende de la mort tragique de Michée pourrait remonter, à travers les *Vies des prophètes*, à un écrit juif du 1^{er} s. (cf. *LThK*², s. u., et J. QUASTEN, *Initiation*, t. 3, 1963, p. 557). Une telle légende a pu connaître une nouvelle vogue quand le corps du prophète fut « inventé » à 10 milles d'Éleuthéropolis en Palestine, vers la fin du règne de Théodose : cf. SOZOMEN. *hist. eccl.* 7, 29.

qui l'avait empruntée et adaptée à des martyrs chrétiens — une tradition déjà anonyme sur la mort de ce petit prophète. La dissymétrie entre la subordonnée, à l'expression soigneusement ouvree — en particulier dans les jeux des sonorités —, et la principale, d'une brièveté concentrée, très appropriée à l'expression de l'idée, est encore soulignée par l'incise d'attestation solennelle. Celle-ci, qui reprend le jeu du « témoignage » sur le « témoin », fait un usage accommodatrice et désinvolte d'une des plus vénérables formules johanniques¹. Il y a, dans ce mélange des genres, une légèreté qui n'est pas sans déconcerter le lecteur le mieux disposé à l'égard de Sulpice.

Avec le quatrième exemple, la mise en scène se fait plus dramatique, et l'enchère de l'héroïsme monte vers la provocation. L'épisode superpose à la décollation de Paul — conforme à la tradition également explicite dans Prudence — l'image des persécutions collectives du III^e siècle. Sulpice retrouve ici la précision de son vocabulaire juridique, en harmonie, cette fois, avec la terminologie judiciaire des *Acta martyrum* les plus authentiques².

1. Cp. ici : « perhibeo confisus testimonium ueritati », et la formule célèbre du prologue johannique : « ut testimonium perhiberet de lumine » ; mais plus proches sont encore *Ioh.* 5, 33 : « testimonium perhibuit ueritati » ; 18, 37 : « ueni in mundum ut testimonium perhibeam ueritati » ; enfin 3 *Ioh.* 3 : « fratribus... testimonium perhibentibus ueritati tuae ».

2. La décollation de Paul est une tradition bien attestée au temps de Sulpice, cf. p. ex. *PRVD. perist.* 12, 27 : « nec mora, protrahitur, poenae datur, immolatur ense ». L'emploi de « deputatus » pour exprimer la condamnation à un châtiment précis, est propre au vocabulaire judiciaire, cf. p. ex. *COD. Theod.* 2, 14, 1 (a. 400) : « perpetuis metallorum suppliciis deputentur » ; de même, et de la même année, *ib.* 9, 38, 10. Sulpice l'emploie ainsi dans *chron.* 2, 7, 3 : « accusatores deputari leonibus praecepit ». Il n'ignore pas non plus, d'ailleurs, l'autre sens « officiel », celui de « déléguer » à une fonction donnée : cp. *Vita* 10, 6 (« d. operi (scriptoris) ») avec *COD. Theod.* 6, 24, 5, de l'an 393 (« d. certis quibusque officiis »). Application du

Intoxiqué par les surenchères romanesques de la littérature des *Passions*, Sulpice n'a guère été sensible au caractère humoristique de sa présente invention. La genèse en est assez claire : l'attitude de ce martyr pressé est cohérente avec l'application au martyr des métaphores agonistique et militaire issues des épîtres de Paul. La première métaphore est d'ailleurs représentée ici par la palme du vainqueur, tandis que la seconde s'exprime à travers des gestes de combat, bien marqués par les deux formes verbales¹. L'ensemble répond ainsi à la fois au sens grec et au sens romain de la compétition : l'athlète grec doit arriver le premier dans le stade pour remporter la palme, le soldat romain parvenir le premier dans la ville assiégée ou sur le bateau ennemi s'il veut se voir décerner la couronne — murale ou navale —. Il suffisait de pousser jusqu'au bout la logique de ces métaphores pour transformer le martyr en sport de compétition. C'est chose faite dans notre texte. Une telle attitude, pour caricaturale qu'elle devienne dans ses conséquences extérieures, tirées ici imperturbablement, n'est d'ailleurs pas sans trouver certaine justification dans un sentiment que la tradition littéraire prête à certains martyrs : la crainte de se voir dérober au dernier moment la gloire du martyr par quelque grâce intempestive de dernière heure. Ainsi Prudence montre-t-il Cyprien suppliant Dieu « que la haine

verbe au jugement de l'âme, cf. *PROSP. epist.* 12, 13 : « d. aeternae beatitudini » ; in *psalm.* 140, 7 : « d. inferno ».

1. L'image de la palme est aussi commune dans le *Peristephanon* que sur les loculi des catacombes ou, plus tard, dans les processions ravennates de la nef de S. Apollinaire Nuovo. On comparera en particulier, pour le détail même de l'expression, ici « palmam sanguinis occupasset » avec *PRVD. perist.* 7, 51 s. : « Sensit martyr episcopus / iam partam sibi praeripi / palmam mortis... » Le voisinage de « compellere » et « occupare » évoque l'attaque d'un combattant qui « bouscule » l'ennemi (cf. p. ex. *CAES. Gall.* 7, 65, 2 : les Gaulois refoulés pour « s'emparer » d'une position.

du tyran ne sache pas s'adoucir et lui refuser la gloire », ou Quirinus de Siscia inquiet de sentir que, par le miracle qui lui évite la noyade, « la palme qu'il a conquise lui est dérobée...¹ ». Il n'y a là, en définitive, que les déformations romanesques de cette volonté ardente de bientôt rejoindre Dieu qui animait déjà Ignace d'Antioche marchant au martyre.

ep. 2, 11. Il restait à généraliser ces visions dans une amplification oratoire, à en aggraver la gageure dans une dernière surenchère. L'accent n'y est guère mis sur la grâce, et Dieu n'y est présent qu'à travers la profession de foi du martyr². C'est une consécration du soldat impassible, inaccessible à la souffrance, gardant une joie sereine au milieu des supplices. D'une part, la constance héroïque. Elle se traduit à travers l'image du combattant inébranlable devant les attaques ennemies. Sulpice joue sur la valeur chrétienne de la métaphore militaire de *recedere*, qui désignait déjà chez Tertullien l'action de quitter l'église — comme un soldat fuyard et déserteur³. L'immo-

1. Texte sur Quirinus, *perist.* 7, 53, cité n. préc. Pour Cyprien, *ib.* 13, 65-66 : « ne qua ferum reprimat clementia iudicem tyranni / neu sciat invidia mitescere, gloriam negare ». Ce sentiment est celui qui inspire souvent aux « héros chrétiens » des *Passions* leur attitude de provocation si peu chrétienne, devant le juge. cf. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs...*, ch. III, les passions épiques ; cf. aussi Prudence, hymnes à Eulalie et Romain.

2. La « confessio Domini » implique la profession de foi, de nuance plutôt chrétienne — mais « Dominus » est déjà un titre royal de Dieu dans l'A. T. —, antérieure à la condamnation. Pourtant, Sulpice, un peu à la manière dont Minucius Felix présente les martyrs en « justes souffrants », susceptibles d'être à ce titre respectés et admirés des païens, met ici l'accent sur l'exercice de la volonté humaine bien plus que sur l'assistance divine.

3. *TERT. resurr.* 4, 2 : « (Marcion), te quidem plane non amasti, cum ab ecclesia et fide Christi recessisti... » Le mot est ainsi chez lui synonyme de « abscedere » et « desciscere » (cf. HOPPENBROUWERS, *Terminologie du martyre...*, p. 65). Mais dans notre contexte, outre ces

bilité n'est pas ici sans résonances stoïciennes. Aulu-Gelle associe cette qualité à la tranquillité et à l'intrépidité, pour ironiser sur ceux qu'il appelle « les sectateurs de l'apatheia¹ ». Comme nous sommes loin du récit beaucoup plus humain et plus vrai des martyrs de Lyon, et de la maîtresse de Blandine craignant pour la faiblesse corporelle de sa servante ! Dans les images d'Épinal des fabricants de *Passions*, la force de Dieu, qui en Paul « s'accomplissait dans la faiblesse », cède la place à la force d'âme du sage dans le taureau de Phalaris. Le martyr chrétien y est spirituellement travesti en héros stoïcien.

Le désir de rendre sensible cette parfaite maîtrise de soi entraînait à abuser du contrepoint entre l'horreur de supplices minutieusement décrits et la joie spirituelle du martyr extériorisée par des manifestations d'une indiscrétion naïve. Le héros imaginé par Sulpice est ici le frère du saint Vincent de Prudence qui « se riait » des supplices, « d'autant plus joyeux » que les bourreaux s'épuisent à le torturer vainement, tandis que le juge païen s'irrite de le voir « gai, épanoui, provocant » : le vocabulaire de la joie et de la gaieté est le même que dans ce texte de Sulpice². Pourtant, la comparaison des deux passages permet de relever, à l'actif de Sulpice, une différence intéressante. Le thème rhétorique du défi et de

résonances « martyrologiques », le mot fait partie d'une métaphore militaire nettement filée.

1. Cp. ici l'effigie du combattant figé dans sa résistance : « immobilis obstitisset », avec GELL. 19, 12, 10 : « isti apathiae sectatores qui uideri se esse tranquillos et intrepidatos et immobiles uolunt ».

2. Cp. ici : « laetus... congaudensque... risisset », avec PRVD. *perist.* 5, 117 : « Ridebat haec miles Dei » ; 125 : « ast ille tanto laetior » ; 131 s. : « Gaudet, renidet, prouocat / tortore tortus acrior ». De même Romain, *ib.* 10, 791 s. : « laetus puer / uirgas strepentes et dolorem uerberum / ridebat ». Le composé « congaudere » garde quelque reflet paulinien de 1 *Cor.* 13, 6 : « (caritas) congaudet ueritati », et *ib.* 12, 26 : « congaudent omnia membra ». — Sur la leçon « non tulerit », cf. note critique, t. 1, p. 236.

la provocation de la victime au tyran, thème dont les possibilités mélodramatiques enchantent Prudence, est absent de notre phrase. On ne saurait expliquer cette absence par l'antériorité chronologique de notre lettre par rapport aux hymnes du *Livre des couronnes*. Car ce thème si peu chrétien occupe une place d'honneur dans les *Passions* littéraires en prose dont certaines sont sûrement antérieures à notre texte, du moins sous forme de traditions orales¹. Il faut donc penser que le Gallo-romain a reculé devant les rodomontades qui séduiront le poète espagnol. Le verbe *ridere* est ici intransitif, à la différence de l'hymne en question ; il ne fait donc que reprendre strictement l'idée de joie antérieurement exprimée par deux adjectifs. Ainsi Sulpice s'est-il prudemment arrêté au seuil d'une faute grave de goût — sans l'avoir totalement évitée dans la précédente scène. Il en résulte que cette dernière vision met en valeur l'idée d'une impassibilité en quelque sorte christianisée et mitigée, qui n'exclurait point la joie spirituelle et son expression sensible. Ainsi forme-t-elle heureusement transition vers l'« interpretatio monastica » de la spiritualité du martyr. Elle annonce cette impassibilité monastique au péché et aux tentations qui n'exclura pas le sentiment ni l'expression de la joie spirituelle².

ep. 2, 12. L'hypothèse irréaliste d'un martyr glorieux s'appuie désormais sur la réalité d'une vie de mortifications

1. Cf. *sup.*, p. 1221, n. 1 et p. 1229, n. 1.

2. Sur cette mitigation de ce que Cassien appelle l'« immobilis tranquillitas mentis » (*coll.* 9, 2 : noter l'adjectif, qui permet de nuancer encore la valeur d'« immobilis » dans notre texte), dans une spiritualité occidentale plus attentive à sauver la valeur de la sensibilité, cf. G. BARDY, art. *Apatheia*, dans *DSpi*, t. 1, 1937, c. 727 s., et P. de LABRIOLLE, *id.*, dans *RAC*, t. 1, 1950, c. 486, s. f. (esquisse plus rapide). Dans le même sens, cf. textes importants de LACT. *inst.* 6, 15 ; HIER. *epist.* 133, 3 ; AVG. *ciu.* 14, 9.

ascétiques et d'épreuves, qui fut en vérité un « martyr non sanglant ». Antoine et ses disciples avaient adopté l'idéal du martyr intérieur sous la pression de circonstances qui rendaient désormais le martyr improbable, sinon totalement impossible. Ils ne faisaient ainsi qu'introduire dans la spiritualité ascétique un souci de préparation intérieure au martyr. Dès le III^e siècle, Clément et Origène avaient insisté sur ce dernier point, craignant que la mystique du martyr ne dégénérât en fanatisme. Mais la formule du « martyr non sanglant » semble née dans le milieu ascétique occidental auquel appartient Sulpice Sévère. C'est en 395 qu'elle apparaît, à notre connaissance pour la première fois, sous la plume de Paulin de Nole, l'intime ami de Sulpice : l'illustre confesseur Félix de Nole, fut, selon Paulin, « porté aux honneurs éternels par un martyr non sanglant¹ ». Le problème que posait Félix à Paulin ressemblait fort à celui que Martin posait à Sévère : comment élever au rang, à la dignité, à la célébrité des martyrs un évêque qui ne l'avait pas été au sens strict, mais qui pouvait prétendre tout au plus au titre de confesseur, ayant été quelque peu malmené au cours de la persécution de Valérien ? Aussi peut-on se demander si, dans ce milieu quelque peu « évangéliste » avant la lettre, la clause « sine sanguine » (ou « sine cruore ») n'avait que la valeur d'une scrupuleuse restriction. Cette exaltation de Martin martyr prend en effet tout son sens par rapport à la scène de Worms (*Vita* 4), où il est probable que Sulpice a quelque peu travesti Martin en « martyr militaire ». On y a vu Martin refuser le donativum impérial

1. PAUL. NOL. *car.* 12, 1 et 9 : « Inclite confessor, meritis et nomine Felix... uectus in aetherium sine sanguine martyr honorem ... » Et rappel deux ans plus tard (en 397) dans *car.* 14, 4 : « caelestem nactus sine sanguine martyr honorem ». Théorie plus précise dans l'« epitaphium sanctae Paulae » de HIER. *epist.* 108, 31 : texte cité *inf.*, p. 1238, n. 1.

parce qu'étant chrétien « il n'a pas le droit de combattre » — c'est-à-dire de verser le sang —. Et l'on se rappelle que les Barbares se soumettent « sans effusion de sang ». La gloire de ce martyr *sine cruore* répond ici exactement à celle de la victoire miraculeuse *sine sanguine* (*Vita* 4, 9). Dans une telle perspective, on peut donc se demander si la formule n'impliquerait pas la conviction d'une secrète supériorité du martyr non sanglant sur l'autre, et comme une sorte de progrès vers une pure intériorisation du témoignage et du sacrifice. Pour emprunter une formule à l'apôtre Paul, ces ascètes semblent convaincus de ce que, sans verser son sang, un chrétien peut de façon au moins aussi méritoire qu'un martyr « compléter dans ses membres ce qui manque à la Passion du Christ ».

Martyr quotidien des épreuves physiques et morales de toute sorte, de la compassion aux souffrances d'autrui, de la patience face aux tribulations temporelles et spirituelles. Tels sont les trois points de cette doctrine spirituelle, que Sulpice développe sous la forme d'interrogations passionnées. Le premier se résoud en une variation sur le bilan célèbre que Paul trace de ses épreuves apostoliques dans la seconde *Épître aux Corinthiens*. L'idée d'une assimilation entre les épreuves subies par Martin, les souffrances mortelles des martyrs et la Passion du Christ, est heureusement exprimée à travers le substantif placé en tête de la série des compléments : *passiones*. Le mot désigne en effet le plus souvent, chez Sulpice, la « *passio dominica* » (4 ex.) ; mais il est appliqué aussi au martyr, en particulier dans le seul autre emploi du mot au pluriel : les « *martyrum passiones* » de la dernière persécution ; enfin, Sulpice l'utilise aussi à deux reprises pour désigner l'épreuve du feu à laquelle furent respectivement soumis Martin et un jeune moine égyptien¹. Ainsi,

1. Passion du Seigneur dans *chron.* 2, 31, 3 ; 33, 5 ; 34, 2 ; *dial.* 1, 7, 1.

l'interférence de ces trois sens dans le présent emploi est à la fois réclamée par la doctrine spirituelle du martyr non sanglant, et garantie extérieurement par les autres emplois du mot dans l'œuvre de Sulpice. De l'énumération de l'Apôtre, Sulpice retient les épreuves que justifient dans la biographie martinienne la pratique de l'ascèse et les voyages apostoliques et pastoraux¹. A ces épreuves physiques, dont l'expression s'inspire plus strictement du texte de Paul, s'ajoutent des épreuves morales qui ne sont pas simple amplification oratoire. Il faut en effet considérer de plus près le vocabulaire de ces deux groupes nominaux, qui fait écho à bien d'autres passages du dossier martinien. Les envieux sont ces prêtres et ces évêques que le dernier chapitre de la *Vita* a déjà stigmatisés sous ce nom, et qui reparaitront dans un développement semblable des *Dialogues*². Ils sont à identifier aussi avec les *inprobi* : le seul autre emploi du mot, dans un autre texte des *Dialogues*, dénonce la moralité suspecte de certains « sacerdotes » un peu trop empressés à rendre visite aux « uirgines » retirées du monde. Mais surtout, l'*insectatio*, dénoncée comme une activité propre de Satan dès la *Vita*, désigne par deux fois, — et au pluriel comme ici —

Texte sur les « martyrum passionēs » — avec le sens de « passions littéraires » — : *chron.* 2, 32, 6, cité t. 2, p. 511, n. 2. Épreuve du feu : *ep.* 1, 2 et *dial.* 1, 18, 6, cf. comm. à *ep.* 1, 2, *sup.*, p. 1126 et n. 2.

1. Cp. ici : « humanorum non pertulit passionēs, fame, uigiliis, nuditate, ieiuniis... », avec 2 *Cor.* 11, 27 : « in labore et aerumna, in uigiliis multis, in fame et siti, in ieiuniis multis, in frigore et nuditate ». On observera néanmoins que la simplification de la liste de Paul substitue à la perspective des « épreuves apostoliques » un tableau plus strictement conforme au style de vie ascétique (restrictions poussées sur la nourriture, le sommeil, l'habillement).

2. Cp. ici : « opprobriis inuidorum », avec *Vita* 27, 3 : « et uere nonnullos experti sumus inuidos uirtutis uitaeque eius », et *dial.* 1, 26, 3 : « soli illum clerici... sacerdotes... nosse illum inuidi noluerunt » ; attitude exactement inverse de celle de Paulin, *ib.* 3, 17, 5 : « ille Martini non inuidus... »

dans les *Dialogues*, les « poursuites » des prêtres ennemis de Martin contre l'évêque de Tours : tous ces textes, y compris le nôtre, reprennent ainsi le thème des « insectatores Martini » auquel avait été consacrée la conclusion de la *Vita*¹. Loin de constituer une paraphrase maladroite ou un complément formel du texte paulinien, ces ajouts marquent donc une volonté d'adapter avec précision aux réalités de la biographie martinienne le thème des souffrances apostoliques, et de pousser à cette occasion une nouvelle pointe contre les détracteurs — surtout ecclésiastiques — de l'évêque de Tours.

ep. 2, 13. Avec le thème de la compassion charitable aux souffrances d'autrui, le développement reprend appui sur la suite du même texte paulinien : « Qui est faible, que je ne sois faible ? Qui vient à tomber, qu'un feu ne me brûle ? »². Dans ce souci des faibles et des pécheurs,

1. Cp. « insectationibus improborum » avec l'insinuation malveillante de *dial.* 2, 12, 7 : « Audiant, quae so, uirgines istud exemplum... et, ne ad se inprobis sit liber accessus, non uereantur excludere etiam sacerdotes ». Le ressentiment toujours implicite de Sulpice envers les « sacerdotes » apparaît bien d'ailleurs dans les autres emplois qu'il fait du terme d'« insectatio », cf. en effet, outre *Vita* 27, 3 : « non alii fere insectatores eius... quam episcopi ferebantur », les deux textes de *dial.* 1, 2, 4 : « unum illum... in quo respirare ab istorum (= « isti omnes, quos hic reliqueram, sacerdotes », selon les termes de Postumianus, auquel répond ici Sulpice) insectationibus solebamus... » ; et *dial.* 3, 12, 3, où Maxime fait pression sur Martin pour l'amener à communier avec les Ithaciens, en lui affirmant « haeticos iure damnatos more iudiciorum publicorum potius quam insectationibus sacerdotum ».

2. Cp. ici : « cura pro infirmantibus... quo scandalizante non ustus est ? », avec 2 *Cor.* 11, 29 : « Quis infirmatur et ego non infirmor ? Quis scandalizatur et ego non uror ? ». Ce rapprochement, qui ne fait pas de doute, permet de voir comment le sens de l'antithèse et du tricolon a développé ici ces formules de Paul dans une sorte de « paraphrase » oratoire. Noter d'ailleurs comment « quo... dolente non doluit » fait écho au verset célèbre de *Rom.* 12, 15 : « flere cum flentibus ». G. DA PRATO, *Observationes*, p. 354, a montré que la valeur

l'attitude de Paul et celle de Martin coïncident. Seuls les contextes historiques diffèrent, Sulpice pouvant faire allusion ici aux scènes où Martin se fit « defensor ciuitatis », avant la lettre, contre les décisions cruelles d'un comte Avitianus. Pour ce qui est des âmes en danger, on pense plutôt à l'indulgence discutée de l'abbé de Marmoutier envers ceux qui viennent se présenter pour entrer au monastère, et au ch. 22 de la *Vita*. Cet éloge du pasteur d'âmes s'épanouit en un large tricolon, sous la pression de tous les souvenirs qui assaillent l'admirateur de Martin. En même temps, ces faits s'ordonnent selon trois degrés de compassion croissante : à la douleur, au scandale, à la mort. Il n'est pas impossible que, derrière les souvenirs de la pastorale martinienne, Sulpice songe ici à la compassion du Christ envers les malades et les pécheurs, envers les faibles scandalisés, envers tous ceux que frappe la mort d'un être cher. Mais les souvenirs des guérisons et des résurrections opérées par Martin sous l'effet d'une compassion intense sont évidemment au premier plan. Une curieuse modification du texte paulinien dénonce peut-être une allusion à l'intervention courageuse de Martin dans l'affaire priscillianiste. La seconde interrogation fait en effet passer du passif à l'actif le verbe « scandalizari » du verset paulinien. Il ne s'agit donc plus de partager l'émoi des faibles scandalisés, mais de « brûler » plutôt d'indignation et d'une sainte colère contre ceux « par qui le scandale arrive ». On pense évidemment ici à l'intervention de Martin contre les menées des ennemis de Priscillien à la cour de Trèves. Outre qu'elle répond au sens de l'intervention de Martin, cette allusion écarte toute interprétation favorable à une collusion de Martin avec les Priscillianistes, que le passif — p. ex. « scanda-

médio-passive du participe « scandalizante » était ici garantie par les emplois analogues d'HIL. in *Math.* 30, 3 et *Trin.* 10, 37 (en référence à *Math.* 26, 33).

lizato » — n'eût pas manqué d'entraîner. Cet éloge de la pastorale martinienne répond, dans le cadre de la lettre consolatoire, à celui que Jérôme avait fait, par exemple, des vertus pastorales du prêtre Népotien¹.

C'est à la patience dans le combat spirituel que Sulpice consacre le troisième point de son éloge du « martyr non sanglant ». On rejoint ici la tradition ascétique. D'abord à travers le thème du combat quotidien, que met au premier plan, en tête de phrase, le relief de *cotidiana*, souligné par une disjonction d'une ampleur exceptionnelle. Déjà présent dans le stoïcisme pratique des *Lettres de Lucilius*, le thème du combat quotidien est associé à celui de la vie ascétique comme substitut du martyr dès la *Vie d'Antoine* : « il était là chaque jour, martyr en sa conscience, livrant les combats de la foi² ». Dans

1. HIER. *epist.* 60, 10 : à la simple lecture de ces développements plus amples et plus biographiques, on apprécie la différence de ton avec l'éloge stylisé et fortement biblique de notre texte.

2. Cf. *sup.*, p. 1214, n. 2. C'est ici le seul emploi de « certamen » chez Sulpice au sens de combat intérieur. Il apparaît d'abord chez Sénèque, où il est la conséquence logique de l'usage de la métaphore militaire dans une sagesse fondée sur la rencontre de l'événement quotidien, SEN. *epist.* 83, 5 : « quomodo hodiernum certamen nobis cesserit quaeris ». Il est encore ambigu chez Tertullien, où il se partage entre le combat tragique du martyr (p. ex. *scorp.* 6,1 : « si certaminis nomine Deus nobis martyria proposuisset ») et les combats intérieurs de l'ascèse (p. ex. *ieiun.* 12,2 : « processurus ad certamen », ou *ib.* 17,8 : « nostra... alia certamina, quibus non est luctatio aduersus carnem et sanguinem »). L'alliance de mots « cotidiana certamina » devient un cliché de la spiritualité ascétique au IV^e siècle — aussi bien orthodoxe qu'hérétique —, ep. Ps. HIL. (auteur espagnol du IV^e s.) *libell.* 14, *PL*, t. 10, c. 745 D : « praeter quotidiana pacis certamina, quae circa diabololum gerimus » ; et PRISCILL. *tract.* 10, 130 : « cotidianorum in nobis fieri bella certaminum ». Il est intéressant de noter, à l'appui de la continuité martyr - ascète qui est l'idée centrale de ce panégyrique de Martin, que Sulpice n'ignore pas l'application du mot de « certamen » au martyr, cf. *chron.* 2, 32, 4 (sur la dernière persécution) : « qua tempestate omnis fere sacro martyrum cruore orbis infectus est, quippe certatim gloriosa in certamina ruebatur... »

le cadre du genre des « epitaphia », on le retrouvera sous la plume de Jérôme dans sa grande lettre sur la mort de Paula : « Ta mère a été couronnée par un long martyr. Car ce n'est pas seulement l'effusion du sang qui compte pour la confession de la foi, mais le service sans tache d'une âme vouée à Dieu est aussi un martyr quotidien¹. » Pour rappeler, dans toute leur ampleur, des luttes spirituelles où l'hostilité de Satan ne s'est pas contentée d'agir indirectement par l'intermédiaire des pécheurs, mais aussi à visage découvert et comme dans un corps à corps personnel, la méchanceté des hommes est ici distinguée du « mal spirituel ». L'expression est exactement reprise de l'analyse des métamorphoses de Satan au début du ch. 21 de la *Vita*. Ce rapprochement est d'autant plus décisif que les deux passages sont les seuls où paraissent ces deux mots dans toute l'œuvre de Sulpice². Les tentations évoquées aussitôt après sont donc envisagées dans l'optique de celles d'Antoine, et d'une lutte plus ou moins directe de l'ascète contre Satan. Le nouveau tricolon, qui énumère les qualités du lutteur, est plus séduisant pour l'œil et pour l'oreille que satisfaisant pour l'esprit. Le premier membre célèbre la qualité fondamentale du soldat de Dieu en des termes qui étaient déjà ceux du stoïcisme romain. Les deux autres décrivent d'une manière à peu près synonyme la vertu spécifiquement chrétienne de patience, au sens de l'ὑπομόνη évangelique. Cette vertu de patience implique à la fois

1. HIER. *epist.* 108, 31 (a. 404) : « mater tua longo martyrio coronata est. Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis seruitus immaculata cotidianum martyrium est ». L'antithèse montre le succès du thème du martyr « non sanglant » appliqué ici au panégyrique funèbre de Paula.

2. Cp. ici : « aduersum uim humanae spiritalisque nequitiae », avec *Vita* 21, 1 : « diabolum... siue se... in diuersas figuras spiritalis nequitiae transtulisset » (cf. comm. *ad loc.* pour sens et source de l'expression).

attente de Dieu, sérénité dans l'épreuve, espérance d'être délivré. Ces trois composantes peuvent se regrouper en des correspondances terme à terme dans ces deux derniers membres : la sérénité étant comme la manifestation extérieure de la vertu de patience, l'espérance (au sens chrétien pris par *sustinere*) une forme plus active et plus intense de l'attente. L'apparement étroit de ces quatre termes apparaît mieux si l'on rapproche la définition de la patience par Lactance, « supporter les maux avec sérénité », et celle que Cassiodore donne de l'attente : « en supportant les maux avec patience, espérer virilement en Dieu¹ ». Mais la *patientia*, au sens fort où la biographie martinienne l'avait déjà exaltée dans le portrait final de Martin, est bien ici la notion centrale : celle qui fait face aux *passiones* de toute espèce, dans une correspondance exacte que souligne la parenté étymologique des deux termes.

ep. 2, 14. L'élévation finale donne la clé de cette patience héroïque par laquelle le pasteur et l'ascète se sont élevés, en la personne de Martin, jusqu'aux vertus héroïques du martyr et du Juste souffrant : l'éloge s'achève sur la charité qui animait ces attitudes spirituelles. Il est difficile de mesurer la valeur de l'adjectif *ineffabilis* dans ce contexte. Après n'avoir connu que des emplois techniques sous la plume de Pline, le mot avait été appliqué par Lactance à Dieu, dans les perspectives gnostiques du Dieu ineffable. Mais tandis que Jérôme l'applique à la miséricorde du Christ,

1. La construction de ces gérondifs est classique, au moins pour le premier terme : cp. ici : « fortitudo uincendi », avec Cic. *off.* 1, 23, 80 : « f. decertandi » opposé à « ratio decernendi ». Les trois substantifs ne sont pas sans rappeler l'énumération des différentes formes concrètes de la vertu dans SEN. *ep.* 66, 13 (entre autres) : « constantia aequanimitas tolerantia... » Mais pour les correspondances terme à terme, cf. surtout LACT. *inst.* 5, 22, 3 : « patientia est enim malorum... cum aequanimitate perlatio » ; et CASSIOD. *in psalm.* 24, 2 : « expectare est sub malorum patientia deum uiriliter sustinere, ut ille ueniens in iudicio suo reddat quod deuoti animus expetebat ».

Paulin le réduit à l'usage dévalué d'une hyperbole de politesse épistolaire¹. C'est sans doute à mi-chemin entre ces usages théologique et rhétorique qu'il convient de placer le sens de cette alliance de mots, reprise dans la troisième lettre à propos des dernières paroles de Martin. Hyperbole dernière de l'admiration et de l'éloge, mais aussi hyperbole théologique qui n'a point renié son usage technique. Car c'est bien à la présence du Dieu ineffable dans son serviteur que se réfère ici l'adjectif, dans un contexte qui est celui d'une hymne à la charité unique de Martin en son temps. Sulpice reprend ici les mêmes éloges que dans le dernier portrait de la *Vita*. On retrouve de part et d'autre la bonté et la miséricorde, et les noms de la paix et du Christ cèdent ici le pas à la charité. Placée au terme de la gradation significative des trois mots, elle achève en vertu théologale les qualités d'abord naturelles de la compassion martinienne². La persévérance finale de cette charité, accrue tout au long d'une vie, est opposée de manière polémique au phénomène inverse que Sulpice croit discerner dans l'Église contemporaine. L'agressivité coutumière de Sulpice contre son temps s'exprime ici par une métaphore de « refroidissement » de la charité. Cette image n'est pas uniquement réservée aux jugements sévères que les milieux ascétiques portent sur l'Église installée dans l'Empire chrétien. Elle s'enracine en effet dans le discours eschatologique du Christ, en *Matthieu*

1. On ne trouve qu'ici et dans *ep. 3, 14* l'adjectif « ineffabilis », et dans la même alliance de mots. LACT. *inst.* 1, 8, 2 : « Deus... inexcogitabilis, ineffabilis... » ; HIER. *epist.* 21, 2, 6 : « ineffabili misericordia » ; PAVL. NOL. *epist.* 27, 3 : « ineffabile mihi est quanta me uoluptate fuderint (litterae tuae) ». L'éloge de Sulpice se place entre le « Dieu ineffable », et le plus humain « je ne saurais dire... C'est une chose indicible... »

2. Sur les valeurs naturelles d'affection qui se traduisent d'abord dans les mots de « pietas » et de « misericordia », cf. les emplois de la *Vita* et leur commentaire, *sup.*, p. 1107 et n. 2, p. 979-980 et n.

24, 12 : « Par suite de l'iniquité croissante, la charité se refroidira chez le grand nombre. » Mais les millénaristes et les ascètes ont tendance à mettre au présent cette affirmation, comme le fait ici Sulpice, qui pense surtout au clergé mondanisé (« jusque chez les saints »). Avec plus de raisons, au milieu des désordres et du désarroi provoqué par les grandes invasions, Jérôme reprendra avec inquiétude la même affirmation dans une lettre de 413, et le même verset servira traditionnellement à la même exégèse allégorique et moralisante de la neige et la grêle jusque dans le haut Moyen Âge¹. Dans cette vision pessimiste de la disparition du dernier des justes, la fierté de l'avoir connu s'associe dans l'âme de Sulpice à la détresse de l'avoir perdu. Le cliché de l'« humilitas propria » se présente ici sous une formule dédoublée, d'allure biblique, que l'on retrouve aussi dans le *Pèlerinage d'Éthérie*, et dans certaines formules de la politesse épistolaire chrétienne². Ainsi est assurée la transition, de ce dernier point de l'éloge de Martin, martyr dans l'accomplissement de ses fonctions pastorales et de sa profession ascétique, vers le second « trône » qui ouvre la dernière partie de la lettre.

1. La métaphore de « cotidie etiam in uiris sanctis saeculo frigente frigescat » s'appuie d'abord sur *Matth.* 24, 12 : « Et quoniam abundauit iniquitas, refrigescet charitas multorum ». On la retrouve sous la plume d'HIL. in *Matth.* 25, 2 : « abundante nequitia caritas frigescet » (même verbe simple que dans notre texte, chez ce maître spirituel de Martin ; on note, entre ces deux derniers textes et le nôtre, le passage significatif du futur au présent). Ce présent se retrouve dans HIER. *epist.* 127, 11, 1 : « refrigerata caritate multorum, pauci qui amabant fidei ueritatem, nostro lateri iungebantur » ; même idée dans l'exégèse spirituelle de la grêle et la neige chez AVG. in *psalm.* 147, 23 (v. 16) ; GREG. M. *moral.* 29, 20, 37-38 ; ISID. *nat.* 35, 2.

2. Cp. ici « indignum et non merentem » (avec son parallélisme synonymique d'allure très biblique) et AETHER. *peregr.* 5, 12 : « quae circa me conferre dignatus est indignam et non merentem » ; 23, 5 : « qui mihi dignatus est indignae et non merenti... » (*id.* en 23, 8 ; et tour parallèle en 16, 4) ; cf. de même Innocent I^{er}, *ap. Avg. epist.* 181, 8 : « nec digni sunt nec merentur ».

3. Second thène et consolation : le patronage de saint Martin

ep. 2, 15. Ce second thène est une plainte courte, mais intense et désolée. Elle fait songer aux *Lamentations* de Jérémie, ou à cette paraphrase pédagogique qu'en donnera longuement, au début du VII^e siècle, Isidore de Séville au premier livre de ses *Synonymes* ou « désolation de l'âme pécheresse ». C'est ici le même mouvement de désolation presque désespérée, suivie d'une consolation qui remonte lentement vers l'espérance. Mais s'il est vrai que Sulpice vient de proclamer son indignité d'avoir connu un tel saint, le péché n'est plus ici en cause, mais la seule douleur de ce deuil. Il n'est donc pas étonnant que l'expression de cette douleur demande ses moyens à la poésie et plus particulièrement au lyrisme, ou aux passages lyriques de l'épopée romaine, pour peindre ce gémissement qui s'échappe brutalement¹. Les thèmes du repos et de la consolation sont plus proprement bibliques, jusque dans le vocabulaire qui les exprime ici ; et l'impossibilité de trouver le repos est une pensée exprimée à plusieurs reprises dans les *Lamentations* de Jérémie (que la *Septante* appelle d'ailleurs les « Thènes² »).

L'ensemble se développe comme un petit poème en prose, biblique d'inspiration tout autant que de forme.

1. Ep. 2, 6 : « fluunt lacrimae » est repris ici en « lacrimae fluunt » : rappel destiné à marquer mieux l'unité des deux mouvements de « thène ». Pour « imoque de pectore gemitus erumpit », cf. CATVLL. 64, 125 : « imo fudisse e pectore uoces » ; VERG. *Aen.* 1, 371 : « imoque trahens a pectore uocem » ; et surtout *ib.* 1, 485 : « ingentem gemitum dat pectore ab imo » ; et *Aen.* 2, 288 : « grauiter gemitus imo de pectore ducens » (ce dernier vers rapproché par J. FÜRTNER, *Sulpicius*, p. 104). Il y a donc ici un léger travesti d'épyllion ou d'épopée.

2. Sur l'absence de repos dans le deuil, cp. *Iherem.* 1, 2 ; 2, 18 ; 3, 49 ; 5, 5 ; sur le thème de la consolation chrétienne, cf. *Col.* 4, 11.

Cinq « doubles versets » pastichent, avec une adresse où transparait l'exercice rhétorique, le « parallélisme synonymique » des couplets de Jérémie et des *Psaumes*. Ceci ne se limite pas en effet au premier et au troisième d'entre eux : larmes et gémissements, malheur et infortune. Car ce mode d'expression insistante se retrouve également dans les trois interrogations oratoires où s'exprime la détresse du disciple devant la mort de son maître : plus de repos ni de consolation ; d'avenir sans douleurs ni larmes ; d'entretiens fraternels où ne se mêlent la souffrance et le souvenir de l'absent. Cette componction douloureuse devant la mort et la solitude partagée avec un intime ami, n'a encore, à vrai dire, rien de spécifiquement chrétien. A voir comment, dans ses lettres de consolation, Jérôme s'efforce de combattre — sans toujours y parvenir — de telles effusions de douleur, on peut juger que celle-ci n'a pu être entièrement de son goût. Elle semble bien plutôt conforme aux traditions antiques de la « naenia » funéraire romaine, ou, plus près de Sulpice, aux préceptes des rhéteurs sur le « discours consolatoire ».

Du moins Sulpice avait-il l'excuse de ne pas être le seul ni le premier à se livrer, dans une œuvre pratiquement destinée à un large public, à un pareil « vocero ». La nature sensible d'Ambroise, bouleversée par la mort de son frère Satyrus, avait commencé par revendiquer sans ambages, au début de la seconde des deux oraisons funèbres qu'il lui avait consacrées en 375, la légitimité de ces pleurs : Jésus n'en avait-il pas versé sur la mort de son ami Lazare ? Aussi est-il instructif de mettre en parallèle avec le présent « thène » la première oraison funèbre de Satyrus. Ambroise, lui aussi, se désolait déjà d'avoir perdu avec son frère toute sa « consolation », de « survivre » à celui avant lequel il aurait voulu mourir¹. Il disait également

1. Sur le thème du « solacium », cf. déjà les textes cités *sup.*, p. 1208 et n. 2. Cp. en outre « poterone... non dolere quod Martino superstes

son dégoût de la vie, son impuissance à penser sereinement au défunt, son dessein de partager avec d'autres sa peine¹. Cette plainte trop humaine n'excluait pas chez lui de longues méditations sur des textes scripturaires, ou sur le contenu de la foi et de l'espérance chrétiennes. Mais elle montre que l'on ne saurait considérer sans indulgence ce second « thrène », soit comme une manifestation déplacée, soit comme un pur exercice de style. L'attitude d'Ambroise dans sa chaire de Milan, lors des funérailles de son frère, aide à apprécier moins précipitamment ce qui peut d'abord ne paraître qu'un pastiche mal venu. Elle montre, au contraire, que cette expression humaine de désolation devant la mort, conforme aux traditions antiques, était considérée comme légitime, et en quelque sorte inséparable des genres littéraires, même rénovés par le christianisme. Ses accents hyperboliques, qui peuvent choquer un moderne du nord, traduisaient encore, avec autant de sincérité que chez les écrivains païens, les sentiments violents éprouvés en cette conjoncture par un méridional expansif et sensible. Enfin, il n'est pas sans signification que l'on soit amené à constater cette consonance étroite entre les sentiments et les idées exprimés par l'évêque de Milan devant la mort de son propre frère, et ceux de Sulpice devant la brusque disparition de son maître spirituel. On ne trouve de pareils accents, dans les « lettres de consolation » de Jérôme, que lorsqu'il s'agit aussi d'un être qu'il a intimement connu. C'est donc bien que la

sum ? », avec AMBR. *Satyr.* 1, 15 : « ego te superstitem optabam, tu me superstitem dimisisti... Quid agam meae uitae superstes ? »

1. Mouvement de : « erit post haec uita iucunda.. ? », à ep. ici à *Satyr.* 1, 20 : « Quid nunc agam, cum omnes uitae istius suauitates, cuncta solatia, cuncta denique ornamenta amiserim ? » ; de même, ici : « potero illius mentionem habere sine fletu... ? », et *Satyr.* 1, 21 : « An ego possum aut non cogitare de te aut umquam sine lacrimis cogitare ? » et 74 : « Neque enim... possum... tui... meminisse sine lacrimis » ; pour le besoin de partager sa peine, cf. *Satyr.* 1, 40 et 72.

perte de Martin a été ressentie dans la « famille » ascétique de Gaule comme la disparition d'un père — c'est le sens même du mot « abba » —. Dans cette perspective, l'apostrophe au « frère bien-aimé » prend une autre résonance que celle d'une simple formule de politesse. Familière à Paul dans ses *Épîtres*, pour désigner quelque membre d'une communauté envers qui sa charité demeurerait particulièrement vive, cette qualification est, au terme de ce thrène, comme la clé qui donne tout son sens à cette mélodie funèbre¹. Ces variations sur la détresse intime sont finalement l'expression d'une affection vraie et d'une charité brutalement frustrée.

ep. 2, 16. Cette exigence d'une présence apparemment disparue, cette impossibilité d'envisager un avenir sans désolation, esquissent déjà comme en creux, et sur le seul plan des sentiments naturels, la ferveur religieuse qui va donner naissance au culte de saint Martin. Ce n'est pas, en effet, à l'exégèse ou à la théologie que Sulpice demande la substance de sa « consolation », en cette quatrième et dernière partie de sa lettre. Le rapprochement avec Ambroise cède ici la place à une antithèse assez nette. Point de méditation sur ce qu'un poète appellera « la rencontre du Christ avec le tombeau », et sur les textes des deux Testaments où s'affirment, face à la mort, la puissance et la bonté prévenante de Dieu. Rien non plus

1. *Rom.* 16, 8 : « Salutate Ampliatum dilectissimum mihi » ; même superlatif dans d'autres épîtres apostoliques, *Hebr.* 6, 9 : (apostrophe) « dilectissimi » ; mais surtout, trois fois dans l'*Épître de Jacques*, la formule « fratres mei dilectissimi » : 1, 16 ; 1, 19 ; 2, 5. La locution « frater dilectissime » est-elle un cliché ? Ambroise commence ainsi l'oraison funèbre de son frère Satyrus, en appelant l'auditoire « fratres dilectissimi », tandis qu'il utilise ensuite à l'adresse de Satyrus des formules moins banales : « frater amantissime » (*Satyr.* 1, 6) ou « frater carissime » (1, 25), et même « frater animo meo carissime » (1, 75).

qui ressemble à cette longue méditation sur la résurrection de la seconde *Oraison funèbre de Satyrus*. C'est ici un nouveau panégyrique de Martin, symétrique de l'éloge central du « martyr », mais qui consacre en quelque sorte l'efficacité nouvelle du saint parvenu auprès de Dieu : comme protecteur, comme guide, comme intercesseur. Le fondement et le sens du culte de saint Martin sont ainsi clairement exposés, en des termes imagés où le patronage de l'évêque de Tours s'affirme d'une manière curieusement concrète.

Cette exaltation finale des fonctions de médiateur spirituel assumées par saint Martin n'est pas, en fait, une nouveauté : ni par rapport à la tradition chrétienne, ni en regard de sa vie. Elle est la conséquence, mieux, la continuation sous des formes nouvelles, de la vénération dont Martin avait été déjà l'objet de son vivant. Il n'est que de partir, en l'occurrence, de la manière tout à fait concrète dont est conçue et présentée ici l'assistance spirituelle de Martin à ceux qu'il a laissés. L'abbé et l'évêque va continuer de remplir auprès de ses ouailles, mais dans la plénitude d'une action déliée de toute pesanteur terrestre, les fonctions du pasteur de Marmoutier et de Tours : protéger, guider, intercéder. Le culte du saint apparaît ainsi d'abord, à l'état naissant où ce texte nous permet de le saisir, comme une sublimation des sentiments humains et religieux éprouvés par ses fidèles envers « le saint évêque Martin ». Mais ce titre même permet de mesurer le travail de stylisation, commencé dès le vivant de Martin, qui achève ici d'idéaliser sa personne spirituelle et de le célébrer déjà comme une figure exemplaire. D'une part, interfèrent plus que jamais avec le souvenir vivant de l'évêque de Tours les grands archétypes de la sainteté chrétienne antique, dont la biographie avait constamment laissé transparaître le filigrane à travers les épisodes majeurs de sa vie. Jamais il n'est apparu, autant que par-delà la mort, comme le successeur le plus authentique

des apôtres, des martyrs, des grands solitaires d'Égypte, voire des figures prophétiques de l'Ancienne Alliance. Mais, d'autre part, un facteur nouveau vient renforcer encore cette tendance à l'assimiler aux plus éminents représentants de la sainteté chrétienne et de la « justice » juive : les traditions antiques du culte des défunts. Elles sont à considérer sous leurs formes profanes traditionnelles aussi bien que sous leurs aspects nouveaux et chrétiens. Des unes et des autres, précisément dans le même milieu ascétique, la correspondance de Jérôme, et plus spécialement ses épîtres consolatoires, nous sont de bons témoins.

Pour aborder avec justesse les images célestes qui décorent cette « consolation » finale, il convient de les détacher sur — mais aussi de les rattacher à — la longue tradition antique de l'immortalisation astrale des défunts, et de leur « héroïsation » céleste¹. Cette tradition demeurerait vivace et précise dans le paganisme contemporain, où nous avons déjà vu que le *Songe de Scipion* gardait une place d'honneur. Elle apparaît avec netteté dans le curieux parallèle établi par Jérôme en 384, dans une lettre à Marcella, entre la destinée de la religieuse Léa et celle du païen Vettius Agorius Praetextatus — qui sera l'un des interlocuteurs des *Saturnales* de Macrobe —. Tandis que Léa repose dans le sein d'Abraham, accueillie par les chœurs des anges, Praetextatus est « abandonné et nu, non pas dans le palais lacté du ciel, comme le prétend sa malheureuse femme, mais enfermé dans d'affreuses

1. Sur cette eschatologie céleste dans le paganisme antique, cf. le livre fondamental de F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, *passim*, et en particulier p. 142 s. et 208 s. Ce mysticisme astral est très ancien à Rome : cf. P. BOYANCÉ, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, dans *REG*, t. 65, 1952, p. 312-249. L'astrologie et la théologie solaire ont accru sous l'Empire la fortune de cette eschatologie, à laquelle les derniers païens restent fidèles : témoin le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion*.

ténèbres¹ ». Ainsi, la vieille croyance, d'origine probablement pythagoricienne, qui plaçait dans la Voie lactée le séjour des âmes bienheureuses, continuait de survivre au moins dans les cercles des derniers païens lettrés. Et pour que Jérôme éprouve le besoin de faire cette allusion, il est bien probable que la mentalité populaire — païenne ou chrétienne — se faisait encore une idée assez peu immatérielle de la survie des âmes. On sait au demeurant que la notion matérielle d'« empyrée », comme séjour des âmes, traversera le Moyen Age chrétien². Ainsi, ce n'est point simplement à titre de comparaison qu'il faut invoquer les précédents antiques pour apprécier l'imagerie « céleste » de notre texte.

Les origines de la croyance à la médiation de Martin entre les hommes et Dieu ne sont pas non plus exemptes de l'influence exercée par les traditions du culte des défunts. Sans que les vieux archétypes religieux de l'héroïsation posthume aient pu être totalement étrangers aux images par lesquelles s'est traduite cette intervention, la croyance chrétienne est ici directement solidaire de la foi au mystère de la communion des saints, dans le Corps mystique du Christ dont ils sont et demeurent les membres. D'où la croyance en l'efficacité particulière d'une intervention de ceux qui avaient atteint, dans leur vie et par leur mort, un

1. HIER. *epist.* 23, 3 : « Nunc desolatus est, nudus, non in lacteo caeli palatio, ut uxor commentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur ». On sait que Praetextatus était l'un des derniers grands représentants de la résistance païenne à Rome : sur ce personnage et son milieu, cf. P. de LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris, 1934, p. 349 s.

2. Sur l'adoption de la notion païenne d'« empyrée » (comme domaine du feu et résidence des purs esprits, à l'extérieur des sphères de notre univers) par le christianisme, cf. *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 187. Hilaire, in *psalm.* 135, 8, considère explicitement le ciel supérieur comme la limite du domaine des créatures spirituelles : passage regroupé avec des textes convergents d'Ambroise et d'Isidore, dans notre étude sur *Isidore de Séville...*, t. 2, Paris, 1959, p. 547.

degré éminent de sainteté. Au temps où écrit Sévère, cette croyance a un point d'application privilégié dans le culte des martyrs, tel qu'il trouvera bientôt son expression littéraire classique dans les hymnes de Prudence. Il est donc particulièrement important, de ce point de vue, que ce dernier développement sur Martin médiateur ait été directement préparé par l'orientation de l'éloge central : celui du martyr « conditionnel » de Martin, et de son martyr non-sanglant. Mais il convient de remarquer aussi que, dès ce moment, les martyrs ne sont pas seuls à bénéficier de cette foi en la puissance d'une médiation surnaturelle des défunts. A travers les lettres de consolation de Jérôme, cette croyance apparaît comme le prolongement naturel de la confiance en l'efficacité des prières des vivants les uns pour les autres, et non pas seulement comme un lieu-commun facile destiné à la « consolation littéraire » des survivants. Tout l'essentiel est résumé, dès 384, dans une phrase de la lettre à Paula sur la mort de Blesilla : « Elle prie Dieu pour toi, et pour moi ; sûr comme je le suis de ses dispositions, elle obtient le pardon de mes péchés...¹ ». Comme si la mort du saint consacrait en quelque sorte son identification au Christ souffrant, et par là aux martyrs de l'âge précédent, la puissance de son intercession apparaissait désormais comparable à celle des martyrs. On sait en effet comment, au III^e siècle — non sans entrer parfois sur ce point en conflit avec la hiérarchie —, les martyrs passaient, aux yeux du peuple chrétien, pour détenir le pouvoir de remettre les fautes, même les plus graves².

1. HIER. *epist.* 39, 7, s. f. : « Loquitur illa et alia multa quae taceo, et pro te Deum rogat mihique, ut de eius mente securus sum, ueniam impetrat peccatorum... » Dans le contexte immédiat, Jérôme explique le motif de sa croyance : les services qu'il a rendus comme directeur de conscience de Blesilla, en lui permettant de faire son salut contre la volonté même de ses proches. Cf. H. LECLERCQ, *Commémoration des défunts*, dans *DACL*, t. 4, 1, 1920, c. 427-456.

2. C'est un des problèmes difficiles auxquels dut faire face Cyprien

Les défunts morts en réputation de sainteté sont ainsi considérés implicitement comme les héritiers de ce curieux pouvoir des martyrs. Le ton de Jérôme sera plus vague et plus purement consolatoire pour reconforter la veuve du pieux espagnol Lucinus : « Vainqueur, il te regarde d'en-haut et favorise tes labeurs...¹ ». Mais sa confiance en la médiation des défunts, et en leur puissance auprès de Dieu, trouvera son expression la plus nette dans la péroration de son oraison funèbre de Paula, qu'il faut aussi considérer comme une courte prière adressée à la défunte : « Adieu, Paula : aide de tes prières l'extrême vieillesse de celui qui te rend ce culte. Ta foi et tes œuvres t'associent au Christ ; présente auprès de lui, tu obtiendras plus facilement ce que tu demandes². » Ce sont bien là les sentiments et les idées qui inspirent aussi la « consolation » finale de notre lettre. Ici et là, c'est à la naissance d'un même culte des « saints » que nous assistons.

Mais si les accents peuvent être semblables envers l'abbesse de Bethléem ou l'abbé de Marmoutier, la différence des relations respectives entre Jérôme et Paula, entre Sulpice et Martin, explique les nuances de pensée et de sentiment qui distinguent ces deux textes. Bien que le terme ne soit pas ici prononcé, c'est par l'éloge du saint

à Carthage, et dont il traite à plusieurs reprises dans sa correspondance : cf. p. ex. *epist.* 18 ; 19 ; 22, 2 ; 23 ; 26 ; 27, 3 ; etc.

1. *HIER. epist.* 75, 2 : « Ille iam securus et uictor te aspicit de excelso et fauet laboranti ; et iuxta se locum praeparat, eodem amore et eadem caritate... » Texte beaucoup moins précis, et bien plutôt sentimental et consolatoire. Mais la vieille valeur religieuse du verbe latin « fauet » interdit de négliger pour autant ce témoignage de second plan.

2. *HIER. epist.* 108, 33 : « Vale, Paula, et cultoris tui ultimam senectutem orationibus iuua. Fides et opera tua Christo te sociant, praesens facilius quod postulas impetrabis ». Le verbe « iuua » est exactement synonyme de « faue » dans le précédent texte. L'image de l'intercession auprès du souverain, opérée par une personne de son entourage intime, est ici particulièrement nette.

« patron », protecteur indéfectible de ses fidèles, que commence cette méditation sur la gloire bienfaisante de Martin. Comme un « saint auxiliaire » du Moyen Age, Martin continuera d'assister ses fidèles avec la même sollicitude que pour ses moines de Marmoutier ou ses ouailles de Tours. Parallélisme, anaphore, paronymie impriment au rythme de ces courtes phrases la même ferveur éloquente qu'à celles du « thrène » précédent. Il est curieux que l'on retrouve un mouvement analogue d'anaphore négative, avec le verbe *deesse* appliqué à Dieu, chez Tertullien, dans une phrase du *Contre Marcion* où se trouve ainsi repris un thème biblique ancien : l'affirmation forte, sous forme de litote, de la fidélité sans défaillances de Dieu à son peuple¹. On conçoit les conséquences faciles que l'on en pourrait tirer contre l'hypertrophie du culte des saints. Du moins ce rapprochement donne-t-il à réfléchir sur les implications de cette « spiritualité des médiateurs ». De même que, de son vivant, l'abbé ou l'évêque est le signe sensible du Pasteur, et l'image la moins imparfaite de la paternité de Dieu, le personnage du saint demeure, après sa mort, un modèle exemplaire et un médiateur privilégié de la grâce. D'où les images qui vont traduire cette conviction.

La première est un curieux transfert, sur la personne de Martin, de la promesse de Jésus : « Là où deux ou trois seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux. » Cela va plus loin que la belle sentence par laquelle Jérôme concluait son éloge funèbre de Népotien : « Ne cessons jamais de parler de celui avec qui nous ne pouvons plus

1. Sur « patronus », cf. *sup.*, comm. du § 8, p. 1210 et n. 2. *TERT. adu. Marc.* 1, 10, 4 : « nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit... » ; et encore 1, 24, 3 : « nulli deesse debuerat (demiurgus) ». Mais cette formule est d'abord biblique. Elle exprime dans l'A. T. la fidélité constatée (ou implorée) de Dieu à son peuple. Ainsi, entre beaucoup d'autres ex., *deut.* 2, 7 : « per XL annos... tecum Dominus... nihil defuit » ; ou *eccl.* 7, 38 : « non desis plorantibus in consolatione ».

parler¹. » C'est bien une sorte de présence mystique de Martin parmi ses disciples qui est insinuée ici par le détour de l'allusion scripturaire. La seconde image en fait foi : celle de l'être surnaturel qui se tient debout auprès de l'orant. On a déjà vu dans la *Vita* la valeur consacrée du verbe imagé *adstare* pour désigner l'assistance concrète d'un mortel par un personnage divin. Rappelons seulement ici un texte de Tertullien *Sur la prière*, où c'est un ange qui prend l'attitude et assume les fonctions ici dévolues à Martin. Pour justifier sa réprobation de ceux qui croient pouvoir prier assis, Tertullien leur objecte non seulement le regard de Dieu, mais la présence à leurs côtés d'un « ange de la prière » qui, lui, se tient encore debout². Le messager de Dieu, chargé de défendre l'orant contre les tentations, mais aussi de porter sa prière devant Dieu, n'est plus ici un ange, mais Martin lui-même.

Ébranlée par la scène de genre que lui suggère cette vision, l'imagination de Sévère se reporte au songe initial pour achever de décrire d'une manière suggestive cette présence de Martin à ceux qui le vénèrent. La phrase ici

1. Cp. ici : « intererit de se sermocinantibus », avec *Matth.* 18, 20 : « Vbi enim sunt duo uel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum » ; cf. aussi HIER. *epist.* 60, 19, s. f. : « et cum quo loqui non possumus, de eo numquam loqui desinamus ».

2. Pour cette valeur de « adstare », cp. l'emploi du verbe voisin « adstare » dans *Vita* 11, 4 (apparition de l'ombre du pseudo-martyr) et le comm. *ad. loc.* (t. 2, p. 702). Il est d'ailleurs impossible de distinguer les deux verbes au parfait, ainsi dans l'apparition d'un ange de Dieu à Gédéon, en *chron.* 1, 25, 2 : « domum reuertenti astitit ». Mais c'est « adstare » qu'on trouve dans l'apparition de Dieu en songe à Salomon (*ib.* 1, 39, 1) ; du diable à Martin mourant (*ep.* 3, 16), etc. Plus proche ici de « adstabit orantibus » est TERT. *orat.* 16, 6 : « angelo adhuc orationis adstante ». Il convient donc de réserver ici à la fois la valeur plastique concrète et le sens figuré d'assistance dans la prière. De même dans le vers de PAVL. NOL. *carm.* 25, 151 s. : « suis nubentibus adstat Iesus pronubus », qui évoque l'attitude de la « Iuno pronuba » antique derrière les époux (cf. transposition en thème iconog. funéraire).

s'amplifie, le ton se hausse à celui d'une sorte d'oraison liturgique : il ne s'agit plus de médiation discrète, mais d'une véritable épiphanie et d'un don particulier fait à ceux qu'il favorisera de ses apparitions. La piété personnelle, les souvenirs encore très vivants, l'émotion du songe, l'enthousiasme littéraire entraînent ici Sulpice Sévère sur la voie d'un illuminisme quelque peu inquiétant. Le charme d'une évocation séduisante — au sens le plus strict — a quelque peu égaré ici l'homme de lettres aux dépens de sa prudence et de son orthodoxie. Certes, il faut faire la part d'une reprise consciente de l'apparition du songe, et aussi celle du remploi littéraire d'expressions scripturaires¹. En dépit de cette origine probable, il faut bien donner ici à cette « gloire » de Martin toute la plénitude ambiguë du mot dans la langue chrétienne de la fin du iv^e siècle, et spécialement chez Sulpice : manifestation lumineuse de la « kabod Yahvé », béatitude de l'âme reçue auprès de Dieu, exaltation, aussi, des mérites et de la personnalité d'exception de Martin². Cette puissance protectrice s'exprime par excellence dans la bénédiction épiscopale — que Sulpice avait effectivement reçue en

1. « Dignari » exprimant la condescendance de Dieu envers les siens, dans la prière de *Judith* 9, 6 (VVLG.) : « castra Aegyptiorum uidere dignatus es » ; ou l'application à l'ange Raphaël, dans *Tob.* 12, 4 (VVLG.) : « roges eum si forte dignabitur medietatem... assumere ». De même, « praestare » sert souvent à exprimer le don d'une grâce divine à l'homme, p. ex. 1 *Tim.* 6, 17 : « sperare... in Deo uiuo, qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum ». L'alliance des deux mots évoque certaines formules ultérieures de la liturgie romaine : cf. t. 2, p. 498, n. 1.

2. Cp. ici : « in gloria sua se praebebit », avec VVLG. *psalm.* 101, 17 : « et uidebitur in gloria (VL : maiestate) sua », et *eccli.* 42, 17 : « quae confirmat Dominus... stabiliri in gloria sua » ; mais le mot s'applique aussi dans l'Écriture à des êtres humains : les fils d'Aaron (*eccli.* 50, 14) ; Esther (*Esth.* 15, 4) ; le roi Salomon (dans la parabole des lis des champs : *Luc.* 12, 27). Sur les nuances de « gloria », cf. t. 2, p. 707, n. 2.

songe (cf. § 4). L'ensemble du dossier martinien montre que, souvent, la puissance thaumaturgique de Martin s'exerçait par l'intermédiaire du geste de bénédiction. Il n'est donc pas étonnant que, dans cette attitude, où s'était exprimée la plénitude des dons spirituels de Martin, comme thaumaturge et comme successeur des apôtres, Sulpice ait voulu symboliser ici le patronage qu'il continuait d'attendre de Martin après sa mort. Mais ce qui, dans le temps, ne se traduisait que dans la discontinuité de gestes successifs et rares, est devenu comme une source ininterrompue de grâces (*adsidua*). Sulpice étend ainsi à Martin une qualité qui est, dans l'Écriture, celle des promesses de bénédiction faites par Dieu à son peuple¹. En même temps, il contribue à fonder une longue tradition iconographique occidentale liée au culte des saints : celle du saint évêque « dans sa gloire » — qui deviendra une modeste auréole —, la main droite levée dans le geste de bénédiction.

ep. 2, 17. Le second thème de cette canonisation littéraire est celui de la marche à la suite du maître qui vient de gravir les demeures célestes. Ici encore, l'éloge se présente comme une méditation sur la dernière scène du songe.

1. Cp. ici : « *adsidua... benedictione nos proteget* », d'abord avec le geste rappelé dans *Vita* 18, 3 (bén. du lépreux de Paris), et plus précisément décrit dans *ep. 2, 4* (songe de Sulpice), mais aussi avec la « bén. de Dieu » dans l'A. T., p. ex. *Is. 44, 3* : « *effundam... benedictionem meam super stirpem tuam* ». Pour la forme, cf. aussi les formules liturgiques, p. ex. dans le *Sacramentaire léonien*, p. 300 (p. 7, 19-20 Feltoe) : « *ut doni tui fiat nobis et benedictio copiosa et larga protectio* ». Cf. aussi les formules de « protection » et de « bénédiction » (malheureusement en ordre anhistorique) dans A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966, p. 186 s. et 203 s. Le mot de « b. » peut d'ailleurs avoir aussi chez Sulpice le sens plus concret de la chose bénie, et investie par là des pouvoirs du thaumaturge : une huile bénie par Martin est ainsi appelée « b. » dans *dial. 3, 3, 5*.

Martin n'y est plus présenté comme un médiateur, mais comme un guide qui entraîne son troupeau sur ses pas. Point, ici, de « vertus à imiter », et l'on remarquera que Martin n'est nullement proposé comme un *modèle*. Mais l'image, transposant, selon l'archétype religieux de l'ascension céleste, les cheminements des premiers disciples à la suite de leur « rabbi », est à la fois conforme à la pure tradition chrétienne (« marcher à la suite » et non « imiter »), et fidèle à l'idéal de l'évêque pasteur de son peuple. La manière solennelle dont Sulpice poursuit ici son exégèse *secundum ordinem uisionis* souligne le grand cas qu'il entend faire de cette révélation privée. Jérôme réservait prudemment à l'autre vie la vision de ces défunts « dont l'absence fait notre douleur¹ ». Sulpice considère comme une chose normale d'avoir été instruit en songe de l'attitude qu'il devait adopter devant l'événement. Cette ascension de Martin et de Clair est considérée par lui comme un véritable enseignement doctrinal : deux verbes paronymes en soulignent l'aspect à la fois théorique et pratique². Le vocabulaire reprend de façon insistante les aspects majeurs de la spiritualité qui nous est apparue dans la

1. HIER. *epist. 75, 1* : « *Aduersum mortis ergo durtiam... hoc solacio erigimur quod breui uisuri sumus eos quos dolemus absentes* » ; mais nulle part Jérôme ne fait état de telles apparitions de défunts. Face à cette attitude, celle de Sulpice est à la fois plus conforme à la croyance antique dans les révélations apportées par des morts apparaissant en rêve (cf. références paternes regroupées par A. WIKENHAUSER, *Die Traumgesichte des NT in religionsgeschichtlicher Sicht*, dans *Mél. Dölger (Pisciculi)*, Münster, 1939, p. 330 s.) et à la foi paléochrétienne dans les prophéties communiquées en songe (cf. le verset de *Joel 2, 28-29*, cité dans *act. 2, 17 s.*, et repris avec complaisance dans l'introduction, de tendance montaniste, de la *Passion* de Perpétue et Félicité : textes cités *sup.*, p. 1205 et n. 1).

2. Exemple concret de l'ascension (« monstrauit ») et doctrine de l'imitation ainsi proposée (« edocuit ») ; l'« *ordo uisionis* », fait allusion au songe initial : « *caelum patere* » reprend ici « *patenti caelo* » du § 4. Pour « edocere », cp. *dial. 1, 16, 3* : « *eius exemplo quid edere... deberet edoctus* ».

Vita. Deux emplois du verbe « suivre » insistent sur ce retour à l'idéal du cheminement évangélique dont Martin avait d'abord donné l'exemple concret en entraînant ses « frères » sur les routes des campagnes gauloises. Ils sont en même temps comme le symbole de toute la spiritualité monastique, dans la mesure où, à l'exemple illustre de la conversion d'Antoine, l'évangile du « jeune homme riche » en demeure la charte fondamentale. L'effort de l'ascèse apparaît dans le souvenir de Martin « instruisant » ses disciples. C'est sous une double forme — dont l'anaphore traduit plus vigoureusement l'idée même de l'effort — une même image : celle de l'archer visant un but. La première expression allie à la vertu théologale d'espérance l'image de la tension de l'arc, familière à l'Écriture ; mais il résulte de cette alliance insolite que l'espérance apparaît plutôt ici sous les espèces d'une vertu morale où l'effort humain jouerait un rôle primordial. Cette image de la tension est complétée par celle de la visée, également familière à la prière du Siracide et aux conseils de direction morale donnés par Sénèque à Lucilius. Appliquée à l'ascète considéré comme une sorte d'archer de Dieu, on la retrouvera dans les préceptes de Valérien de Cimiez à ses ouailles¹.

Mais, au souvenir des enseignements qui le conviaient à cet effort de tension vers Dieu, le découragement s'empare de Sulpice : comment un pécheur pourrait-il gravir un

1. La valeur de la leçon « tendenda » auprès de « spes » est confirmée par *dial.* 3, 10, 3 : « omnium spebus intentis ». Pour l'image évoquée par l'association de « tendere » et « dirigere », ep. VVLG. 3 *reg.* 22, 34 (pas de VL) : « Vir... tetendit arcum, in incertum... dirigen ». Le groupe « animum dirigere » est depuis la langue classique un équivalent de « animaduertere » ; mais il faut ici lui donner la plénitude de sens d'une « direction d'intention » spirituelle, comme dans VAL. CERM. *hom.* 18, 4 : « animus iam totus directus ad caelum », ou, avec « anima », VVLG. *eccli.* 51, 27 (pas de VL) : « animam meam direxi ad illam (sapientiam) ».

tel chemin ? Ici encore, dans la représentation de son incapacité à monter au ciel à la suite de Martin, les images morales et spirituelles sont en interférence. Si la montée au ciel est une expression imagée de l'entrée dans l'immortalité céleste, transmise par les païens aux chrétiens, celle du « chemin escarpé » fait songer plutôt à la tradition des deux routes proposées à Hercule dans l'antique apologue pythagoricien des deux voies. L'emploi isolé de *penetrare* donné par la tradition manuscrite paraît difficile à conserver. On attendrait en effet, comme dans les quelques autres emplois du mot par Sulpice, un complément direct du genre de « caelos » — comme dans l'*Épître aux Hébreux* —. Il faudrait supposer une sorte de zeugma, le « chemin » aboutissant bien au ciel ; ou plutôt d'ellipse, car la liaison *ac* laisse plutôt penser que le second membre désigne bien une étape ultérieure à la mise en route sur ce « chemin escarpé ». La conjecture *penetralia* résoud les difficultés ; pour désigner le ciel, on trouve déjà ce mot solennel dans la poésie épigraphique de Damase¹. Les images traditionnelles s'accumulent avec complaisance, dans la peinture morose de Sulpice entraîné par sa pesanteur au fond des enfers. L'image fondamentale remonte à la notion platonicienne (et peut-être, bien avant, orphico-pythagoricienne) de la pesanteur (βάρος) qui alourdit les ailes de l'âme et l'empêche de prendre son essor. Elle reparait ici sous deux formes inégalement christianisées. Celle du fardeau est encore ambiguë : elle peut symboliser le corps ou le péché. Mais bien que celui-ci soit immédiatement cité dans la suite de la phrase,

1. Sur la difficulté de lire « penetrare » avec les mss, et la conjecture « penetralia » que nous proposons pour améliorer ce texte, cf. note critique, t. I, p. 236. Noter un emploi analogue à notre conjecture dans PAVL. *Nol. carm.* 15, 192 : « summi in penetralia Christi » ; mais valeur différente dans *ib.* 23, 221 : « operta oculi penetralia ».

la première signification n'est pas à exclure. D'une part, en effet, le mot apparaît lié dans la tradition ascétique occidentale à la lutte contre la pesanteur corporelle, dans la correspondance de Jérôme comme dans les *Conférences* de Cassien¹. D'autre part, le verbe qui l'accompagne et développe ici l'image évoque un verset platonisant du *Livre de la Sagesse* qui connut chez les chrétiens une grande fortune : « Le corps alourdit l'âme... en ses pensers nombreux². » Cette interprétation de l'image du fardeau n'est d'ailleurs pas exclusive de la seconde, dans une tradition ascétique où la lutte contre le péché commence par un combat contre le corps et ses besoins. Le souvenir de ce texte paraît ici d'autant plus probable que les deux verbes synonymes exprimant l'accablement de l'âme correspondent à peu près exactement à ceux dont usent les traducteurs latins dans ce double verset « synonymique » de la *Sagesse*³. Néanmoins, la reprise de la même idée ne fait plus allusion au corps, mais explicitement à la « masse du péché ». Sous cette forme plus épurée, et plus exclusivement chrétienne, l'image de la « masse » de vices ou de péchés est plus courante chez les écrivains latins

1. Ce sont ici les seuls emplois de « sarcina » et « praegravare » chez Sulpice. Cp. à : « sarcina molesta me praegravauit », *HIER. epist.* 39, 1 : « postquam autem, sarcina carnis abiecta, ad suum anima reuolauit auctorem », et, dans les mêmes termes, *epist.* 14, 10 ; *CASSIAN. coll.* 1, 14, 8, dans un contexte de contenu semblable (évoquant de l'âme libérée par la mort) : « deposita hac, qua retunditur in praesenti, sarcina corporali ». Mais Sulpice a pu se rappeler surtout *Vita Antonii* 66 : « cum... ab eo sedulo sciscitarentur quemadmodum se post corporis sarcinam anima gereret... »

2. *Sap.* 9, 15 : « corpus... aggrauat animam et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem », verset que « Grégoire comme Augustin ont toujours devant les yeux lorsqu'ils parlent de la contemplation », dit Dom R. Gillet dans son introduction aux *Moralia in Iob*, t. 1 (= *SC* 32), Paris, s. d. (1952), p. 41.

3. Correspondance entre, ici, « praegravauit... depressum » et, dans le verset cité n. préc., « aggrauat... et deprimit ».

contemporains¹. L'antithèse imagée entre les astres et le Tartare est directement issue de l'eschatologie païenne : celle des « catastérismes » hellénistiques et des « inferi » traditionnels. Mais cette signification religieuse est ici fort estompée au profit d'effets purement littéraires. Les deux mots appartiennent au grand style chrétien, surtout poétique et funéraire, depuis que Juvencus a commencé d'acclimater au christianisme la langue virgilienne. Le « cruel Tartare » est sans doute un souvenir poétique précis, car on voit reparaître la même alliance de mots à la fin de la troisième lettre sur la mort et les funérailles de Martin (*ep.* 3, 21). Elle ne peut pas venir de Virgile, chez qui le Tartare ne reçoit jamais cette épithète, mais peut-être des *Instructions* de Commodien, où l'on trouve, en fin d'hexamètre, *tartara saeva*. L'intention pathétique est ici soulignée au centre de l'antithèse par le choc de deux adjectifs d'une couleur affective violente².

1. Cp. surtout « peccati mole depressum » avec *HIL. in Matth.* 17, 8 : « grauem infidelitatis molem » ; *AVG. ord.* 1, 10, 29 : « uitiorum molibus... premamur » ; *in euang. Ioh.* 49, 19 : « tanta mole peccati grauaris et premeris ».

2. Rapprocher ici « in astra conscensu » avec l'expression du « catastérisme » antique dans *SCHOL. Arat. rec. interp.* p. 220 Maass : « ad astra conscendisse » ; *AVG. ciu.* 13, 19, fait des allusions précises à cette montée des âmes vers les astres. Les auteurs chrétiens emploient plus volontiers la notion plus vague et plus scripturaire de « ciel » comme but de l'action de « conscendere », cp. p. ex. *DAMAS.* 53, 8 *Ihm* : « cupiens caeli conscendere lucem » ; *HIER. epist.* 108, 31 : « Paula... caelestia regna conscendens » ; *PAVL. NOL. carm. app.* 3, 224 s. : « deus ex homine conscendit caelum » ; enfin, avec le substantif comme ici : « de resurrectione et caeli conscensu ». Mais on trouve également chez Paulin de Nole le cliché « scandere... astra » christianisé, en *carm.* 17, 155 s. : « iste contendit superante nubes / scandere uita, / per crucis scalas properans in astra » ; cp. 18, 138 : « placido scandentem celsa uolatu ». Quant au Tartare, il est assez « sécularisé » pour que la *Vulgate* l'introduise dans 2 *Petr.* 2, 4 (pour traduire le grec « σείριος ζόφου ταρταρώσας » ; le Tartare est trois fois nommé dans la *Septante*) : « in tartarum tradidit angelos peccantes ». Avant

ep. 2, 18. Ce deuxième développement, sur le « modèle » inégalable offert par Martin à ses disciples, rendrait un son assez volontariste et désespéré, s'il n'était conçu pour mettre en valeur son rôle d'intercesseur entre le pécheur et la grâce de Dieu. Il est curieux que la phrase prenne ici à nouveau l'aspect d'une oraison du « propre des saints » avant la lettre. Dans l'idée exprimée, d'abord : antithèse entre l'impuissance des prières humaines, et l'efficacité des prières du saint pour ses disciples ; réversibilité des mérites du saint sur ceux qui lui confient leur cause. La vieille image romaine de l'intercession du patron en faveur de son client coupable, auprès du tribunal chargé de le juger, se trouve ici « sublimée » jusqu'en présence du tribunal céleste. Fortement développée dans la spiritualité contemporaine par la dévotion aux martyrs, elle se transfère d'autant plus facilement à la personne d'un évêque que, durant sa vie terrestre, Martin avait servi de puissant « patronus » à bien des misérables tombés sous la coupe d'une autorité judiciaire sans pitié : que l'on songe aux démêlés de Martin et du comte Avitianus. Dans sa forme aussi, ce dernier thème de la « consolation », avec son balancement harmonieux, son vocabulaire sobre et quasi technique, ses clausules soignées, sa tonalité d'instance discrète et de confiance, est bien en consonance avec les oraisons liturgiques. Il serait tentant de voir dans

les sermons d'Augustin, on le trouve dans HIL. in *Matth.* 16, 7 : « tartari portas dissoluere », et HIER. *epist.* 39, 3 : « ille quem gehenna suscipit, quem tartarus deuorat ». La forme « tartara saeva » (qu'on lit aussi en ep. 3, 21 : « Illi... in tartara saeva trudentur ») se rencontre en effet sous la plume de Commodien, *instr.* 1, 26, 39 : « Deus, qui defunctos uiuere fecit / innocuisque bonis ut reddat praemia digna / uesanis autem et impiis tartara saeva ». Indice d'antériorité de Commodien ? Mais il a pu emprunter cette fin d'hexamètre, indépendamment de Sulpice, à une source commune, d'autant plus que le même groupe de mots se lit chez PAVL. *NOL. carm.* 6, 246 : « hinc offensa Dei, quam tartara saeva piabunt ».

ce court passage le pastiche, sinon le souvenir précis, de certaines oraisons propres à la célébration anniversaire, non pas encore de Martin lui-même, mais de certains martyrs. Peut-être aurions-nous donc ici un reflet fugitif de la liturgie gallo-romaine la plus ancienne¹ ?

Il ne restait plus rien à dire après cette dernière élévation, qui place Martin aux côtés des martyrs vénérés, au rang des intercesseurs tout-puissants sur la grâce de Dieu. Mais le souci d'une composition soignée, qui a guidé Sulpice tout au long de cette lettre, l'invite à renouer avec le correspondant le dialogue imaginaire sur lequel la lettre s'était ouverte. D'où le bouquet de lieux communs épistolaires qu'il dépose au bas de cette lettre comme un petit cul-de-lampe décoratif. De la méditation spirituelle, on recoit dans les banalités mondaines et les gentillesses à la mode d'Ausone et de Sidoine. Ce bavardage risque de retarder la venue du correspondant, et d'ailleurs il n'y a plus la place d'en écrire davantage. Sulpice se confond en excuses fictives et douceâtres.

ep. 2, 19. Du moins cette lettre douloureuse porte-t-elle en elle-même son remède : la consolation d'une conversation entre amis. Sulpice adapte ainsi au propos de sa « lettre consolatoire » — le texte se ferme de manière significative sur le mot de *solacium* — l'un des lieux les plus communs de la topique épistolaire : celui de la lettre comme conver-

1. Clausules dicrétique et héroïque dans les membres parallèles « obtinere non possumus » et « Martino mereamur » ; cp. idées analogues et vocabulaire partiellement voisin dans le *Sacramentaire léonien*, p. 296 (p. 4, 6-7 Feltoe) : « ut quae nostris non possumus orationibus obtinere, placentium tibi precibus adsequamur » ; ou p. 460 (p. 153, 5-6 Feltoe) : « quod etiamsi nostris operibus non meremur... sanctorum nos intercessione mereamur » ; ou p. 462 (p. 155, 6-7 Feltoe) : « ut quos digna mente non possumus celebrare, humilibus saltem frequentemur obsequiis ». Et les formules d'intercession rassemblées par A. BLAISE (*op. laud. sup.*, p. 1254, n. 1), p. 219 s.

sation entre des absents. On le retrouve ainsi dans une lettre de Symmaque : « Que tes lettres viennent souvent me trouver pour m'offrir l'image d'un bavardage avec toi en personne¹. » Tant il est vrai qu'en ces clausules de politesse, l'homme du monde reprend ici le pas sur le chrétien.

1. Cp. « ex quadam nostri confabulatione praestaret charta solacium » avec ΣΥΜΜ. *epist.* 9, 89 (84), 2 : « saepius ad me commeent (litterae tuae) et confabulationem praesentis imitentur ».

XI. TROISIÈME LETTRE, A BASSULA :
SUR LA MORT
ET LES FUNÉRAILLES DE SAINT MARTIN

ep. 3. C'est un autre type de stylisation hagiographique que nous présente cette dernière lettre¹. La seconde accordait aux faits peu de place ; elle se concentrait sur une méditation tout idéologique, à des fins consolatoires. Elle esquissait déjà la figure idéale du saint protecteur, guide secourable et sûr intercesseur, martyr de désir que l'imagination pouvait sans scrupule égaler aux plus grands martyrs d'autrefois. On revient ici à des vues plus humaines, pour satisfaire la curiosité d'une femme : la propre belle-mère de Sulpice, fâchée, sans doute comme bien des lecteurs, de n'avoir pas vu mourir son héros à la fin de la *Vita*. Que l'on se réfère aux traditions païennes ou chrétiennes de la biographie antique, la lacune était grave. De la primitive « laudatio funebris » aux *Vies des douze Césars*, la biographie romaine avait attaché toujours un grand prix à la description minutieuse des derniers moments du personnage, et la mort tragique de tant de victimes de la tyrannie impériale avait procuré à Tacite le sujet de mainte page célèbre. A elle seule, la culture

1. On complètera le commentaire de notre chapitre par les remarques tour à tour érudites et spirituelles (en tous les sens) de Dom P. ANTON, *La mort de saint Martin*, dans *REA*, t. 66, 1964, p. 108-120, dont nous avons néanmoins peine à accepter la défense du récit de Grégoire de Tours (cf. *inf.*, p. 1352, n. 1).

historiographique de Sulpice ne pouvait le laisser étranger au dessein d'une telle description. Mais le développement des genres biographiques chrétiens devait le confirmer dans cette intention. S'il est vrai que les premiers *Actes des martyrs* se sont constitués à partir des sténographies d'audience, en ne laissant d'abord qu'à une brève clause la mention de l'exécution du verdict, le récit du martyre, au sens commun du terme, a pris très vite une place importante, et même de plus en plus prépondérante. Que l'on songe au *Martyre de Polycarpe*, ou aux diverses versions de la décapitation de Cyprien. Moment de l'héroïsme suprême et des *ultima uerba*; mais aussi, dans la perspective du martyre comme grâce et effusion de l'Esprit, identification au Christ souffrant et paroles éminemment inspirées. Un tel récit recueillait donc précieusement, sous les espèces simultanées des paroles et des actes, les témoignages les plus mystérieusement riches de l'effusion de l'Esprit sur un homme affronté à la mort.

Pour toutes ces raisons, cette troisième lettre est, des trois, celle qui complète la *Vita* au sens le plus fort. La précédente montre assez à quelle profondeur l'imagination de Sulpice a poussé l'identification de Martin aux martyrs pour que l'on conçoive l'attention très « orientée » qu'il a pu porter aux moindres détails des derniers jours et des derniers moments de Martin : celle-là même que poètes et prosateurs chrétiens contemporains accordaient au moindre mot, au moindre geste des martyrs de jadis. C'est pourquoi Sulpice prend ici les choses de si loin : depuis le départ de Tours, que Martin ne reverra plus de son vivant, pour Candes où l'appelle son devoir de pasteur. C'est pourquoi, aussi, la lettre nous donne trois exemples de ses derniers propos : la parabole des plongeurs ; l'invocation ultime du soldat de Dieu à son Seigneur ; l'apostrophe finale à Satan, son vieux compagnon de route venu assister à sa mort. Si diverses de volume, de circonstances, de contenu, que soient ces trois inter-

ventions de Martin dans le récit, elles offrent, de son caractère et de sa spiritualité, un raccourci d'une étonnante unité. Qu'il contemple la faune de la Loire, qu'il prie son Seigneur comme un vieux légionnaire fidèle qui vient au rapport, ou qu'il congédie brutalement Satan dans un dernier sursaut d'énergie, Martin reste jusqu'à son dernier instant le combattant de Dieu : énergique, discipliné, constamment sur le qui-vive. Sa mort est encore une leçon d'ascèse, au sens premier du mot : un exemple d'entraînement au combat spirituel dans toutes les rencontres de la vie. Au cours de la précédente lettre, cette ascèse était envisagée de l'intérieur, dans ces dispositions et ces vertus de l'âme qui l'apparentent étroitement à la spiritualité des martyrs. Elle est ici considérée du dehors, telle qu'ont pu la voir se manifester jusqu'au bout les compagnons de Martin. Une telle orientation du récit trouve bien sa raison dernière dans la personnalité même de Martin, et dans la matérialité de ses paroles et de ses actes. Mais il ne fait pas de doute que le récit, avant d'être rédigé par Sulpice, portait déjà l'empreinte monastique que lui avaient donnée, consciemment ou non, ses premiers témoins : les clercs de Candes, et les membres de son presbytère qui l'avaient accompagné dans cette expédition de « pacification ». C'est aussi pourquoi les funérailles prendront l'aspect d'une parade triomphale du monachisme et des moines ; donc d'une sorte de revanche des moines contre les clercs séculiers, dont l'opposition croissante à l'abbé de Marmoutier avait été l'une des épines les plus douloureuses de son existence.

Ces obsèques triomphales sont curieusement symétriques du long badinage entre Sulpice et Bassula qui sert d'entrée en matière assez inattendue à ces derniers moments de Martin. On ne saurait l'excuser en y voyant seulement un stratagème destiné à s'assurer que Bassula ferait à la lettre une large publicité. L'intention est évidente. Mais exigeait-elle cette longue variation sur la propriété

littéraire et les menaces judiciaires qui l'assortissent? Le lecteur moderne ne manque pas d'être choqué par la désinvolture d'un écrivain qui passe une page à plaisanter avec sa belle-mère, juste avant de décrire avec gravité la mort d'un saint qu'il révère très sincèrement. Nulle part ailleurs, sans doute, Sulpice n'a donné dans son œuvre une preuve aussi éclatante de son incurable légèreté d'homme de lettres. Mais il faut aussi faire la part de certaine autonomie de la dédicace par rapport à un ouvrage donné, quelle qu'en soit la dimension. Car cette colère feinte et ces cris au vol littéraire ne font, après tout, que développer un thème déjà esquissé dans la dédicace de la *Vita* à Didier. Il convient donc d'accorder à Sulpice les circonstances atténuantes : celles des usages de dédicaces littéraires dans la société lettrée du temps. Il n'empêche que, mis à part les genres comiques et satiriques, on a rarement vu écrivain ancien aborder avec tant de souriante insouciance un récit funèbre.

1. Reproches à Bassula

ep. 3, 1. La personne de Bassula, à laquelle Sulpice adresse cette dernière lettre, est énigmatique à bien des égards. Bien que le plus ancien manuscrit de la lettre ne porte aucune indication initiale sur ses liens de parenté avec Sulpice, on ne saurait écarter la qualité de « belle-mère » de Sulpice que lui donne expressément un titre bien attesté dans la plupart des autres témoins. Car s'il est possible que ce titre ne soit pas d'origine, ceux qui l'auraient ajouté trouvaient le renseignement dans la plus ancienne lettre adressée par Paulin de Nole à Sulpice, vers la fin de l'été 396 : «... Tu as mérité d'avoir pour mère éternelle une sainte belle-mère, plus généreuse que n'importe lequel

des parents¹.» L'objet principal de cette lettre était de féliciter Sulpice pour sa conversion à la vie ascétique. Il est donc tentant d'interpréter en un sens précis les éloges hyperboliques décernés par Paulin à Bassula. Sulpice est donné ici comme le « fils » de cette « vénérable mère » — désignée dans les deux textes par le même terme solennel, à la fois archaïque et poétique en ce sens, de *parens* —, et il vante par le même mot de *liberalitas* sa générosité². Faute de pouvoir reconstituer l'état-civil de Bassula, ou même de pouvoir conjecturer pour quelle raison elle avait quitté son sud-ouest pour vivre à Trèves, du moins le texte de Paulin invite-t-il à entrevoir plus nettement sa personnalité, et le rôle qu'elle a pu jouer dans l'évolution spirituelle de son gendre. En aucun autre point de son œuvre, celui-ci n'évoque le moins du monde sa vie familiale. Seul, le début de cette lettre laisse entrevoir le ton affectueux et taquin de ses relations avec cette vieille dame, insatiable de littérature martinienne. Il est ainsi possible d'entrevoir, à partir de ces minces données, que Bassula a joué un rôle important dans la vie de Sulpice, et de le reconstituer comme suit. La fille de Bassula a dû disparaître prématurément, peu de temps peut-être après avoir épousé Sulpice. Mais Bassula, gagnée à l'ascétisme, et plus précisément à une admiration fervente pour la personne de Martin, n'a pas exercé auprès de son gendre une influence moins considérable que celle de son ami Paulin. Qui sait même si ce n'est pas à sa « générosité » que Sulpice a dû non seulement les tachygraphes d'élite qu'elle a mis à sa disposition, mais encore les ressources qui lui

1. Texte cité t. 1, Introduction, ch. premier, p. 26, n. 1 ; cf. *ib.* l'interprétation biographique du passage et de son contexte.

2. Cp. ici : « *Bassulae parenti* », et § 2 : « *ex tua potissimum liberalitate...* » avec PAVL. NOL. *epist.* 5, 6 : « *socrum sanctam omni liberaliorem parente* ».

ont permis de faire vivre la communauté ascétique de Primuliacum? Cet apostolat familial d'une sainte femme convertie à l'ascétisme, et qui réussit à convertir à son tour son propre gendre à la vie parfaite, n'est pas alors un exemple isolé : que l'on songe, à Rome, à Paula et à son gendre Pammachius.

Mais un trait distinguait Bassula de Paula : le démon des belles-lettres ne l'avait guère abandonnée à sa conversion. Elle apparaît ici aussi « bas bleu » que certaines de ces femmes de la haute société d'Aquitaine que nous entrevoyons à travers l'œuvre d'Ausone. Même s'il y a quelque exagération dans l'espionnage littéraire auquel Sulpice prétend être soumis à distance par sa belle-mère, il est clair que Bassula raffolait des inédits martinien de son gendre. On peut donc supposer que, outre l'influence qu'elle n'a pas manqué d'exercer sur la vocation ascétique de Sulpice, elle n'a pas été moins soucieuse de voir son gendre mettre son talent d'homme de lettres au service de la cause martinienne. Moins imprudente qu'Euchrotia et sa fille Procula, qui avaient accueilli sans assez de discernement la prédication de Priscillien à son passage par Bordeaux, Bassula n'est pas sans rappeler par sa ferveur exigeante l'enthousiasme qui avait entraîné les agapètes bordelaises, à la suite de l'hérésiarque, sur la route de Rome. Si obscures que demeurent son histoire et sa personne, on peut du moins la situer avec vraisemblance dans ce milieu de l'aristocratie gallo-romaine d'Aquitaine où la vocation ascétique trouva de telles résonances dans le dernier tiers du iv^e siècle. Sa générosité envers son gendre, ses goûts littéraires, l'existence de tachygraphes attachés à sa personne en assez grand nombre pour qu'elle puisse en céder quelques-uns à Sulpice, sa résidence dans la capitale impériale de la Moselle : autant d'indices qui confirment les allusions de la lettre 5 de Paulin à son haut rang et à sa situation de fortune. Il demeure à la fois piquant et irritant qu'en

dehors des phrases bénisseuses de Paulin, nous ne puissions plus la connaître qu'à travers ce portrait passablement satirique, sur quelques points digne de la « pédante » jadis égratignée par Juvénal.

La salutation est d'une politesse d'autant plus révérente que Sulpice ne prodigue pas volontiers l'adjectif « vénérable » ; c'est à peine s'il le décerne dans ses *Dialogues* à une vierge consacrée et recluse dont il admire particulièrement la sainteté, et s'il qualifie par l'adverbe correspondant l'attitude de respect prise par l'empereur Maxime à l'égard de Martin¹. C'est pourquoi la rupture du ton est d'autant plus sensible dans l'accusation en forme que Sulpice porte dès l'abord — à l'irréel — contre Bassula, avec un accent de colère feinte. Dans ce lazzo de procédure judiciaire, le talent de l'ancien avocat se donne libre carrière. Le vocabulaire technique fuse de toutes parts. Il est exact que, conformément aux normes les plus constantes du droit romain, un fils ne peut citer en justice son père ou sa mère, pas plus qu'un affranchi ne peut porter plainte contre son patron². Sulpice se donnera donc le dédommagement d'une audience imaginaire, mais conforme aux plus anciennes traditions juridiques : une plainte en règle devant « le tribunal du préteur ». Le grief est précisé en termes de droit criminel. Vol et pillage sont définis l'un par rapport à l'autre par les plus grands juristes romains³. Avec ce vocabulaire

1. *Dial.* 2, 12, 6 : « nihil ex his quae uirgo uenerabilis miserat refutauit » ; *ib.* 2, 6, 3 : « hic Martinum uenerabiliter honorabat ». *Avson.* 4, *Parentalia*, praefatio in prosa : « nec quicumquam sanctius habet reuerentia superstitum quam ut amissos uenerabiliter recorderetur ».

2. L'expression « in ius uocare » est très anciennement attestée dans la loi des XII tables, cf. 1, 1, p. 424 Warmington : « si in ius uocat, ito » (pour la convocation d'un débiteur par un créancier devant le magistrat, en vue de réclamer son dû).

3. P. ex. *SATVRN. dig.* 48, 19, 16, 6 : « (consideratur) qualitate, cum factum uel atrocius uel leuius est : ut furta manifesta a nec manifestis

technique s'accorde la vision pathétique et éculée de la victime qui « traîne » au tribunal le coupable, sous l'empire d'un « juste ressentiment » : ce cliché de prétoire se trouve déjà dans les discours de Cicéron¹. L'interrogation oratoire qui forme transition vers l'analyse des griefs ne manque pas de préciser en des termes non moins propres la notion de plainte pour délit caractérisé. Mais il est notable que l'alliance de mots *iniuriam conqueri* soit une expression familière à Tite-Live. Il semble donc que l'on quitte le domaine plus purement ironique de la parodie juridique pour un registre plutôt psychologique². Du même coup, cette seconde phrase, beaucoup moins outrée, paraît exprimer des sentiments plus sincères : protestation peignée, et non plus ressentiment grandiloquent.

Dame Bassula aurait donc mis au pillage tous les cartons où Sulpice a déjà confié, dans sa dédicace de la *Vita*, qu'il serraient jalousement les produits de sa muse³. Il est facile d'identifier les lettres en question, puisque la suite du texte fait état d'une copie de la lettre à Aurèle parvenue

discerni solent, ... expilationes a furtis, petulantia a uiolentia ». VLP. *dig.* 47, 18, 1, 1 définit l'« expilatio » comme un « furtum atrocus » ; et le Cod. *Iust.* 2, 11, 12 comme un « furtum improbius ». Cf. Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1889, p. 777-780.

1. Cp. ici : « iusto dolore traheremus », avec Crc. *Flacc.* 23, 55 : « ciuitatis pudentis et grauis iustum dolorem querellasque cognoscite » ; *Lig.* 11, 31 : « quorum iustissimum uideas dolorem... » Autres attestations ultérieures du cliché, de Virgile à Tacite : cf. *TLL*, s. u. « dolor ».

2. P. ex. Liv. 8, 33, 4 : « quum maxime conquereretur apud patres uim atque iniuriam dictatoris » ; 10, 23, 6 : « conquesta iniuriam patriciarum » ; et nombreuses autres références ap. *TLL*, s. u. « conqueri ».

3. *Vita*, ep. ded. 1 : « libellum... scheda sua premere... decreueram ». Malgré le caractère cliché de cette plainte à Didier, d'une inspiration analogue à celle de notre texte, elle aide à entrevoir les méthodes de travail de Sulpice, qui ne sont pas sans rappeler celles de Jérôme : cf. comm. *ad. loc.*

jusqu'à Trèves. Pas d'hésitation non plus pour les « petits livres » : c'est ainsi que Sulpice désigne justement les deux livres de sa *Chronique*, mais aussi et surtout, beaucoup plus fréquemment, la *Vita*¹. Au contraire, c'est ici le seul passage de toute son œuvre où Sulpice emploie le diminutif *chartula*. Le mot sert, chez Jérôme, à désigner une petite fiche ou un brouillon, mais on a justement remarqué qu'il se trouvait parfois accompagné chez lui de l'adjectif « breuis », comme si la valeur diminutive du mot n'était plus sentie. De fait, Rufin l'oppose à « membrana », exactement comme nous opposons le papyrus au parchemin². Le mot ne peut donc désigner ici que les feuilles volantes de papyrus qui servaient à l'écrivain pour préparer sa documentation et rédiger des esquisses préalables à la composition définitive. Sulpice semble insinuer ainsi que Bassula a procédé à un cambriolage méthodique de tous ses papiers. Synonymie et chiasme sont associés pour dénoncer le crime majeur : celui de publier la moindre œuvre de Sulpice à son insu. Le mot *diuulgare* est très fort, puisqu'il désigne non seulement, depuis la langue classique, la publication d'une œuvre littéraire, mais aussi celle des décisions de l'autorité souveraine³.

1. Sulpice désigne par ce mot les deux livres de sa *chron.* 1, 1, 2 : « duobus libellis concluderem » ; mais aussi le livre de Daniel, *ib.* 2, 5, 7 ; ou les « libelles » anti-ariens d'Hilaire, *ib.* 2, 45, 3 ; ou un ouvrage de Jérôme, *dial.* 1, 8, 4. Mais le mot désigne sept fois la *Vita* : d'abord *Vita*, ep. ded. 1, 2 et 6 ; puis *ep.* 1, 1 et 8 ; *ep.* 2, 3 ; *dial.* 3, 17, 4.

2. Sur ces deux valeurs du mot chez Jérôme, cf. E. ARNS, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953, p. 16-17. Pour l'affaiblissement du diminutif, cf. HIRN, *epist.* 55, 4 (3) : « repperi iunctam epistulae... breuem chartulam » (que l'on peut néanmoins interpréter aussi, inversement, comme un pléonasme expressif). Emplois de RVFIN, *apol. adu. Hier.* 2, 10 ; et *ymb.* 2 : « scribi chartulis aut membranis », qui semble opposer clairement deux matériaux.

3. C'est dans le cadre de la « technique d'édition » que Cicéron emploie le verbe dans *orat.* 31, 112 : « hunc librum... tuo... nomine diuulgari necesse est ». Mais pour la valeur de publication d'un

ep. 3, 2. Sulpice ne saurait se plaindre que Bassula se soit faite à Trèves l'éditrice aussi zélée de ses *libelli* que Paulin l'avait fait en Italie et à Rome. Mais il se plaint aussi de voir circuler dans le public des œuvres mineures qu'il ne destinait pas à la publication. Il est délicat de décider ici si nous avons affaire à une pure amplification oratoire de l'énumération des œuvres volées, ou s'il convient de chercher à identifier sous ce réquisitoire quelques-unes de ces « *nugae* » à quoi les lettrés de l'époque aimaient encore à consacrer leurs loisirs. La lettre intime « à un ami » annonce déjà le sujet le plus réel de la plainte : la communication de la lettre à Aurèle. Aussi, on ne saurait écarter d'abord l'identification possible des autres compositions avec des ouvrages non moins réels. Le verbe *ludere* ouvre une piste. On se rappellera en effet qu'Horace parvenu à l'âge mûr, et désormais préoccupé de philosopher tout autant que d'écrire des vers, aimait à en user pour désigner dépréciativement ses poèmes de jeunesse et ses odes légères. Il ne serait donc pas improbable que Sulpice eût ainsi désigné de petites pièces de vers, à la mode de celles que son compatriote Ausone composait à la même époque, ou que Sidoine et Ennode de Pavie écriraient aux siècles suivants. La connaissance suivie du vocabulaire poétique, les souvenirs de Virgile et de Stace que nous avons relevés dans la *Vita* ne s'opposeraient pas à une telle hypothèse ; tout au contraire. Et le désir de conserver de tels « *parerga* » par devers lui, à l'abri des indiscretions, s'accorderait assez bien avec le fait qu'il prétendait défendre et illustrer la vie ascétique par ses écrits aussi bien que par sa conduite. Aveu indirect, mais assez enrobé pour trahir quelque gêne ; le mérite d'avoir célébré Martin ne suffisant pas à le justifier assez d'avoir aussi imparfaitement dépouillé le « *vieil homme* » — de lettres —.

document officiel, cf. *Esth.* 1, 20 : « hoc in omne... diuulgetur imperium » ; ou *Cod. Theod.* 9, 42, 14 (13 Févr. 396) : « hoc edictis propositis per omnes prouincias praecipimus diuulgari ».

Pourtant, l'emploi du pluriel *ludimus*, l'ampleur oratoire des énumérations dans le contexte immédiatement antérieur, invitent à se demander si la seconde proposition conditionnelle ne reprendrait pas simplement la première en précisant le grief. Sulpice est gêné, non seulement qu'on publie des lignes confidentielles à un ami, mais aussi et surtout que l'on divulgue ainsi de libres improvisations où il n'avait contrôlé ni ses idées ni leur expression. Le « *ludus* » en question serait dès lors un jeu plus sérieux qu'il n'y paraît d'abord. Si l'on peut penser à la description précieuse du sommeil du matin au début de la lettre à Eusèbe, on peut évoquer également l'improvisation de la lettre à Aurèle sur le martyr imaginaire de Martin. Mais dans cette nouvelle perspective, il ne faut pas, sans doute, prendre trop au sérieux les récriminations de l'écrivain. Ce cri à la violation de propriété littéraire s'accorde trop bien avec les minauseries de la préface de la *Vita* à Didier pour que l'on puisse oublier que nous sommes engagés dans un badinage un peu long¹.

Il y a sans doute plus de véracité dans la description du procédé employé par Bassula pour se procurer à moindres frais des copies exactes des écrits de son genre. Cette dévote rusée a fait un heureux placement sur la vie éternelle, mais assuré du même coup la satisfaction de sa curiosité littéraire, en introduisant dans la place des

1. La fin de la phrase : « *scripta aut dictata sunt* », reprend la distinction des deux subordonnées précédentes entre « *scripsi* » et « *dictavi* » : composer de sa propre main et composer en dictant, la première méthode étant plus respectueuse envers un correspondant estimé (ainsi, en 383, Jérôme, souffrant des yeux, s'excuse auprès de Damase de « *dicter* » pour lui *l'epist.* 21, 42). Dossier des emplois classiques de « *dictere* » dans N. I. HERESCU, *Le mode de composition des écrivains* (« *dictere* »), dans *REL*, t. 34, 1956 (1957), p. 142-146 ; chez Jérôme, dans E. ARNS, *La technique du livre...*, p. 37-51, avec intéressantes références à des emplois couplés des verbes « *dictere* » et « *scribere* », p. 38 et n. On notera que les deux emplois successifs de « *dictere* » dans la présente phrase sont les seuls de toute l'œuvre de Sulpice.

tachygraphes tout dévoués à ses intérêts. Il faut bien se garder de prendre pour une simple plaisanterie juridique le terme *obarratos* que Sulpice est ici le seul écrivain de toute la littérature latine à nous faire connaître. Le sens en est clair. Il devait servir d'abord à qualifier une marchandise que le vendeur s'était engagé à réserver à un acheteur contre versement des « arrhes¹ ». Mais cette valeur est ici figurée, par transfert à des secrétaires qui se sont laissés « acheter » et aussi « engager » d'avance : *obarratos* équivaut à « arris obstrictos² ». On ne saurait même parler de catachrèse dans l'application de ce mot à des tachygraphes, puisque ceux-ci devaient être des esclaves — gracieusement laissés par Bassula à son gendre pour ses travaux littéraires —. Néanmoins, il paraît difficile d'entendre la chose au sens littéral où Bassula aurait acheté à prix d'argent l'indiscrétion de ces secrétaires. Le contexte ultérieur fait état d'« obéissance » de ces tachygraphes, et des « droits » de Bassula sur eux. On peut donc légitimement supposer que ces esclaves tachygraphes avaient été en fait prêtés — même pour un temps indéfini — par la vieille dame à son gendre. Ils restaient donc légalement dans la stricte dépendance de leur maîtresse de plein droit. Il n'en était que plus facile à celle-ci d'obtenir d'eux des copies subreptices des moindres produits de la plume de Sulpice. Tout ce contexte de l'emploi d'*obarratos* apparaît trop précis pour que

1. La notion d'arrhes est définie avec netteté par GAI. *inst.* 3, 139 : « quod arrae nomine datur, argumentum est emptionis et uenditionis contractae ». Cf. (avec bibliographie) A. BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, 1953, s. v., p. 367.

2. La traduction de Freund-Theil, dans leur dictionnaire (« tu as graissé la patte à mes secrétaires ») a l'inconvénient de ne pas insister assez sur le fait qu'ils sont ainsi retenus d'avance (*ob-* et valeur de l'adjectif verbal d'état) ; mais elle est beaucoup plus juste et propre que la trad. littérale de Gaffiot : « garanti par des arrhes », qui s'entend au sens matériel et premier.

l'on soit tenté d'y voir l'amplification d'un simple badinage sans fondement réel.

Un coup d'œil sur les mésaventures de la propriété littéraire au IV^e siècle, chez les chrétiens eux-mêmes, ne permet plus de douter de la réalité des faits qui justifient la plainte de Sulpice. Des éditions subreptices aux faux caractérisés, en passant par les vols d'originaux et les détournements de correspondance, on demeure confondu devant les indelicatesses plus ou moins malhonnêtes commises par des hommes qui se disaient les fidèles de la Parole. Il est juste de remarquer à leur décharge que « la technique même de l'édition empêche les Anciens de connaître exactement la limite entre le domaine public et le domaine privé¹ ». L'histoire de la lettre à Aurèle, divulguée à Trèves à l'insu de Sulpice et contre son gré, rappelle d'assez près la mésaventure de la première lettre d'Augustin à Jérôme. Quant aux services intéressés rendus par Bassula au secrétariat de Sulpice, ils évoquent ceux qui avaient été rendus jadis à Origène par son ami le riche Ambrosios. Ce dernier, comme Bassula, s'empressa parfois de publier à l'insu de son ami des travaux que celui-ci entendait réserver à quelques lecteurs choisis. Il n'est pas jusqu'à certains passages de la correspondance de Jérôme, contre les admirateurs trop empressés qui corrompent à prix d'or son entourage, qui ne puissent nous amener à reconsidérer l'image désagréable d'*obarratos*, et à nous demander, malgré tout, si chacune des copies subreptices n'était pas l'objet de gratifications anticipées de la part des messagers de la vieille dame...².

1. Selon la très juste remarque d'E. ARNS, *La technique du livre...*, p. 157, qui en donne des exemples précisément analysés pour les œuvres de Jérôme. Voir aussi l'article de H. I. Marrou signalé *sup.*, p. 1122, n. 1. La chose était encore plus vraie pour les lettres, en un temps où la lettre privée remplissait souvent aussi le rôle que nous sommes habitués à voir tenir par les quotidiens et les revues.

2. Cf. le dossier rassemblé par E. ARNS, *op. cit.*, p. 154 s., sur

Cette interprétation peut trouver un indice favorable dans le sens littéral qu'il convient peut-être de donner, sous le stylet d'un écrivain aussi féru de précision juridique, à l'expression *uenire in ius*. Elle laisse d'abord supposer qu'il y a eu effectivement cession en bonne et due forme¹. Dans ces conditions, Bassula aurait pris ses précautions d'avance, et les aurait renouvelées pour ranimer le zèle de ses fournisseurs subreptices en nouveautés littéraires. Dans un tel contexte, l'hommage à la « libéralité » de Bassula envers son gendre ne va point sans malice. Tout se passe en effet comme si, dans un demi-aveu empreint d'ironie envers soi-même, Sulpice confessait qu'en acceptant ces tachygraphes, il s'était laissé lui-même tacitement acheter...

ep. 3, 3. A cette pensée, sa bile se réveille. Elle se décharge en une période passionnée, dont les quatre membres doubles, tour à tour synonymiques et antithétiques, toujours soigneusement rythmés, composent une invective assez solennelle, que sa perfection même a dû faire excuser de Bassula. L'emploi oratoire des paronymes *culpabilis* et *reus* dans deux membres parallèles se retrouve précisé-

la « publication à l'insu de l'auteur ». Sur la corruption organisée par les amateurs d'inédits jusque dans les rangs des clercs et des moines qui entourent Jérôme, cf. l'invective de celui-ci dans son épître 57, 3-4 à Pammachius. Le pieux sénateur y est traité de corrupteur d'esclaves et de suborneur de clients, capable, comme un nouveau Jupiter, de « pénétrer à prix d'or jusqu'auprès de Danaé »...

1. Son caractère juridique ressort de l'emploi que fait Horace, dans une longue dissertation sur la vanité du droit de propriété (*epist.* 2, 2, 174), de l'expression très voisine « in iura cedere » : « nunc morte suprema / permutet dominos et cedat in altera iura (proprium quicquam) ». Il s'agit là du passage de la propriété d'un défunt entre les mains d'un héritier ; mais qu'il s'agisse de l'exécution d'un testament ou d'une procédure à l'amiable, c'est de part et d'autre la même opération de « cession ».

ment chez deux écrivains contemporains de Sulpice¹. De même, la juxtaposition d'*insidiae* et de *fraus* (ou de mots des mêmes familles), avec des valeurs quasi synonymiques, est un cliché ancien du latin judiciaire et oratoire, puisqu'on retrouve cette alliance de Cicéron à Arnobe. L'alliance *circumuenire fraude* a des harmoniques profanes et classiques aussi bien que bibliques : si elle sert à caractériser la fourberie d'Hannibal chez Tite-Live, elle qualifie les agissements des ennemis du juste dans le *Livre de la Sagesse*². Mais une nuance distingue les attitudes respectivement prêtées à Bassula envers les tachygraphes et envers l'auteur. Ce dernier se considère comme le plus brutalement offensé, puisque les choses se passent dans son dos. Les premiers, outre les circonstances atténuantes de leur condition servile et de leur fidélité, sont les victimes d'un chantage, et peut-être d'une concussion imposée. La fin de la phrase accumule cinq motifs de plainte. On y perçoit à la fois les prétentions classiques de Sulpice, et les vraies raisons de son indignation. Les mobiles profonds en sont plus douloureux et plus vains à la fois que le ton juridique et moralisant de la page ne le laissait d'abord entrevoir. En fait, plutôt que d'outrage à la morale, il s'agit de blessures à l'amour-propre d'un auteur. Le péché majeur de Bassula n'est pas

1. Cp. ici : « tu sola es rea, tu sola culpabilis », avec PRISCILL. *tract.* 3, 68 : « qualiter... culpabilis sumus, cum magis ob hoc rei sumus... ? », et AMBROSIAS. *in Rom.* 14, 4 : « neque si edat, reus erit, neque, si non edat, culpabilis ». Le facteur commun aux trois est à chercher dans une éducation oratoire analogue, soumise aux mêmes exercices de « copia uerborum » par mémorisation de synonymes, ou exercice de « uersio ».

2. Juxtaposition d'« *insidiae* » et « *fraus* » avec des valeurs synonymiques : cf. p. ex. CIC. *Quincl.* 6, 22 ou ARNOB. *nat.* 2, 43. Pour l'alliance « *fraude circumuenis* », cp. LIV. 21, 34, 1 : « Hannibal... suis artibus, fraude et insidiis... circumuentus » (où l'on note à nouveau la même couple de synonymes, jointe à « *artibus* ») ; *sap.* 10, 11 : « in fraude circumuentium illum ».

d'avoir donné aux moindres œuvres de Sulpice une large publication qui ne saurait déplaire à sa vanité. C'est d'avoir mis en circulation des ouvrages déplorablement imparfaits, dépourvus de ce « *limae labor* » que Cicéron et Pline avaient requis du prosateur digne de ce nom, aussi bien qu'Horace l'avait fait du poète. Les cinq notations sont convergentes : elles définissent toutes cet unique grief. Comment le renom d'*élégance* de Sulpice ne serait-il pas entaché par le fait que Bassula n'a effectué aucun *choix* dans cette production, publiant « sans distinction » le meilleur et le pire, les pièces finies et les ébauches ? Si la divulgation des lettres privées lui paraît surtout grave, ce n'est pas d'abord l'indiscrétion morale qui le choque dans ce procédé, mais le manque de discernement, et donc de goût. Bassula ne fait pas de différence entre la négligence d'un style familier, sans recherche littéraire, et le soin minutieux apporté à la finition des « libelli ». La coquetterie d'auteur devient ici aussi hypocrite que dans les récriminations et les protestations d'humilité de la préface de la *Vita*. Elle trouve une excuse dans les deux dernières images de cette série, en dépit de leur expression hyperbolique (*penitus*) : le travail nocturne et la finition au polissoir des œuvres bâties, sculptées ou ciselées. Deux métaphores bien cicéroniennes, dans leur vocabulaire comme dans leur contenu¹. Elles définissent l'idéal d'achèvement minutieux de la facture qui fut celui

1. « *Illucubrata* » est, après « *obarratos* », le second hapax de notre texte : nouveau signe de raffinement extrême que Sulpice a tenu à apporter à cette dédicace de sa troisième lettre. Le mot est antonyme du très cicéronien « *lucubrare* » (cf. préface cicéronienne des *Paradoxa*), mais aussi de la forme plus habituelle, et non moins cicéronienne, « *elucubrare* » (*Brut.* 90, 312 : « (causas publicas) diligenter elaboratas et tamquam elucubratas »). De même, pour « *impolita* », cp. *Cic. de orat.* 3, 48, 185 : « *rudis et impolita... loquacitas* » ; et *Brut.* 85, 294 : « *formam... ingeni... admodum impolitam* » (critique de Caton par Atticus).

du classicisme latin. Même s'il faut faire, dans leur emploi en cette phrase, la part des clichés et de l'abondance oratoire, il ne faut pas prendre à la légère cette déclaration négative de principes esthétiques. Elle est peut-être le passage le plus sincère de toute cette ingénieuse entrée en matière : celui où Sulpice exprime les valeurs littéraires qui lui tiennent le plus à cœur.

C'est ici la seule indication précise que Sulpice nous donne sur sa propre résidence. Était-ce son domicile fixe ou un séjour temporaire ? Les espoirs que l'on pourrait fonder à première vue sur la variété du vocabulaire (*ego positus - tu constituta*) ne sont pas justifiés : ni la valeur courante de ces deux mots, ni leurs emplois dans la langue de Sulpice ne présentent de distinction appréciable. C'est une pure variation synonymique entre les deux termes d'une antithèse. Elle précise au passage les deux extrémités du chemin parcouru par la lettre ; elle ne saurait rien nous apprendre sur la qualité de la résidence de chaque correspondant. Il est même probable que le nom de la capitale a entraîné quelque métonymie dans la citation de la ville de Toulouse. Il n'est pas impossible de supposer que Sulpice — ou Bassula — y possédait une maison « en ville », et que celui-ci s'y était rendu pour des questions d'affaires qui le concernaient, ou qui touchaient aux biens de sa belle-mère. Cela expliquerait bien qu'il y eût trouvé un messenger de Bassula. Mais cela ne saurait exclure que, sous le nom trop précis de Toulouse, il fallût entendre le domaine de Primuliacum¹.

1. Sur la vraisemblance de l'identification de Primuliacum avec la propriété située dans le voisinage d'Elusio, non loin de la route Toulouse-Narbonne, plus près de Toulouse, peut-être dans les environs de (Font d')Alzonne et du seuil de Naurouze, cf. t. 1, Introduction, p. 39-40, et t. 2, p. 894-895. Il est évident que le présent texte est celui qui pèse de la manière la plus décisive en faveur d'une localisation de Primuliacum dans la région toulousaine, entendue en un sens large.

Faut-il voir dans les doléances de Sulpice sur l'éloignement de sa belle-mère autre chose que l'expression de son affection ou, du moins, de son respect? Il y a dans ce court passage un curieux changement, comme si l'évocation du nom de Trèves lui faisait abandonner un instant le ton du badinage qui précède. La suite, en dépit de la taquinerie finale, sera d'ailleurs plus sérieuse. Cette inquiétude, exprimée sous une forme très rare¹, n'est-elle qu'anxiété naturelle devant l'absence d'un être cher? Cet « arrachement », qu'un emprunt inattendu, mais gratuit, au vocabulaire élégiaque des séparations amoureuses²? Les deux mots suggèrent avec force que Bassula a dû quitter précipitamment Toulouse — ou le Toulousain — pour une raison de force majeure, et que l'issue de cet exil « loin de sa patrie » n'est pas sans causer des inquiétudes légitimes à Sulpice. Les raisons de ce déplacement inéluctable sont aussi mystérieuses que le seront, quelques années plus tard, les motifs du « pèlerinage » de Prudence de Calagurris à Rome, « laissant derrière soi sa maison suspendue à un sort incertain³ ». De part et d'autre, on

1. La construction usuelle du verbe « inquietante » est en effet transitive, en langue classique aussi bien que dans la *Vetus latina*. On ne peut rapprocher de notre emploi intransitif (= s'inquiéter) que TERR. *pall.* 2, 2 : « Sic et mari fides infamis, dum... extemplo de decumanis inquietat ».

2. Depuis TIBUL. 3, 12, 7 : « neu quis diuellat amantes »; mais cf. aussi SEN. *MAI. contr.* 1, 6, 2 : « artius nos fortuna alligauit quam ut orba posset diuellere »; et DICR. 2, 19 : « quod (Briseis et Hippodamia) non sine magno dolore diuelli poterant »; il semble ainsi que le mot ait glissé à époque tardive vers l'expression plus générale de toutes les séparations douloureuses.

3. PRVD. *perist.* 9, 103 s. : « et post terga domum dubia sub sorte relictam / et spem futuri forte nutantem boni... » Le mot « constituta » n'oppose pas d'objection à l'idée d'un séjour temporaire; cf. en effet *dial.* 1, 16, 4 : « annum integrum et septem fere menses intra solitudinem constitutus exegi ». Il n'est pas plus gênant que Bassula ait occupé une partie de son temps à diffuser la « littérature martinienne » de son gendre. Même si la raison principale de ce séjour

peut hésiter entre des raisons religieuses et des motifs temporels. Mais si les uns et les autres sont également possibles dans le cas de Prudence, il ne semble guère vraisemblable, en 397, que Bassula ait pu être amenée à se rendre d'urgence à Trèves pour d'autres raisons que des affaires temporelles : des démêlés avec les bureaux de l'administration impériale? Cette riche personne aurait-elle eu plus que maille à partir avec les terribles agents du fisc, qui avaient naguère rossé Martin de si belle manière, et faisaient régner une telle terreur dans les Gaules du IV^e siècle¹?

Sulpice n'arrive pas à se représenter où et comment la copie subreptice de sa lettre a été exécutée. Les tachygraphes affidés à Bassula ont « honnêtement » gardé le silence. Ou la chose se serait-elle produite en cours de route, à quelque étape où Bassula avait posté un homme de confiance, ou, mieux, s'était assuré la complicité d'un ami? Les exemples ne manquent pas, d'œuvres copiées ainsi en cours de port de l'écrivain au destinataire : c'est ainsi, par exemple, que la lettre d'Augustin à Jérôme dut se multiplier à tel point, avant de parvenir en Palestine, que plusieurs copies y parvinrent — peut-être après un crochet par l'Aquitaine — avant que le destinataire eût reçu l'original...².

était le règlement d'une affaire dans les bureaux du « palatium » (que nous a fait entrevoir *Vita* 20, 7 : cf. comm. *ad loc.*), il est certain que cette propagande martinienne ne pouvait que servir sa cause — quelle qu'elle fût — dans une ville où l'évêque de Tours avait laissé tant de souvenirs de ses deux séjours dix ans plus tôt.

1. C'est un « avocat du fisc », Patricius, à qui Maxime confie dans le procès de Priscillien le soin de perdre les accusés — justement à Trèves — : *chron.* 2, 51, 2. Et ce sont des fonctionnaires du fisc ou des postes impériales (BABUT, p. 318, corrigeant sa p. 204) qui, pour leur châtement, rouent de coups Martin, dont la silhouette noire a effaré les chevaux de la « fiscalis raeda ». Sur la fiscalité tyrannique du IV^e siècle en Gaule : cf. F. L. GANSHOF, *S. Martin et le comte Avitianus*, dans *AB*, t. 67, 1949, à la p. 207.

2. C'est par le messager des Toulousains Minervius et Alexandre,

ep. 3, 4. Bassula se plaint que son gendre ait mentionné trop sèchement le décès de Martin, au lieu de raconter en détail comment s'était produite sa mort. L'opposition entre la simple notice « obituaire » et le tableau développé s'exprime ici dans l'antithèse entre les composés apparentés *obitus* et *transitus*. Ce dernier mot est typiquement chrétien pour désigner la mort, « passage de cette vie mortelle à l'autre vie immortelle, que manifestent la passion et la résurrection du Seigneur ». Cette formule d'Augustin montre clairement comment, à travers ce mot — qui sert aussi de traduction latine au mot « pascha » de la *Septante*, s'exprime toute une conception mystique de la mort, enracinée par cette image au cœur même du mystère chrétien¹.

En fait, ce *transitus* est bien le sujet de la lettre, comme le montre l'explicit médiéval d'un manuscrit de Munich : « de transitu sancti Martini », et Sulpice est décidé à

le diacre Sisinnius, que Jérôme a eu connaissance, avant l'arrivée d'une lettre d'Augustin qui lui était destinée, de divers exemplaires de cette lettre : HIER. *epist.* 102, 1. Par ces correspondants et ce diacre, nous touchons à nouveau, quelques années après (la lettre 102 est de l'an 402), le milieu des ascètes de la région toulousaine qui est celui de Sulpice et de Bassula. Il semble donc que le braconnage aux inédits y ait fait d'autres victimes que Sulpice, puisque cette lettre de Jérôme nous met en présence d'un détournement de la correspondance privée d'Augustin ! — Sur la leçon « scribis in eadem qua », cf. t. 1, p. 237.

1. *AVG. epist.* 55, 1, 2 : « Transitus ergo de hac uita mortali in aliam uitam immortalē... in passione et in resurrectione Domini commendatur » ; j'en emprunte la citation à l'intéressant article de Chr. MORHMANN, *Pascha, passio, transitus*, dans ses *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, Roma 1958, p. 218, où est montrée la transparence de « transitus » aux deux autres mots. Chez Sulpice, trois autres emplois (tous concrets) et dans la *Chronique* ; mais aucun ne se rapporte au passage de la Mer Rouge. — La leçon « sancti Martini » de V peut être maintenue : depuis sa mort, Martin est déjà devenu « saint Martin » dans l'*ep.* 2, 3 ; contra, cf. *ib.* 6 : « domnum Martini obire ».

satisfaire sur ce point tout à la fois sa correspondante, la mémoire de Martin, et sa propre réputation littéraire. Mais les convenances exigent, après cette algarade, qu'il effleure en mode de transition les lieux communs de refus poli qu'il avait déjà largement exploités dans la préface de la *Vita*. Dans une exclamation qui feint l'impatience devant de prétendues illusions de sa correspondante, il reprend donc une dernière fois sa thèse sur le caractère confidentiel de la lettre à Aurèle. Rien ne permet ici de défendre la sincérité d'une telle affirmation : ni les mœurs du temps ; ni le caractère littéraire et recherché de toute lettre consolatoire en général, et de cet « epitaphium Martini » à Aurèle en particulier ; ni la consonance de ces propos avec ceux qu'il tenait déjà à Didier ; ni surtout le présent contexte, qui démentirait à lui seul cette escrime de pure forme. Il en est de même pour le « locus humilitatis propriae », que l'on voit reparaitre dans la seconde partie de cette phrase¹. Néanmoins, si l'on considère que les idées qu'il prétend repousser sont en fait les siennes, ou celles que lui développait la lettre de Bassula, on doit leur accorder un double intérêt. D'une part, elles mettent en valeur l'idée d'une vocation de Sulpice à la mission spéciale de se faire le prophète de Martin par son œuvre². Bien qu'aucun de ces mots ne soit prononcé, l'idée d'un témoignage pressant, qui doit

1. Sur celui-ci, outre l'étude de E. R. CURTIUS, citée *sup.*, p. 487, n. 2, cf. aussi E. AUERBACH, *Sermo humilis*, dans son recueil posthume *Literatur und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bonn, s. d. (1958), p. 25 s.

2. Le rapprochement avec une locution de César, dont nous avons peut-être ici la réminiscence (cp. « tanto operi destinatus » avec *Gall.* 7, 72, 2 : « ne tela in nostros operi destinatos conicere possent »), invite à se désier ici d'un sens trop fort, de même que le rapprochement avec l'expression distincte, mais analogue, de *Vita* 10, 6 : « cui tamen operi minor aetas deputabatur ». Cependant, Sulpice emploie le mot, dans sa *Chronique*, avec un sens judiciaire (« décider par verdict » ou « destiner en vertu d'un verdict »).

être porté comme celui des prophètes et des évangélistes, est sous-jacente à celle d'une publication nécessaire (*cognosci oportet*) de tous les faits et gestes de Martin. Elle est cohérente avec la claire conscience d'une mission imposée par sa foi, telle que Sulpice l'avait exprimée dans les dernières lignes de la *Vita*. Mais il n'est pas exclu que des admonitions pressantes de Bassula aient exercé sur cette prise de conscience une influence importante, sinon décisive. D'autre part, ces lignes annoncent déjà la composition des *Dialogues*, qui viseront à compléter le « message martinien » de Sulpice. Dans ce passage, Sulpice donne encore l'impression de tenter de résister aux suggestions de Bassula en ce sens, à moins qu'en fait une telle dénégation ne doive être interprétée comme une déclaration d'intentions sous forme de litote, ou comme une consultation indirecte de son public de lettrés « martinien », sur l'opportunité d'une telle « suite » de la *Vita*.

ep. 3, 5. Sulpice renvoie Bassula aux témoins oculaires de l'événement : ceux-là même qu'il a certainement consultés, selon une méthode d'enquête qu'il exposait dans les mêmes termes qu'ici au cours de la *Vita* (25, 1). La fin rapide de Martin à Candes explique, aussi bien que la distance entre Toulouse et Tours, que Sulpice ait été informé après coup de cette mort, comme le montre explicitement le récit précédent (ep. 2, 6). Étant donné la mauvaise saison et la distance, il est aussi peu probable qu'il ait assisté aux funérailles. Mais ce sont de mauvaises raisons, qui auraient pu valoir aussi bien pour la majorité des épisodes contés dans la *Vita*. En fait, Sulpice n'a pas hésité un moment à écrire, à l'adresse d'un agent de diffusion aussi efficace que sa belle-mère, ce troisième « tract » de propagande martinienne. Ce dernier refus exprime bien le caractère général (*ubique*) de la publication qu'il en attend en fait. L'antiphrase se poursuit dans

les derniers engagements exigés de Bassula : ceux-là même que Sulpice se plaignait fictivement d'avoir vu trahir par Didier... Le vocabulaire de ce contrat retrouve une certaine solennité, tout à la fois ironique par rapport au contexte antérieur, et sérieuse en regard du récit funèbre qui va commencer aussitôt — ce dernier aspect dominant dans les deux principales juxtaposées¹ —.

2. Le dernier voyage de Martin

ep. 3, 6. Que Martin ait annoncé à ses moines l'imminence de sa mort, la chose ne surprendrait point, à ne considérer que son grand âge : il va mourir dans sa 81^e année². Mais

1. Formule de contrat : Sulpice s'engage à satisfaire Bassula, en échange de son engagement (fictif) à garder cette lettre pour elle ; le vocabulaire suit, par son caractère formulaire, la fiction juridique : ep. « das fidem » / « praestabo ». — La correction de la leçon « itaque » (codd. et ed. Halm) en « teque » — la faute serait facilement explicable paléographiquement (redoublement erroné de l'i final du mot précédent ; confusion commune e / a, facilitée par la fausse lecture, après fausse coupe, de « uoluntatiiteque » en « uoluntati itaque ») — peut s'appuyer sur les constructions parallèles de « participem » attribut d'un pronom personnel objet direct, en deux autres passages de Sulpice (les seuls où il emploie le mot « particeps ») *Vita* 20, 2 : « dicens se mensae eius participem esse non posse », et ep. 2, 6 : « te uero... participem esse uolui luctus mei » ; mais « itaque », = à cette condition, donne un sens aussi cohérent, et plus riche. La leçon « si qua » est à maintenir, étant donné la liberté d'indifférence entre « si qua » et « si quae » dès la langue classique, et l'absence de tout parallèle chez Sulpice : juste argumentation de Hyltén, *Studien*, p. 143.

2. Sur cette datation, cf. notre *Vérité et fiction*, p. 193, et n. 13 : la date de la mort de Martin est l'une des plus solidement attestées de sa biographie. Contre les critiques fragiles de Babut, le P. H. Delehaye a justement montré qu'il était difficile de mettre en doute la date traditionnelle de son inhumation le 11 Novembre, telle que nous l'attestent les Actes du Conc. Turon. de 461 : « sub die XVIII kalendas Decembris, cum ad sacratissimam festiuitatem qua domini... Martini receptio celebratur in ciuitate Turonorum beatissimi sacerdotis... conuenissent », cf. *AB*, t. 38, 1920, p. 127 s. La mort de Martin doit donc être placée dans la première quinzaine de Novembre.

les termes dans lesquels est solennellement rapportée cette intuition prophétique montrent à l'évidence que Sulpice lui donne une tout autre portée que celle d'un pressentiment naturel. Pour en marquer l'antériorité de longue date par rapport à l'événement, il reprend en effet la même formule adverbiale dont il avait usé en racontant la prophétie de Martin à Maxime sur ses succès, ses revers, sa mort à venir. Et la « prescience » qu'il lui prête est par excellence un attribut de Dieu, comme le montre le seul emploi que Sulpice fasse, dans toute son œuvre, de l'adjectif correspondant *praescius*¹. Cette prophétie sur sa propre mort achève de confirmer la vigueur des dons prophétiques de Martin. Elle le rapproche davantage de son Maître et de ses prédictions de plus en plus précises sur sa Passion. Elle répond au thème de la révélation accordée aux martyrs dans des songes prémonitoires encore conformes à une tradition des genres apocalyptiques : ainsi un ange vient-il annoncer à Cyprien en exil à Curubis, un an avant sa mort, sa condamnation et sa décapitation à venir².

La solennité de cette entrée en matière apparaît dès l'attaque : par un *igitur* semblable à celui qui ouvre le récit de la *Vita* (2, 1). Cette attache formelle suggère, dès l'abord, que cette lettre, mieux encore que les deux précédentes, entend être un appendice normal et attendu

1. Cp. ici : « obitum suum longe ante praesciit », avec *Vita* 20, 8 : « longe ante praedixit futurum ut... sciret se... paruo post tempore esse periturum ». On ne saurait réduire ce détail à un cliché hagiographique transposé de *Vita Antonii* 91 : « Ego quidem... patrum gradior uiam; iam enim Dominus me inuitat ». Dieu seul est dit « praescius » (dans *dial.* 1, 13, 6). Le verbe « praedicere » est appliqué aux prophètes, avec la valeur de « prédire », dans *chron.* 1, 45, 2; 1, 52, 4; 2, 11, 9.

2. Du point de vue littéraire, les traditions prophétique (A. T.) et apocalyptique (rêves prémonitoires des martyrs) doivent entrer ici en ligne de compte au moins autant que l'émulation Martin-Antoine. Pour Cyprien, cf. Pontius, *Vita beati Cypriani*, ch. 12.

de la biographie. Il n'y a pas moins de solennité dans la périphrase par laquelle est désignée la mort. Déjà Cicéron considérerait explicitement le terme de « dissolution » comme un synonyme de « mort »; mais s'il avait aussi utilisé, pour désigner celle-ci, la périphrase de « dissolution de la nature », l'alliance de mots qui est employée ici n'apparaît pas avant Tertullien¹. Elle implique évidemment la notion complémentaire d'immortalité de l'âme. L'antithèse est d'ailleurs mise en forme dans une lettre où Jérôme évoque les croyances pythagoriciennes comme des pressentiments prophétiques de la foi chrétienne en l'immortalité². Cette image classique, liée à la représentation de la mort comme résolution de l'organisme dans les quatre éléments qui s'y combinent, était d'autant plus facile à adopter pour les chrétiens qu'elle se trouvait déjà utilisée par Paul dans un verset célèbre des *Philippiens*, où l'Apôtre avait justement évoqué sa propre mort³. Ainsi, c'est sur une note profondément religieuse qu'à travers les harmoniques d'un vocabulaire riche de suggestions et de souvenirs, s'ouvre le récit des derniers jours de Martin. Cette phrase grave et dense, où la mort de Martin est présentée comme une révélation confidentielle de Martin à ses « frères » (ceux de Marmoutier, ou ceux de son presbytérium?) achève de marquer le brusque changement du ton. Elle

1. Cp. ici : « dissolutionem sui corporis », avec *TERT. adu. Marc.* 5, 10, 5 : « in dissolutione... corporis scilicet »; mais on retrouve ensuite la périphrase dans *HIL. in psalm.* 119, 11; *AMBROSIAST. in Rom.* 5, 12, 3. Pour cet emploi de « dissolutio », cf. déjà *CIC. fin.* 2, 31, 101 : « cum dissolutione, id est morte »; mais aussi *leg.* 1, 11, 31 et *fin.* 5, 11, 31. L'image est liée à la doctrine ancienne de la mort comme « dissolutio compaginis elementorum », encore reflétée dans *ISTR. orig.* 11, 1, 16.

2. *HIER. epist.* 60, 4, 2 : « Immortalem animam et post dissolutionem corporis subsistentem, quod Pythagoras somniauit... »

3. *Phil.* 1, 23 : « desiderium habens dissolui et esse cum Christo... » Les trois emplois de « dissoluere » chez Sulpice sont sans rapport avec le présent emploi — le seul du substantif correspondant. — Sur la leçon « praesciuit », cf. note critique, t. 1, p. 237.

va conférer à tout le récit cette allure de confiance qui l'animera d'une sorte de lumière intérieure.

C'est « en mission » que le vieux soldat du Christ va rencontrer la mort. L'idée, qui ne cessera de dominer tout ce récit, est posée dès le départ. Martin est appelé par ses fonctions pastorales à intervenir dans l'une des paroisses rurales voisines de Tours, qu'il avait probablement fondée¹. Cette obscure querelle de village entre les clercs de la paroisse de Candès est présentée comme une occasion providentiellement offerte à Martin d'apparaître, à nouveau et une dernière fois, comme un pacificateur, fidèle aux Béatitudes. Le verbe *reformare* montre d'ailleurs que Martin a conçu cette mission d'une manière positive et profonde, et non comme une expédition de pacification coercitive. C'est de ce même verbe qu'use Sulpice pour montrer Hilaire en train de restaurer la foi orthodoxe en Occident, ou pour évoquer la restauration, en sa dignité première, de l'homme pécheur par le Christ. Cet emploi, promis à une riche descendance dans la théologie de la Rédemption aussi bien que dans le latin liturgique, est apparu dès Minucius Félix, et il supporte l'image chrétienne de la « seconde création » renouvelant la première². C'est esquisser toute la richesse spirituelle

1. Pour la valeur « paroissiale » de « diocesis », cf. *sup.*, comm. à *epist.* 1, 10. Sur le « Condatensis vicus », cf. GREG. TVR. *Franc.* 1, 48 ; 8, 40 ; et surtout 10, 31 où sont citées comme des paroisses fondées par Martin sur l'emplacement d'anciens sanctuaires païens, et avant Candès cité le dernier, les « uici Alingaiensis (Langeais), Solonacensis (Saunay), Ambaciensis (Amboise), Cisolmagensis (Ciran), Tornomagensis (Tournon St-Pierre, Indre-et-Loire, ou, à 1 km de là, Tournon St-Martin, Indre) ».

2. Déjà Esdras est présenté par ce verbe, dans son œuvre de restaurateur des mœurs d'Israël, *chron.* 2, 10, 5 : « plebem corruptis moribus reformare » ; mais on rapprochera surtout *ib.* 2, 45, 6 : « (Hilarius) in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat » ; *dial.* 1, 7, 1 : « ut (Dominus Iesus) qui perditum hominem reformasset, prolapsam quoque angelum liberaret » ; et déjà MIN. FEL. 34, 9.

qu'il rayonne en quelque sorte ici sur son complément direct : la paix. Ce mot va d'ailleurs être repris dans l'analyse des intentions de Martin, comme désignant l'unique objet de sa mission. Mais les perspectives d'emploi sont, cette seconde fois, plus personnelles et plus liturgiques : le pasteur vient résoudre la discorde, réconcilier ses clercs. Leur « rendre la paix », c'est en quelque sorte les réintroduire dans la communion de l'Église de Tours, dont ils s'étaient exclus par le scandale de leurs zizanies publiques¹. Les deux emplois du mot encadrent la phrase. Ils expriment l'obsession du pasteur responsable, oublieux de soi jusqu'en ces dernières heures de vie.

Malgré la prescience spirituelle de sa mort prochaine, malgré la minceur et la médiocrité de la querelle (*istius* garde ici sa valeur péjorative), Martin voit dans cette dernière mission de charité l'achèvement d'une vie de lutte contre toutes les formes du mal. L'image de la perfection comme *consummatio* est de souche biblique, et c'est en latin chrétien, seulement, que ce mot abstrait peut être appliqué à des personnes, et non plus simplement à des choses². En quel sens faut-il entendre cette

1. La construction « inter se... discordantes » est une surcharge expressive (cp. dans *chron.* 2, 18, 7, plus simplement : « cum discordantem... populum reperisset ») : on la trouve dès TER. *Andr.* 575 : « eos nunc discordare inter se », mais non chez Cicéron : pléonasmie ancien de langue parlée. Il est rendu encore plus expressif ici par les deux disjonctions enjambantes, qui traduisent l'idée de division dans la trame même de l'ordre des mots. Surcharge analogue dans l'emploi « préroman » du p. q. pft. « ignorasset » (= fr. « ignorât ») qui entraînerait un contre-sens implicite si on lui donnait sa pleine valeur de perfectum (elle supposerait que Martin, après « n'avoir pas ignoré » l'approche de sa mort, ne la connaît plus maintenant). — La leçon « ignorasset » peut être maintenue avec le seul V, car il est d'autres passages où Sulpice cède à cette tendance du latin tardif à remplacer l'impft. subj. par un p. q. pft. : cf. *sup.*, p. 1052, n. 1.

2. Mot thématique du vocabulaire exégétique, et d'abord biblique, dans les perspectives du schéma typologique : prophétie / accom-

« consommation des vertus » de Martin ? Les textes de Lactance et du Pseudo-Prosper où l'on retrouve la même alliance de mots sont indiscutablement de couleur morale, mais l'expression elle-même n'y exclut pas la notion plus large de perfection spirituelle¹. Il ne semble pas que, comme telle, elle exclue d'autre part de notre texte le souvenir des vertus thaumaturgiques qui ont tenu une telle place dans la vie de l'évêque de Tours. Cette paix rendue à deux irréductibles sera aussi le dernier « signe » laissé par Martin aux siens : sa matière sera moins éclatante qu'au temps de l'apostolat des campagnes, mais sa signification rejoindra celle des derniers gestes de son Maître. Elle posera pour Martin et proposera pour ses disciples un exercice inlassable de la charité des « pacifiques² ».

ep. 3, 7. Ce dernier trajet sur les bords de la Loire est l'occasion d'une scène de parabole renouvelée de l'Évangile. Elle fait jeu avec ces « mots familiers » de Martin, « pleins de sel spirituel », que Sulpice rapporte dans les *Dialogues* (2, 10). Si les deux premiers de ceux-ci sont bien des « mots », qui évoquent à la fois les sentences des philosophes antiques et surtout les « apophthegmes » des Pères du désert, le

plissement. L'image a, dans le vocabulaire de Paul, une valeur de perfection spirituelle accomplie : cf. 2 *Cor.* 13, 9 ; *Eph.* 4, 12. Mais elle a encore un sens de perfection morale dans *Vulg. eccli.* 21, 13 (c. timoris Dei) ; 38, 31 (c. operum) ; et surtout, avec une alliance de mots parallèle à la « c. uirtutum » martinienne, *ib.* 50, 11 : « et uestiri eum consummatione uirtutis ».

1. Cette ambiguïté ressort de la double ascendance, sapientielle et paulinienne (A. T. et N. T.), des seuls emplois scripturaires (cf. n. préc.). Mais le *TLL*, s. u., rapproche aussi *Lact. inst.* 6, 23, 39 : « quod continentiae genus quasi fastigium... omnium consummatioque uirtutum » ; et *Ps. Prosp. uocat. gent.* 1, 24 : « ex Deo esse principium et profectum consummationemque uirtutum ».

2. Ici « pacem ecclesiae reddere » a la résonance sereine du verset célèbre de Jésus à la dernière Cène, dans *Vulg. Ioh.* 14, 27 : « Pacem relinquo uobis, pacem meam do uobis ».

dernier est plutôt, comme ici, une parabole en forme, sur un champ dont les diverses parties sont les unes intactes, les autres broutées par le bétail, d'autres enfin fouies et dévastées par les porcs : signes sensibles de la virginité, du mariage et de la luxure. On pense à la parabole du semeur. Ici aussi, une rencontre, un spectacle naturel, sera l'occasion d'un enseignement spirituel dans la tradition du « mashal » hébreu. Mais si la parabole évangélique part volontiers de la nature, c'est de la nature végétale : lis des champs, grain de sénévé, figuier, moisson. Au contraire, dans les propos sur l'éloge de la virginité, comme ici dans cette parabole des plongeurs et des poissons, on a affaire à une scène animale. Dans le contexte antique, elle évoquerait d'abord les fables ésopiques et les apologues moralisants où le monde animal prête à une réflexion sur le monde humain. Mais de tels apologues se trouvent, plus près de l'univers ascétique de Martin, dans les relations familières des solitaires d'Égypte avec la faune du désert et du Nil : lions, loups, serpents, crocodiles. Les *Dialogues* raconteront deux belles histoires d'Égypte sur « la louve voleuse et repentante » et « la lionne reconnaissante » envers l'ermite qui a guéri ses petits (1, 14-15). Pourtant, de tels miracles, qui symbolisent la réconciliation de l'homme avec la nature grâce à une sorte de retour à l'état paradisiaque par la perfection ascétique, seraient à rapprocher plutôt des miracles opérés par Martin sur des animaux : guérison de la vache possédée (*ib.* 2, 9), ou chien réduit au silence (*ib.* 3, 3). En fait, il y aura ici les deux : parabole d'abord et miracle ensuite. Mais l'imitation de la spiritualité égyptienne fut sans doute déterminante dans l'attention que, de ces deux points de vue, Martin a particulièrement portée au monde animal¹.

1. La tradition grecque, cherchant partout « l'homme mesure de toutes choses », lisait dans les animaux l'image des caractères et des

Les frères et les disciples qui accompagnent Martin n'évoquent pas seulement à Sulpice, au seuil de cette parabole, la troupe des apôtres accompagnant le Christ. La *Vulgate* se sert de *comitatus* pour désigner l'escorte des personnages importants et des rois, et, la seule fois que ce mot apparaisse dans le Nouveau Testament, c'est pour désigner le cortège des pèlerins qui s'en retournent de Jérusalem en Galilée, tandis que Jésus est demeuré dans le Temple avec les docteurs¹. Le mot est solennel. Il rappelle les déplacements des grands personnages romains. Il annonce les foules qui afflueront bientôt en ces mêmes lieux, au devant du cortège funèbre qui ramènera Martin de Candes à Tours. Le souci de souligner dans une double formule superlative le nombre

défauts humains (cf., outre la trad. ésoptique, les animaux comme symboles des diverses passions, ou comme table de comparaison physiognomonique). Mais l'idée d'y lire le signe des réalités spirituelles ne pouvait naître que chez un peuple qui avait introduit dans sa religion la plus ancienne des divinités thériomorphes : il y a bien une continuité entre les déguisements animaux du diable égyptien et les formes les plus archaïques de l'imagination religieuse égyptienne. Sur ce point encore, la mentalité celtique se trouvait en consonance avec celle des moines égyptiens : « Ce sont surtout les animaux auxquels les Celtes ont attribué une nature divine et qu'ils ont entourés d'un culte particulier », remarque J. VENDRYÈS, *La religion des Celtes*, dans la Coll. Mana, t. 3, 1948, p. 281. Ainsi pourrait s'expliquer cette curieuse prédilection de Martin pour les « paraboles animales », à la fois inspirées dans leur principe des traditions du désert d'Égypte, dans leur contenu des réalités de la campagne gallo-romaine, mais aussi accordées dans leur esprit à la mentalité religieuse de paysans qui demeuraient encore si attachés à leurs traditions celtiques. Dès ce moment, en effet, se produit « l'émergence de la masse paysanne comme groupe de pression culturelle » étudiée par J. LE GOFF, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, dans les Actes du Colloque d'Histoire tenu à l'E.N.S. de Paris, 7-9 Mai 1966, sur *Niveaux de culture et groupes sociaux*.

1. *Luc.* 2, 44 : « existimantes... illum esse in comitatu ». Dans l'A.T., cf. p. ex. *gen.* 50, 14 (c. de Joseph) ; ou 3 *reg.* 10, 2 (c. de la reine de Saba).

et la qualité spirituelle des assistants est peut-être dicté à Sulpice par le souci d'opposer ce vrai disciple du Christ au pseudo-prophète Priscillien, qui cheminait quelques années plus tôt à travers la Gaule avec « une escorte vraiment infâme et scandaleuse » composée de femmes de toute espèce. Il est en tout cas curieux que ce soient les deux seuls passages de son œuvre où Sulpice emploie le mot de *comitatus* en ce sens ancien et concret¹.

Il est à l'abord surprenant de rencontrer des « plongeurs » sur la Loire, si l'on s'en tient à l'identification, traditionnelle à travers toute la poésie latine, du *mergus* avec cet oiseau de mer. Lucrèce nous le montre effectivement, comme ici, « cherchant sa nourriture et sa vie dans les flots », mais il s'agit explicitement des flots « salés de la mer² ». La comparaison établie par Pline l'Ancien entre le plongeur et la mouette (« *gauia* ») indique à tout le moins la parenté et les ressemblances entre ces deux oiseaux. On pourrait donc se demander si, en fait, ces plongeurs n'auraient pas été des mouettes, que les frimas poussent effectivement, encore aujourd'hui, à se réfugier assez avant dans les terres — en particulier en remontant les grands fleuves ; mais un texte d'Ovide réserve la possibilité qu'il

1. Symétrie d'emploi et de double qualification entre : ici « cum... frequentissimo sanctissimoque comitatu », et *chron.* 2, 48, 3 : Priscillien part pour l'Italie « turpi sane pudibundoque comitatu, cum uxoribus atque alienis etiam feminis » (où l'alliance de mots rappelle d'assez près le cortège inoubliable de Verrès en Sicile, *Verr.* 2, 3, 12, 30 : « turpissimo flagitiosissimoque comitatu » — dont notre texte pourrait bien être le reflet lointainement inversé —). Sulpice n'a que deux autres emplois de « comitatus », mais avec le sens de « cour impériale » (*dial.* 2, 5, 5 et 3, 11, 3).

2. Sur la nature du « *mergus* », le *TLL* renvoie à l'article *Möwe* (= mouette) de Steier dans *PW*, t. 15, c. 2912. Lucrèce, 5, 1079, montre les « *mergi marini* » plongeant dans la mer : « fluctibus in salsis uictum uitamque petentes ». Même vision dans *VERG. Aen.* 5, 128 (les « *mergi* » sur un écueil) ; *HOR. epod.* 10, 22 (contexte marin) ; *PERS.* 6, 30 (sur une épave).

s'agisse d'un oiseau aquatique d'eau douce : le « martin-pêcheur » ?¹. De toute manière, quel qu'ait été l'oiseau aperçu par Martin, l'observation est d'une grande justesse dans le récit de Sulpice. Le plongeon est effectivement un oiseau insatiable, au dire de Pline, et il va jusqu'à dévorer ce que rendent les autres oiseaux². Le vocabulaire de la description est d'une grande précision technique, aussi bien pour désigner cette voracité animale que pour la capture des poissons³.

La parabole est vigoureuse et un peu elliptique. Loin de se déployer d'une manière ample et détendue, à la manière des paraboles évangéliques, elle se ramasse en petites phrases denses et prend figure d'apophthegme. Sa vertu ascétique de « breuiloquium » s'accorde avec le sens même de la parabole. Ce spectacle cruel de lutte pour la vie évoque spontanément à Martin le combat contre Satan qui est au centre de sa vie spirituelle, et qui a inspiré toutes les activités de son existence. Au moment même où il contemple ce spectacle, n'est-il pas en marche pour aller arracher à leur discorde deux clercs imprudents

1. On voit encore aujourd'hui les mouettes remonter l'hiver la Loire jusqu'en Touraine. *Ov. met.* 8, 624-625, paraît bien désigner par « mergus » un oiseau de marais : « haud procul hinc stagnum est, tellus habitabilis olim, / nunc celebres mergis fulcisque palustribus undae ». Le martin-pêcheur s'appelait jadis « oisel saint-Martin ».

2. Nous avons personnellement vu, en été, en amont de Tours, des oiseaux plongeurs en train de pêcher en Loire à la manière de ceux que Martin observe dans notre texte. Cf. *PLIN. nat.* 10, 130 : « inter aquaticas (aues) mergi soli dicuntur deuorare quae ceterae reddunt ». Selon Cuvier, il s'agissait en fait du labbe, plutôt que du « plongeon » proprement dit (d'après la note de l'éd. Saint-Denis *ad loc.*).

3. Le mot « ingluuius » est appliqué à la voracité animale, en particulier à celle des oiseaux, puisque le sens premier est celui de « jabot » ; avant notre texte, *VERG. georg.* 3, 431 (« voracité » d'un serpent). « Captura » est propre et presque technique pour la prise des poissons : cf. *PLIN. nat.*, p. ex. 9, 51 : « omnis captura (thynnorum) Byzantii est » ; mais aussi *Luc.* 5, 4 (et encore 5, 9) : « laxate retia uestra in capturam ».

qui viennent de tomber dans la « muscipula diaboli » ? On retrouve ici le grand archétype oriental de l'animal chasseur et rapace comme symbole des forces du mal, insidieusement acharnées à capturer et dévorer les justes, « tamquam leo rugiens... quaerens quem deuoret¹ ». Sous la transposition gallo-romaine, on reconnaît ici la lecture spirituelle de l'événement par une imagination qu'ont nourrie les *Psaumes* : « Béni Yahvé qui n'a point fait de nous la proie de leurs dents, notre âme comme un oiseau s'est échappée du filet de l'oiseleur » ; le terme même de *captura* était employé dans ces versets par certaines versions préhiéronymiennes².

Cette intuition spirituelle est mise en forme de « parabole », comme le montre immédiatement le terme de *forma*. Mais le mot a presque toujours chez Sulpice la valeur concrète d'« aspect extérieur », et l'on doit se garder de le référer au vocabulaire abstrait de l'exégèse³. Le geste

1. 1 *Pet.* 5, 8. Ce thème a gardé une grande importance dans l'iconographie chrétienne, comme le montre p. ex. B. BAGATTI, *Il mosaico degli animali ad 'Amwās*, dans *RACr*, t. 35, 1959 (1961), p. 71-80. Avant le texte célèbre de la *Prima Petri*, que nous venons de citer, il faut faire place à tous les textes de l'A. T. où les fauves apparaissent dans des contextes métaphoriques, en particulier dans l'ensemble berger-troupeau-faune dévorant.

2. *VVLG. psalm.* 123, 6 (et *HIL. in psalm.* 123, 7) : « Benedictus Dominus qui non dedit nos in captionem (in uenatione *VL*, in capturam *HIL.* et *AMBR.*) dentibus eorum ». Une tradition exégétique ancienne voyait dans ce verset une allusion à l'âme sauvée par Dieu de la chasse que lui donnaient les démons : M^{lle} M. J. Rondeau a l'amabilité de nous signaler comme représentants de cette tradition un fgm. d'Origène (d'authenticité probable, mais non sûre) dans la chaîne du *cod. Vatic. gr.* 754, f^o 316, et dans Hésychius, *Moyen commentaire*, p. 263 Jagić ; petit comm., *PG*, t. 27, c. 1229 B-C.

3. Dans le seul passage où il ait la valeur technique de « figure » au sens de figuratif, le mot semble une glose interpolée de « typum » : cf. *chron.* 1, 24, 5 dans l'éd. Halm. En revanche, les divers emplois du mot laissent distinguer les sens de « forme extérieure » (*dial.* 1, 11, 5 : « panis forma ») ; « beauté » (*chron.* 1, 2, 7 : b. des filles des hommes ;

thaumaturgique par lequel Martin va aussitôt chasser les oiseaux loin du fleuve montre clairement qu'ils sont en fait, à ses yeux, des déguisements de Satan, au même titre que les dieux de la mythologie ou le pseudo-empereur qui lui étaient apparus jadis¹. Qu'elle soit pratiquée par des animaux ou par des hommes, la chasse a toujours fait horreur à Martin comme une activité de meurtre où se dissimule pour lui le mystère du Mal acharné contre les innocents. Il n'est que de voir sur ce point, dans les *Dialogues*, le récit de la meute qu'il cloue sur place, tandis que « le lapereau échappait à ses poursuivants enchaînés² ». Les souvenirs scripturaires vont justifier aussitôt cette identification. Le premier semble un souvenir direct d'un verset des *Proverbes* qui met en garde contre les séductions de la prostituée : « elle est en embuscade sur la route comme un brigand, et met à mort ceux dont elle voit l'imprudence. » Le thème des « insidiae diaboli », explicitement apparu dans l'*Épître aux Éphésiens*, était devenu un lieu

1, 33, 1 : de Saül ; 1, 19, 2 : du lieu où se tenait Dieu ; 2, 12, 3 : d'Esther ; 2, 16, 3 : de Judith) ; « aspect extérieur » (*ib.* 2, 27, 3 : d'un abrégé du N.T.). Mais l'emploi le plus fréquent concerne la « forme visible » de Dieu (*chron.* 1, 19, 8 : « formam Dei »), du Christ dans sa Passion (*Vita* 24, 7), de Martin (*ep.* 2, 3), enfin des démons eux-mêmes (*Vita* 22, 1 : « formis diuersissimis »).

1. Le rapprochement avec ce dernier passage de la *Vita* sur les diverses métamorphoses des démons, le seul où le même mot de « forma » soit expressément appliqué à des formes visibles de Satan, éclaire l'attitude de Martin, et le passage de la parabole à la thaumaturgie ; ou plutôt, la curieuse simultanéité des deux perceptions de la scène par Martin : elle figure, à la manière d'une parabole évangélique, un aspect de la vie spirituelle, mais elle est aussi comme une présence réelle de Satan, qui entraîne un dernier combat thaumaturgique de Martin contre la présence du Prince de ce monde dans des créatures.

2. *Dial.* 2, 9, 6 : « ita lepusculus persecutoribus alligatis incolumis euasit ». Le petit récit dramatique qui précède insiste sur la pitié de Martin pour la pauvre « bestiola », menacée d'une mort imminente et cruelle.

commun de l'imagerie du combat spirituel bien avant l'apparition officielle du monachisme, puisqu'on le trouve couramment dès les œuvres de Cyprien¹. L'image de la prise fait jeu avec celle de la pose du piège : c'est tout le symbolisme de la capture, et du péché comme captivité de ceux que le diable a pris à ses lacs. Il s'y joint ici l'idée du péché par naïveté ou par mégarde, par inconscience aussi. Le thème avait été largement développé dans la littérature sapientielle de l'Ancien Testament, avant de fournir un point de départ à la méditation ascétique, à partir du « veillez et priez... » évangélique². L'image de la bête dévorante et insatiable a toujours été dans l'Écriture le signe sensible de la destruction et de la mort, de la haine et du mal. L'animal dévorant est plus particulièrement devenu l'image de Satan dans le Nouveau Testament : « lion rugissant » de la *Prima Petri* ou « dragon » de l'*Apocalypse*. L'insatiabilité était dans la tradition sapientielle la qualité par excellence du lieu de la mort : le shéol. Elle s'est naturellement transférée sur le mal personnifié en Satan et les siens, à la faveur de l'image biblique que l'on retrouve ici : la malédiction prophétique

1. *Prou.* 23, 28 : « insidiatur in uia quasi latro et quos incautos uiderit interficiet » ; mais cp. aussi les versets sur le fauve en embuscade, lion (*eccl.* 27, 11 ; *psalm.* 9, 30 ; *Iob* 38, 40), lion et ours (*thren.* 3, 10). Les « insidiae diaboli », apparues dans *Eph.* 6, 11 se retrouvent dans *CYPR. epist.* 4, 2 « diabolo insidianti » (cf. aussi : *epist.* 14, 3 et *zel.* 1, etc.), et dans la *Vita Antonii*, cf. *sup.*, p. 954, n. 1. Sur les embuscades du diable, cp. aussi *HIER. epist.* 14 (à Héliodore), 4 : « sedet in insidiis... insidiatur in occulto... »

2. Sur l'imprudent pris au piège, cf. p. ex. 2 *Tim.* 2, 26 : « et respiscant a diaboli laqueis, a quo... tenentur ad ipsius uoluntatem », ou *thren.* 3, 52 : « uenatione ceperunt me quasi auem inimici », mais surtout (avec l'idée de mégarde de la victime) *prou.* 7, 23 : « ueluti si auis festinet ad laqueum, et nescit quod de periculo animae eius agitur » (autres ex. dans les Sapientiaux et les *Psaumes*).

de Yahvé contre ceux qu'il condamne à « manger sans pouvoir se rassasier¹ ».

Ce bref enseignement ascétique est un appel implicite à la vigilance des moines contre l'acharnement inlassable de leurs adversaires. Ce thème était déjà essentiel dans le long discours d'Antoine sur l'ascèse, qu'avait reproduit Athanase dans sa biographie. Mais, beaucoup plus longue, la « conférence spirituelle » d'Antoine était tournée tout entière vers les admonitions minutieuses et la technique du combat. Ici, l'enseignement de Martin est plus évangélique, dans la mesure où il garde les yeux plus franchement ouverts sur le monde extérieur, où il s'appuie, aussi, sur les menus événements de la vie quotidienne. Si rapide que soit l'apophtegme, il marque bien l'esprit de cette méditation sur un fait divers. Les images bibliques — animaux sauvages, chasse, piège tendu, capture, dépècement — constituent une table de références spontanées qui transforment aussitôt un modeste fait divers en signe privilégié du combat spirituel. L'univers contemplé à travers les yeux des auteurs sacrés devient pour Martin à son tour un « miroir de l'ascèse », où le moine qui sait regarder peut apprendre constamment à mieux lutter contre son Adversaire.

ep. 3, 8. C'est l'occasion de livrer contre celui-ci son avant-dernier combat. Les oiseaux seront chassés au « désert » — repaire biblique de Satan — loin de leurs victimes. Cet arrière-plan de suggestions évangéliques n'empêche pas Sulpice, en reprenant le ton descriptif, de se livrer à quelque recherche littéraire dans l'expression. La puissance du

1. Lion de 1 *Pei.* 5, 8; dragon d'*apoc.* 12, 4; fauves d'*Is.* 56, 9. Hébraïsme de l'insatiable, cp. ici : « exsaturarique non queunt deuoratis », avec *Mich.* 6, 14 : « Tu comedes et non saturaberis »; *Is.* 9, 20 : « et comedet... et non saturabitur »; *Os.* 4, 10 : « et comedent et non saturabuntur »; par contraste avec *deut.* 11, 15 : « ut ipsi comedatis ac saturemini ». Pour l'insatiabilité du shéol, cf. *prou.* 27, 20 et 30, 15 s.

thaumaturge est solennellement présentée, en des termes qui rappellent ceux que l'Écriture applique aux grands thaumaturges de la tradition sacrée¹. Mais le plaisir d'employer un verbe rare et gracieux, de tradition surtout poétique, a entraîné quelque impropreté dans la peinture des oiseaux. Tout se passe comme s'ils étaient devenus de vulgaires canards flottant à la surface de l'eau, alors que des « plongeurs », comme leur nom l'indique en latin et en français, foncent sur leur proie du haut des airs². Sulpice a-t-il jamais vu pêcher un plongeur ou une mouette ? En tout cas, il s'est beaucoup plus soucié de limer son antithèse entre la grâce d'un spectacle aquatique, décrit avec une exactitude ornithologique douteuse, et l'âpreté des régions désertiques vers lesquelles sont chassés les oiseaux. Comme dans la peinture de la « Thébaïde tourangelle » de Marmoutier, les exigences de la stylisation biblique déguisent ici sans égards la grâce aimable des bords de Loire. Ces déserts arides sont plus proches des « bad lands » d'Israël que du gras pays de Tours : ils sont tout droit sortis des « lieux arides » où « se promène l'esprit immonde » de l'Évangile de Matthieu, et des « déserts » où le démon entraînait le possédé de Gérasa dans les récits de Luc³. La suite du récit apportera d'ailleurs

1. La « parole puissante » était demeurée une attribution traditionnelle de Moïse thaumaturge, cf. *act.* 7, 22 : « Moises erat potens in uerbis et in operibus suis » (en général, « potens » est plutôt construit dans la *Vulgate* avec « uiribus », « uirtute », « in opere »).

2. Le « mergus » plonge en piqué sur sa proie. Au contraire, « innato » suppose l'attitude d'un canard ou d'un cygne : cf. p. ex. *SIL.* 14, 189 s. : « Eridani stagnis... innat... olor ». Autres emplois de « innatare » avec la valeur de « nager à la surface de l'eau » : *STAT. silu.* 4, 5, 40 ; *APVL. met.* 2, 29, 3.

3. Cp. « aridas peteret desertasque regiones » à *VVLG. Matt.* 12, 43 : « immundus spiritus ambulat per loca arida » ; *Luc.* 8, 29 : « et ruptis uinculis agebatur a daemone in deserta » ; et déjà *Tob.* 8, 3 : « daemonium religauit in deserto superioris Aegypti ». Mais il se pourrait que l'alliance « desertas regiones (peteret) » reflêtât le souvenir large de

quelque correction à ce travestissement de la Touraine en Terre Sainte.

Le récit est un instant interrompu par un aparté curieux, où se trahit l'embarras de Sulpice dans l'interprétation de ce geste thaumaturgique. On pouvait déjà le pressentir dans l'ambiguïté du sujet — inexprimé — des verbes *innatabant* et *peterent*. Grammaticalement, le plus proche antécédent au pluriel est *daemonum* : s'agit-il donc de ceux-ci ou à nouveau des oiseaux, par delà l'apophtegme ? Ou les démons sont-ils réellement dans les oiseaux, comme jadis dans les porcs géraséniens de l'Évangile ? Sulpice semble reculer devant l'idée de matérialiser aussi fortement la présence satanique, et tenter de rassurer des lecteurs saisis du même scrupule. Il compare, grâce à la corrélation *eo...quo*, l'actuel geste de Martin à ses exorcismes d'antan. Il donne ainsi à la formule martinienne sur la *forma daemonum* une précision sans équivoque qu'elle n'avait pas, voire un sens qui ne nous semble pas avoir été celui du mot *forma* dans son acception martinienne. Nous dirions aujourd'hui que Sulpice minimise l'anecdote. Il tire la déclaration et le geste de Martin dans le sens purement symbolique d'un « mashal » de prophète. Déclarer que les oiseaux ont obéi au même pouvoir que jadis les démons, c'est suggérer, sinon nettement affirmer, que l'on ne saurait en l'occurrence assimiler brutalement ces oiseaux à des démons. Sulpice terminera d'ailleurs le récit en exprimant son admiration pour ce pouvoir exercé par Martin « de commander même aux oiseaux¹ ».

VERG. *ecl.* 6, 80 : « quo cursu deserta petiuerit » (cp. *chron.* 1, 35, 6 : « post id Daudid desertum petiit »). Cette « orientalisation » de la Touraine est à comparer à celle du paysage de Marmoutier dans *Vita* 10, 4.

1. Il faut évidemment tenir compte des harmoniques religieuses que le paganisme celtique associait aux animaux en général, et à certains oiseaux en particulier, surtout corneilles et corbeaux : cf.

Bien que *grex* s'applique normalement, à travers toute la latinité, à toutes sortes d'oiseaux, l'alliance *gregem facere* évoque une image plus humaine et de caractère le plus souvent militaire : souvenir de Salluste, plus probablement, l'historien préféré de Sulpice. Cette image donne à la fuite des oiseaux l'aspect d'une manœuvre. Elle renforce le symbolisme de combat spirituel dans cet affrontement entre la puissance de Martin et celle des oiseaux démoniaques¹. On revient incomplètement à la réalité géographique avec la description de l'envol des oiseaux loin du fleuve. Il y a moins de romantisme qu'il n'y semblerait d'abord dans cette évocation des collines et des bois. En fait d'altitude, les coteaux de Loire valent bien les sept « monts » de la Ville. Et les bois ne manquent pas sur les plateaux dans lesquels se sont creusées les vallées de la Loire et de ses affluents. Ils devaient être plus nombreux et plus drus encore au IV^e siècle². Ce miracle franciscain, accompli pour appuyer de manière frappante le sens de la parabole, n'a peut-être pas été admiré par l'assistance pour des motifs répondant

J. VENDRYÈS, *La religion des Celtes*, Coll. Mana, t. 3, Paris, 1948, p. 283. Cf. aussi *Inf.*, p. 1302, n. 1.

1. SALL. *Cat.* 50, 2, et *Iug.* 58, 3, donnent également « grege facto », mais ce détail technique est aussi dans Liv. 8, 24, 13. « Grex » est d'ailleurs propre pour les oiseaux (Varron, Pline, etc.). L'image est reprise en figure étymologique par « congregatae » — qui rappelle les versets célèbres d'*Is.* 34, 15 sur le « rassemblement des milans » et de *Matth.* 24, 28 sur celui des aigles.

2. On se rappelle le départ « ad siluam » du bouvier qui travaillait à ravitailler le monastère de Marmoutier en bois de chauffage : *Vita* 21, 3. En dehors des vallées, défrichées et habitées de longue date, la forêt couvrait encore la plus grande partie de la Touraine. J. BOUSSARD, fasc. 13, *Indre-et-Loire*, de la *Carte archéologique de la Gaule romaine*, Paris, 1960, remarque, p. 10 : « On a l'impression que, comme les Gaulois, les Romains s'étaient désintéressés des plateaux boisés, alors infertiles, pour se cantonner dans les vallées à alluvions, et cette impression est confirmée par la disposition topographique des sépultures ».

exactement à ces intentions. Cet ordre précipitamment exécuté par les oiseaux n'a pas été seulement interprété comme un signe de l'harmonie retrouvée par l'ascète entre la nature et l'homme. Mais un tel geste pouvait impressionner des hommes ataviquement accoutumés à voir dans la gent ailée une race de messagers des ordres divins. Gaulois et Romains recouraient effectivement les uns et les autres à la divination par les oiseaux. Les uns étaient plus attentifs à observer leurs cris, les autres leur vol ou leur appétit; et les Gaulois reconnaissaient un caractère particulièrement divin aux oiseaux de marais¹. D'autre part, la démonstration d'un pouvoir sur les forces et les êtres vivants de la nature correspondait à une sorte de trait typique de l'« homme divin », tel que l'avait longuement modelé la tradition antique. C'est ici le dernier geste thaumaturgique de Martin. Détaché de toute valeur utilitaire, il n'exprime la charité de Martin que sous la forme très épurée d'une sorte de leçon de choses spirituelles à ses disciples les plus proches. L'acte n'y est en quelque sorte que l'expression dramatique de la parole, et comme le simple prolongement de la parabole. Mais dans la superposition du spectacle naturel de la cruauté animale, de l'exégèse spirituelle de ce spectacle résolu en image du combat intérieur, enfin du singulier affrontement thaumaturgique entre le saint et les oiseaux

1. « Donner des ordres » aux forces de la nature et aux esprits impurs avait été le fait de Jésus, *Matth.* 8, 26 : « imperavit (Iesus) ventis et mari »; *Mt.* 1, 27 : « spiritibus immundis imperat, et oboediunt ei ». Mais commander aux oiseaux est aussi le monde renversé, dans les perspectives de l'auspicine romaine, cp. *Liv.* 1, 12, 4 : « Iuppiter, tuis iussus aibus », ou 1, 36, 3 : « nisi aues addixissent ». Dans l'Écriture, les oiseaux obéissent aux hommes de Dieu (*Gen.* 7, 8 : Noé; *Ezech.* 39, 17) ou aux anges (*apoc.* 19, 17). Les Gaulois accordaient un sens religieux aux oiseaux d'eau et de marécage : Anne Ross, *Esus et les trois grues*, dans *Études Celtiques*, t. 9, 1960, p. 405-438 et surtout p. 412-415; A. COLOMBET, *Les divinités aux oiseaux en Gaule*, dans *Mélanges Ch. Picard*, Paris, 1949, p. 224-228.

chasseurs, c'est l'unité du même Mystère du mal dans la nature et dans l'homme qui est ici contemplée. C'est un dernier message de lutte sans merci qui est laissé aux moines.

ep. 3, 9. Ici commence comme une sorte de récit de la passion dernière de Martin selon Sulpice Sévère. Non pas au sens d'une fiction romanesque, par laquelle l'hagiographe aurait récrit l'histoire. Mais, à l'exemple des plus anciens auteurs de *Passions*, Sulpice va choisir et souligner d'un trait discret les paroles, les sentiments, les péripéties susceptibles de s'accorder de plus ou moins près avec le récit de la Passion du Christ. Il ne fait ainsi que transposer en son temps et à son héros cette méditation implicite de l'imitation du Christ souffrant à travers la mort de son disciple qui inspirait déjà au second siècle l'auteur du *Martyre de Polycarpe*. Dans cette perspective, la réconciliation des clercs de Candes apparaît comme un écho du discours après la Cène, et des versets célèbres sur la « paix » laissée par le Maître aux siens. Tout est déjà signe, dans ces dernières activités de Martin antérieures aux premières atteintes de la maladie : la notion de « restitution », dont on sait les résonances eschatologiques; celle du « retour » aussi, qui va s'accomplir plus parfaitement que ne le pensait Martin¹. Souvenirs classiques et scripturaires se mêlent dans la peinture pathétique de la défaillance de Martin et des réactions qu'elle provoque autour de lui. La sérénité des harmoniques évangéliques y vient tempérer quelque grandiloquence antique dans l'expression de la tristesse. Il se pourrait bien que Sulpice ait gardé le

1. Cp., à « pace restituta », ici, *psalm.* 15, 5 : « tu es qui restitues hereditatem meam mihi », et les « tempora restitutionis » annoncés dans *act.* 3, 21. Autre expression du thème de l'achèvement à travers le symbolisme du retour (« in patriam », « in Ierusalem ») : pour ce dernier, cf. *Luc.* 24, 33 (disciples d'Emmaüs) et 24, 52 (apôtres après l'Ascension).

souvenir ou la réminiscence de la lettre de condoléances de Pline le Jeune sur la mort de la fille de Fundanius, pour montrer Martin trahi par ses forces¹. Mais la convocation des frères est un réflexe coutumier de Martin dans les circonstances graves : on l'a vu faire de même lors de la révélation de la mort du bouvier (*Vita* 21, 3). Sans que le parallélisme soit rigoureusement littéral, l'annonce que Martin leur fait de sa mort imminente semble bien proche, dans son expression, des pressentiments analogues de Paul dans la seconde *Épître à Timothée*².

ep. 3, 10. En revanche, l'alliance du « chagrin » et du « deuil » est un cliché classique dont on suit la fortune d'Ennius à Apulée, en passant par plusieurs textes de Cicéron³. La transposition biblique se poursuit dans le dialogue qui s'engage. Elle stylise cette sorte de tentation de la charité sous la forme du « thrène », à la manière de certains passages lyriques de la seconde lettre de Sulpice. Le thème de l'abandon, qu'il exprimait déjà pour son propre compte, se trouve ici largement déployé en une plainte

1. Cp. ici : « uiribus corporis coepit repente destitui », avec PLIN. *epist.* 5, 16, 4 : « ipsamque se destitutam corporis uiribus uigore animi sustinebat ». Ce ne serait pas la première fois que, pour une description pathétique, Sulpice aurait fait appel à des souvenirs de la correspondance de Pline : cf. t. 2, p. 845, n. 3.

2. Cp. ici : « indicat se iam resoluti », et 2 *Tim.* 4, 6 : « iam delibor et tempus resolutionis meae instat » (rapp. aussi *Phil.* 1, 23 : « desiderium habens dissolui et esse cum Christo »). Cette allusion à Paul semble devoir être attribuée à Sulpice : elle prolonge la « typologie apostolique » de Martin, si nettement exposée dans l'*ep.* 1, 5 s.

3. On ne trouve qu'ici l'alliance « maeror et luctus » (seulement « clamore et luctu » dans *Vita* 8, 1). Mais cf. déjà ENN. *praelex.* 271 s. : « dabo mihi maerores, illi luctum » ; chez Cic. *Tusc.* 3, 28, 71 : « luctum et maerorem esse non... uiri » (et aussi *ib.* 3, 12, 26 ; *Flacc.* 42, 106) ; enfin APVL. *apol.* 100, 7 : « luctu et maerore » ; *mel.* 8, 7 : « luctu ac maerore ». — Sur la leçon « tum uero », cf. note critique, t. 1, p. 237.

de tout le « petit troupeau » qui se sent déjà abandonné. Dans le vocabulaire synonymique qui exprime cet abandon, les clichés de la poésie funéraire se mêlent au grand thème scripturaire du peuple pécheur abandonné par Yahvé¹. Le rythme créé par les propositions parallèles, leur groupement fréquent par couples, l'absence de subordination, contribuent à donner à ces implorations désolées la grandeur simple des « thrènes » scripturaires. Le thème prophétique ancien des brebis attaquées et dispersées par les « loups rapaces » en l'absence de leur berger est ici repris en référence à deux textes néo-testamentaires. Le verset de Zacharie cité par Jésus au début de sa Passion, dans les propos qu'il tint aux apôtres sur le Mont des Oliviers et que rapporte Matthieu : « Vous serez tous scandalisés à mon propos cette nuit. Car il est écrit : je frapperai le pasteur, et les brebis du troupeau se disperseront. » Mais aussi, à l'arrière-plan, et comme avec la mauvaise conscience d'exercer ainsi sur leur maître une sorte de chantage spirituel, les disciples de Martin, dans leur insistance à souligner l'idée d'un abandon (cf. *deseris* au début et à la fin de leur déclaration), suggèrent l'attitude du « mercenaire » de la parabole du Bon Pasteur : « il laisse là les brebis, il se sauve, et le loup les emporte et les disperse². » Utilisation accommodative,

1. Alliance comparable au parallèle « deseris... desolatos » dans CARM. *epig.* 1109, 5 s. (d'époque flavienne) : « me desolatam, me desertum ac spoliatum / clamarem ». Thème scripturaire de la « desolatio », *thren.* 1, 13 : « posuit me desolatam » (cf. aussi *Bar.* 4, 12 ; *Ezech.* 36, 3 ; 1 *Tim.* 5, 5).

2. *Zach.* 13, 7 (repris et cité dans *Malch.* 26, 31) : « percute pastorem et dispergentur oves » (ce thème est fréquent dans l'A.T. : cf. *num.* 27, 17 ; *Ezech.* 34, 5 ; *Zach.* 10, 2 et 11, 7 ; 2 *par.* 18, 16 ; *Iudith* 11, 15, etc.). Abandon du berger, *Ioh.* 10, 12 : « Mercenarius... uidet lupum uenientem, et dimittit oves et fugit : et lupus rapit et dispergit oves ». L'alliance « inuadere gregem » est déjà dans *Ov. fast.* 2, 209 s. : « leones inuadunt greges » ; pour le mouvement, « a morsibus prohibebit », cp. *psalm.* 118, 101 : « ab omni uia mala prohibui pedes meos ».

et insinuation injuste ; la crainte et le chagrin ont seuls pu les leur inspirer. Car la défaillance physique de Martin n'a guère de rapport avec l'attitude d'un berger mercenaire pressé de toucher ses gages éternels. Le raisonnement que Sulpice fait tenir à ces compagnons de Martin révèle un esprit calculateur, attentif à la comptabilité des mérites, qui pourrait bien refléter plus justement celui de l'auteur de la lettre. A côté du thème du « désir du Christ », directement inspiré par les *Épîtres* de Paul, on ne peut en effet s'empêcher de trouver quelque humour involontaire dans un raisonnement qui revient à dire gravement à un homme de Dieu, bien étranger à ce genre de considérations : ne crains rien pour ton salaire, tu ne perds rien pour attendre. Il se peut que, dans l'expression de cette idée, Sulpice se soit rappelé le verset du *Psaume* 33 : « Ceux qui cherchent le Seigneur ne seront point diminués en tous leurs biens » ; mais il faut considérer aussi que cet emploi de *minuere* se trouve en des tournures propres aux juristes romains¹. Enfin et surtout, les deux seuls autres passages de tout le dossier martinien où Sulpice s'attarde à supputer les « récompenses » éternelles se trouvent précisément dans deux déclarations personnelles de l'auteur, dans l'introduction (1, 6) et la conclusion (27, 7) de la *Vita*. Jamais, en revanche, on ne voit Martin aborder de près ou de loin un tel sujet. Il est donc vraisemblable que, pour peindre l'abattement sincère que la nouvelle de la fin prochaine de Martin a provoqué chez ses disciples, Sulpice ne s'est pas fait faute de lui joindre, comme une espèce de ressort dramatique supplémentaire, cette

1. Cp. ici : « nec dilata minuentur », avec *psalm.* 33, 11 : « inquietes Dominum non minuentur omni bono ». Mais cf. aussi *VLP. dig.* 42, 5, 31, 4 : « ut iubeat eum nihil minuere » ; *SCAEV. ib.* 44, 4, 17, 2 : « ne quid ex ea (hereditate) minueret » ; cette frustration d'une part d'héritage spirituel semble donc ici une image dans laquelle se combinent la formation juridique et la culture scripturaire de Sulpice.

considération toute personnelle des récompenses éternelles. La conclusion de cette supplique retrouve au contraire le ton purement biblique de l'appel des abandonnés à la miséricorde de Yahvé¹.

ep. 3, 11. Cette forte couleur scripturaire se trouve encore renforcée, dans la peinture du bouleversement que de tels propos suscitent chez Martin, par les images qui suggèrent simultanément la profondeur et l'abondance de sa charité. La profondeur s'exprime par la métaphore violente des « entrailles de miséricorde » : tendresse de la miséricorde de Dieu dans le Cantique de Zacharie chez *Luc*, compassion charitable qui doit être celle des chrétiens entre eux dans les préceptes des *Colossiens*². Mais cette image, en elle-même si violente que les traducteurs les plus récents du Nouveau Testament ne peuvent s'abstenir de la transposer, se trouve ici renforcée dans sa singularité par son alliance avec l'image du « débordement », que la Bible utilisait volontiers pour exprimer la surabondance des « biens » et des « délices³ ». D'où une incohérence voulue des deux images. Elle vient encore raffiner et compliquer l'alliance

1. Thème de l'appel à la pitié de Dieu pour son peuple pécheur. Outre le *Psaume* « miserere » cf. p. ex. (avec la même construction qu'ici : +gén.) *Is.* 30, 18 : « expectat Dominus ut misereatur uestri » ; ou *Esth.* 13, 15 : « Domine rex, Deus Abraham, miserere populi tui ».

2. Cp. ici : « misericordiae uisceribus affluebat » (seul emploi dans Sulpice), avec *Luc.* 1, 78 : « per uiscera misericordiae Dei... uisitauit nos » ; *Col.* 3, 12 : « induite uos ergo... uiscera misericordiae » ; *Phil.* 2, 1 : « si qua uiscera miserationis ». La construction de l'expression est un génitif d'inhérence ; l'origine de l'hébraïsme apparaît bien dans *Is.* 63, 15 : « ubi est... multitudo uiscerum tuorum et misericordiarum tuarum ? » (trad. *Bible de Jérusalem* : « le frémissement de tes entrailles » ; et le verset suivant éclaire bien le sens de l'expression : « Ah ! ne rends pas insensible ta pitié, car tu es notre Père »).

3. Plénitude des dons de Dieu : « affluere deliciis » (*eccl.* 2, 1 ; *Job* 22, 26 ; *eccl.* 2, 25 ; *cant.* 8, 5 ; 2 *Pet.* 2, 13) ; « affluere bonis » (*Ier.* 30, 10 ; *Zach.* 1, 17). Mais la présente alliance de mots n'est pas scripturaire.

de concret et d'abstrait qui caractérisait la première locution scripturaire. On ne retrouve guère que dans les *Confessions* d'Augustin une telle application à combiner ingénieusement les images scripturaires à des fins qui ne sont d'ailleurs pas simplement de préciosité formelle. Car, ici comme dans les *Confessions*, il s'agit de décrire analogiquement, par un recours personnel et créateur à l'univers métaphorique de l'Écriture, des expériences spirituelles que l'auteur veut éviter de simplifier et de banaliser : telles, en l'occurrence, ces effusions intérieures de charité miséricordieuse devant la misère des hommes. En ce sens, on peut rapprocher de cette attitude de Martin, devant l'appel désespéré des siens, la compassion violente qui l'a saisi tout au long de sa vie devant la maladie et la mort. La mise en scène rétrospective, la dramatisation pathétique, la subtilité des alliances d'images inattendues est bien le fait du conteur ; mais la vérité profonde des sentiments exprimés et leur cohérence avec ceux que manifeste Martin en tant d'autres épisodes, doivent nous garder d'affirmer sans nuances le caractère « romanesque » de la scène.

On peut s'étonner d'abord que Martin se tourne vers Dieu pour répondre à la question des hommes. Mais cette attention partagée laisse entrevoir la double trame scripturaire sur laquelle Sulpice a tissé toute la suite de cet ultime dialogue. Martin va le poursuivre seul avec Dieu, comme jadis son Maître agonisant au Jardin, dans une lutte intime entre sa volonté propre et la volonté de Dieu. Mais il n'oublie pas pour autant la présence de ses interlocuteurs. Cet autre combat intérieur, entre le désir d'être réuni au Christ et celui de continuer à le servir à travers l'humanité, s'inspire de très près de la méditation de Paul sur ce thème au premier chapitre de l'*Épître aux Philippiciens* (1, 21-27). Le souci de la sainteté « cumulative » de Martin reparait donc ici. Mais il ne s'agit plus de montrer en lui le compagnon authentique des prophètes,

des apôtres, et surtout des martyrs. Le Christ et Paul sont les deux figures qui se superposent dans ce dernier portrait du saint. Et leur superposition peut être d'autant plus exacte que l'un et l'autre sont respectivement envisagés dans une phase décisive de leur combat intérieur. D'une telle comparaison va ressortir — à partir de tout autres prémisses — la même conclusion que dans la première lettre : la supériorité de Martin sur Paul. La méditation de Paul est en fait une délibération, elle se conclut par la claire vision de son devoir : « Je sais que je vais rester et demeurer près de vous tous pour votre avancement et la joie de votre foi » (*Phil.* 1, 25). Au contraire, le combat de Martin est une « agonie », et se résoud comme au Jardin par un « fiat ». Mais jusqu'en ces dernières heures, l'imitation de Paul demeure. Comme au moment du miracle de Ligugé, comme au cours de l'incendie, l'homme de Dieu entre en prière par cette « conversion » vers Dieu qui est dès l'Ancien Testament la démarche fondamentale de l'homme religieux. Comme Paul s'adressant aux Philippiciens, Martin accepte de poursuivre auprès des siens son travail apostolique. L'idée est très proche de *Philippiens* 1, 22-24 ; le vocabulaire en garde des souvenirs précis, même si la variation synonymique a opéré soigneusement la « uersio » des souvenirs de l'Apôtre¹. Le verset qui termine cette première prière dans un abandon à la volonté de Dieu est à rapprocher bien moins de l'oraison

1. L'alliance de mots « conuersus ad Deum » ou « Dominum » est fréquente dans l'Écriture : cf. *eccli.* 5, 8 ; 17, 21 ; *psalm.* 21, 28 ; *Os.* 12, 6 et 14, 2 ; *act.* 9, 35 ; 2 *Cor.* 3, 16. Mais elle rappelle surtout ici l'attitude de Martin dans *Vita* 7, 4 et *ep.* 1, 13 (expression identique). — On peut hésiter entre « maeroremque » de *V* et « amoreque » des autres mss, Martin étant aussi bien partagé entre l'espoir et le chagrin (d'abandonner les siens) ou son affection pour eux. Pour le mouvement d'hésitation, rapprocher, avec J. FÜRNER, *Sulpicius*, p. 105, *Aen.* 1, 218 : « spem metumque inter dubii ».

dominicale que de la réponse finale du Christ à son Père au cours de l'agonie¹.

ep. 3, 12. Le commentaire édifiant que Sulpice joint à ce début de la prière de Martin ouvre dans le récit une parenthèse plus digne d'un sermonnaire que d'un biographe. On y reconnaît la technique de la « légende » qui apparaît si souvent en conclusion des épisodes de la *Vita*. Elle répond au dessein hagiographique que Sulpice avait développé dans l'introduction de la biographie martinienne (1, 6), à l'imitation de la préface d'Athanase à la *Vie d'Antoine*. Elle situe encore l'hésitation intérieure de Martin au niveau du débat psychologique, dont les exercices oratoires de « suasoria » avaient rendu le schéma familier aux lecteurs lettrés. En deçà de l'idéal monastique d'impassibilité, dont le portrait final de la *Vita* avait rehaussé par convention le vrai visage de Martin (ch. 27, 1), il rend à l'évêque de Tours mourant la tristesse trop humaine (*maeror*) dont ce portrait avait exclu toute manifestation chez Martin (*nemo umquam illum uidit... maerentem*). Cette contradiction procède ici du désir de rapprocher l'état d'âme de Martin du trouble profond qui saisit le Christ au cours de son agonie. Le domaine distinct des deux sentiments qui se partagent son âme apparaît avec la force d'une alliance de mots dans le groupe *spem maeroremque*. La vertu théologale d'espérance s'y trouve aux prises avec la passion humaine de tristesse, l'une des quatre « passions » cardinales vulgarisées par la morale romaine d'obéissance stoïcienne. Ainsi posé, le débat, malgré le souvenir toujours net des *Philippiens*, apparaît comme une dernière lutte contre la tentation et les défaillances

1. *Phil.* 1, 24 : « permanere autem in carne necessarium propter uos » ; après 1, 22 : « si uiuere in carne, hic mihi fructus operis » ; et ici : « si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem ». Mais le « fiat uoluntas tua » renvoie à la réponse du Christ acceptant le calice de sa Passion : *Matth.* 26, 42.

de la sensibilité, et non comme le conflit purement spirituel entre la mission apostolique et l'aspiration mystique. Par suite, l'abandon à la volonté de Dieu apparaît bien davantage ici comme une victoire remportée sur les attachements humains et les pièges de la sensibilité. Renoncement chèrement acheté par la discipline ascétique, effacement de la volonté humaine devant la volonté divine : l'antithèse entre « volonté » humaine et « décision divine » est significative de l'importance que prend ici le modèle du Christ au Jardin. Parallèlement, et dans un chiasme, une seconde antithèse précise la première : les désirs personnels et égoïstes (*uoto*) cédant le pas à la puissance de Dieu (*potestati*). Le débat intérieur prend, à la faveur de cette double antithèse, l'allure d'une lutte dramatique entre la nature et la grâce, entre le corps et l'Esprit. Ainsi apparaît mieux la fonction de transition qui est celle de ce commentaire édifiant.

ep. 3, 13. La dernière prière en forme de Martin sera celle d'un vieux lutteur parvenu au bout de ses forces : une profession de fidélité aux ordres de son « imperator » divin, entre deux demandes enveloppées de « missio ». La complaisance avec laquelle Sulpice a filé une dernière fois, dans cette prière respectueuse, la métaphore militaire, invite à l'envisager comme une sorte de réplique supérieure de la scène de Worms. Toute la carrière du légionnaire devenu soldat de Dieu s'encadre symboliquement entre ces deux requêtes d'« honesta missio » sollicitée de deux « imperatores » antagonistes. Le futur Apostat, « imperator » du siècle et de ses soldats ; le Seigneur, « imperator » des « milites Christi ». Voici venu pour Martin le moment de démissionner une nouvelle fois de sa « militia » au profit d'un plus haut service. Mais le choix qui se propose à lui n'a plus, comme à Worms, la clarté d'une alternative entre les termes de laquelle il n'était guère possible de balancer. C'est pourquoi son hésitation est aussi sincère

et douloureuse qu'à l'heure des ténèbres. L'insérende de cette prière est d'ailleurs exactement la même que celle de la prière du Christ à Gethsémani, telle que la rapportent les *Synoptiques*¹.

La plainte initiale contre la pesanteur des luttes terrestres, et contre la lassitude qu'il en éprouve est assez nettement inspirée de l'Apôtre : que l'on pense à ses doléances contre « ce corps de mort », ou sur les convoitises de la chair contre l'Esprit, à ses souvenirs des combats livrés pour la Parole. Mais la forme qu'elles prennent est à la fois plus classique et plus lapidaire, plus obscure aussi, plus attentive enfin à déployer d'emblée la métaphore militaire dans le cadre de la fiction : celle d'une requête d'un vétéran à son chef, pour obtenir de lui sa « missio ». Si l'Écriture ignore la qualification de *gravis* auprès d'un substantif de « combat », cette alliance de mots est classique dans un contexte guerrier, sans que, pour autant, le retour du vieux lutteur sur ses batailles spirituelles doive exclure ici la référence consciente à de célèbres versets de Paul. L'emploi même du verbe *certare* nous en assure matériellement². Pourtant, la comparaison de cette

1. Cp. ici : « sic orauit dicens », avec la même formule dans VVLG. *Matth.* 26, 42 et 44 ; *Marc.* 14, 39 ; *Luc.* 22, 41-42. Ce cliché se trouve dès l'A.T. : 4 *reg.* 6, 18 et 19, 15 (pour Élisée et Ezéchias) p. ex. Mais ici, la typologie du Christ à l'agonie est trop claire pour que l'on puisse hésiter sur la valeur allusive de la formule, dans un contexte aussi nettement orienté.

2. L'adjectif « *gravis* » est souvent appliqué à la guerre par Crc. p. ex. *Manil.* 2, 6 ; à l'ennemi par Liv. 10, 18, 6. Alliance analogue chez Sulpice dans sa *chron.* 2, 29, 4 : « multis grauibusque proeliis deuictos ». L'emploi de « *certare* » rappelle 1 *Tim.* 6, 12 ; 2 *Tim.* 2, 5 et 4, 7 (les « luttes » apostoliques de Paul). Mouvement analogue dans *Vita Antonii* 9 : « Ecce hic sum ego Antonius, non fugio uestra certamina ». — La leçon « *etiam* » paraît moins abrupte que la lecture « *iam* » de V, mais celle-ci entraînerait une parataxe d'allure plus militaire. Sur la leçon « *corporeae pugna militiae* », cf. note critique, t. 1, p. 237.

ultime prière avec le passage analogue de la seconde *Épître à Timothée* permet de percevoir une différence caractéristique entre l'attitude intérieure de Martin et celle de l'Apôtre des gentils. A la veille de son « départ », celui-ci envisage avec une sérénité confiante l'approche de la « couronne de justice » que lui a préparée « le juste Juge » ; il ne s'interroge plus sur l'avenir immédiat, il attend avec une confiance totale l'heure de partir. Martin, lui, demeure encore partagé entre cette attente et le souci de se battre pour Dieu qui l'a habité toute sa vie. C'est que les souvenirs de l'épître de Paul sont infléchis ici à la fois par la spiritualité monastique de la « *militia Dei* », par les réflexes quasi professionnels de l'ancien légionnaire, et surtout par la typologie de l'agonie du Christ, dont le filigrane spirituel court sous la trame de tout ce récit. C'est pourquoi, même si ce monologue dramatique, à la métaphore militaire trop éloquemment filée, a été revu et trop corrigé par l'ingéniosité littéraire de Sulpice, il faut du moins lui rendre cette justice qu'il est parfaitement vraisemblable. Il est en effet conforme à la vérité psychologique et spirituelle du personnage de Martin, sinon à l'exactitude rigoureuse d'une vérité historique objective. Que l'on adopte même l'hypothèse critique extrême d'une prière reconstituée de toutes pièces par Sulpice : en ce cas, l'auteur de la lettre n'aurait fait que se conformer aux usages traditionnels de l'historiographie antique en matière de discours. La valeur historique de cette prière ne serait pas alors moins grande que celle des discours de Scipion et d'Hannibal dans la troisième décade de Tite-Live. Mais elle n'est sans doute pas plus éloignée des faits réels que le fameux discours de Claude ne l'est, dans Tacite, de la version authentique de la « table de Lyon ».

Devant cette profession de loyalisme au service de Dieu, on ne peut d'ailleurs s'empêcher de penser aux discours qu'il est arrivé aux historiens romains de faire tenir aux légionnaires dans les heures graves de décourage-

ment ou de révolte : rappel de leurs mérites et de toutes les fatigues endurées au service d'un chef exigeant, protestation plus ou moins ferme ou sincère de demeurer, malgré tout, fidèles à leurs devoirs. C'est une fibre ancienne de la conscience romaine que Sulpice fait ici vibrer chez le lecteur, en dépit d'une transposition symbolique que la multiplication des images militaires rend d'ailleurs plus facilement acceptable. Défense du camp, missions offensives derrière les enseignes, victoire : trois phrases esquissent avec précision les diverses phases d'un combat. L'imagerie de la vie légionnaire interfère d'ailleurs ici sans effort avec les souvenirs bibliques des batailles du peuple de Dieu : symboles des combats spirituels, selon une tradition ancienne de l'exégèse allégorique dont Origène avait été l'un des représentants éminents dans ses commentaires du *Pentateuque*. Enfin, par une sorte de « typologie interne » à la biographie martinienne, les souvenirs de la scène de Worms ne semblent pas exclus de cette élévation guerrière.

On le voit dès l'évocation de la défense du camp de Dieu : Martin est prêt à se tenir devant le camp de Dieu comme jadis, sous Worms, à « se tenir sans armes devant les lignes » de bataille¹. Le symbolisme tout à la fois vétéro-testamentaire et monastique de l'image du « camp de Dieu » apparaît mieux ici si l'on replace cette expression dans le contexte des autres œuvres de Sulpice. Dans la majorité de ses emplois (28 sur 30), le « camp » apparaît, dans la *Chronique*, au cours des récits des guerres d'Israël. Mais on y retiendra surtout le premier d'entre eux, où le « camp de Dieu » est la citation directe d'une exclamation de Jacob dans la *Genèse*, aux versets où,

1. Ici : « pro castris tuis stare me praecipis », et à Worms, *Vita* 4, 5 : « crastina die ante aciem inermis adstabo » ; même intrépidité à la fin du service légionnaire et à la fin du service de Dieu.

revenant de chez Laban, il rencontre des anges de Dieu¹. A cette référence biblique se superpose, pour Martin, l'imagerie ascétique du monastère comme « camp » retranché du Nouvel Israël. Car le seul autre passage du dossier martinien, avec le nôtre, où l'on voit reparaître le mot, ne laisse pas de doute sur ce point. Les *Dialogues* rapportent en effet qu'un soldat devenu ermite avait prétendu que sa femme, entrée de son côté « au monastère des femmes », le rejoignit en son désert. Et Martin de lui répondre : « Une femme ne doit point se rendre au camp des hommes, mais la troupe des soldats doit camper à part ; que la femme se retire à l'écart pour vivre sous sa propre tente² ». Le camp que Martin se déclare ici prêt à défendre n'est évidemment pas aussi concret que celui des Israélites ou des moines. Il serait plutôt l'équivalent, dans le cadre d'une imagerie militaire cohérente, de ce que sera pour Augustin la Cité de Dieu : une figure de l'Église, dont Martin assume la défense à un double titre, comme pasteur et comme moine, contre les attaques de l'ennemi. Les deux images étaient d'ailleurs étroitement liées dès la peinture de Jérusalem assiégée par Gog et Magog, dans l'*Apocalypse* : « ils investirent le camp des saints, la cité bien-aimée³. »

1. *Chron.* 1, 9, 5 : « Inde digressus Iacob uidisse angelos et castra Dei traditur » ; cp. *gen.* 32, 1-2 : « fueruntque ei obuiam angeli Dei. Quos cum uidisset, ait : castra Dei sunt haec ».

2. La spiritualité du désert conduisait normalement les cénobites à se considérer comme les successeurs spirituels d'Israël en exode, donc à développer une mystique du monastère comme « castra Dei ». C'est bien elle que l'on trouve dans la bouche de Martin au cours de cet épisode de *dial.* 2, 11, 6 (noter l'allusion militaire de « uallare » dès la mise en scène initiale) : « Martinus autem conuersus ad nos, sicut eum frequens fratrum turba uallauerat, mulier, inquit, uirorum castra non adeat, acies militum separata consistat : procul femina in suo degens tabernaculo sit remota. Contemptibilem enim reddit exercitum, si uirorum cohortibus turba feminea misceatur ».

3. *Apoc.* 20, 8 : « circuerunt castra sanctorum, et ciuitatem

Les souvenirs de l'historiographie militaire apparaissent jusque dans le vocabulaire du début de cette profession de fidélité sans défaillance : Martin ne se « dérobe » pas plus à la « tâche » que les légionnaires de César acharnés à réduire Afranius. Il n'« invoquera » pas son âge en cherchant un prétexte dans son état de santé, comme l'avait fait Sabinus sous la plume de Tacite ; et c'est chez cet historien que l'on retrouve le verbe *fatisco* appliqué à l'épuisement d'une troupe armée¹. Dans l'engagement à « remplir la mission » divine, le cliché militaire se combine avec l'expression de la piété apportée par Martin à l'achèvement de tous ses actes antérieurs. L'alliance de mots *deuotus inplere* est ainsi apparue dans les deux seuls autres passages de l'œuvre où soit employé cet adjectif — tous deux à l'intérieur de la *Vita* : qu'il s'agisse de sa vocation précoce à la vie parfaite ou de la destruction du sanctuaire païen de Levroux². Les « enseignes » de Dieu ne sont pas

diectam ». Seul texte où l'*apoc.* parle d'un « camp » (gr. *παρεμβολή*) ; mais le verset est riche de symbolisme, dans la mesure où il prend en perspective la vie d'Israël au désert et en Terre Sainte pour associer ces deux « types » de l'Église chrétienne : tel est aussi le sens du « camp de Dieu » que Martin est toujours prêt à défendre.

1. Cp. ici : « non recuso nec fatiscitem causabor aetatem », avec *CAES. ciu.* 1, 68, 3 : « sed hunc laborem recusabat nemo » (armée de César en Espagne) ; et *TAC. hist.* 3, 59, 7 : « Sabinus inhabilem labori et audaciae ualetudinem causabatur ». L'emploi de « fatiscitem » rappelle ici celui de *chron.* 2, 40, 5 (sur le grand âge qui excusa la chute d'Ossius) : « nisi fatiscite aeuo... » « Fatisco », très ancien avec cette valeur, est particulièrement aimé de Sénèque pour désigner un affaiblissement physique. Mais « causer » est aussi familier en ce sens à Ammien (peut-être aussi sous l'influence de Tacite).

2. L'ensemble « munia tua deuotus implebo » évoque d'abord des souvenirs d'historiographie militaire, p. ex. *TAC. ann.* 1, 62, 9 : « ducis munia implebat », et l'on sait que *CAES. Gall.* 3, 22, 1, avait traduit par le vieux mot religieux et militaire « deuoti » (« deuotio » des Decii !) l'institution gauloise des compagnons d'armes ou « soldurii ». Mais, en revanche, à soi seul « deuotus inplebo » rappelle exactement *Vita* 2, 4 (les « enfances Martin ») : « quod postea deuotus inpleuit », et *ib.* 14, 5 (Martin à Levroux) : « opus coeptum deuotus inpleret ».

seulement issues ici du développement spontané de la métaphore militaire, dans un contexte que nous appellerions de fidélité au drapeau. L'image est naturellement prégnante de tout le symbolisme attaché au « signum crucis », si souvent nommé dans la *Vita*, et à l'usage du chrismon sur les étendards de l'armée impériale depuis Constantin. On rapprochera, à titre d'exemples dans des œuvres assez voisines par leur date, l'invitation de Jérôme à Héliodore, « de voler vers l'étendard de la croix », ou la célébration d'Émétérius et Chélidonius, les soldats martyrs de Calagurris, par Prudence : « Ils désertent les étendards de César, ils choisissent l'enseigne de la croix¹. » L'attitude ainsi définie est exactement opposée à celle que traduisaient les paroles de Martin « martyr militaire » à Julien : « Je t'ai assez servi : laisse-moi maintenant servir Dieu. »

Le souhait secret de ne pas être exaucé dans ces nouvelles promesses de service apparaît dans l'expression concessive du repos. On rejoint ici, indirectement, le souvenir de la prière de Siméon, et plus précisément celui du repos jubilaire — celui de l'« annus remissionis² ». Au contraire, ce sont à nouveau des harmoniques profanes qu'évoque la victoire de la force d'âme sur la vieillesse. Si l'image n'est pas exactement dans ce *De senectute* cicéronien dont Sulpice utilisait un souvenir précis en conclusion de la

1. Sans doute, « sub signis » est un cliché traditionnel (cf. déjà *PLAUT. Pseud.* 761, ou *LVCR.* 5, 999), mais il s'agit ici du « uexillum crucis », cp. *HIER. epist.* 14, 2, s. f. : « siccis oculis ad uexillum crucis uola », ou *PRVD. perist.* 1, 34 : « Caesaris uexilla linquunt, eligunt signum crucis ».

2. La prière « optata sit seni remissio » serait celle de Syméon dans *Luc.* 2, 29 : « Nunc dimittis seruum tuum, Domine... » Mais le mot a aussi des résonances romaines de « remissio laboris », sans omettre les harmoniques bibliques de l'« annus remissionis » des Hébreux (*num.* 36, 4, p. ex.) — signe eschatologique du repos éternel, par-delà la mort et le temps —.

Vita, du moins y trouve-t-on exprimée l'idée qu'il faut « combattre contre la vieillesse aussi bien que contre la maladie ». Tout ici se déroule entre l'âme et le corps, dans une résistance inébranlable de l'homme à sa propre faiblesse physique. La fierté de la double image militaire — victoire et refus de capituler —, le ton de grandeur plus purement morale que spirituelle, la construction poétique de *nescius*, et le souvenir probablement horatien de son alliance avec *cedere* (appliquée dans une *Ode* à la colère intraitable d'Achille...) : autant de traits qui donnent une couleur inattendue à cette déclaration de Martin à son Dieu¹. Tout se passe à nouveau comme si, pour célébrer la sainteté de Martin, Sulpice avait un instant recouru aux catégories et à l'imagerie de la sagesse antique, à travers ses propres souvenirs littéraires. L'expression de la fidélité et de la tension ascétique, à cette heure dernière, en reçoit comme une couleur de défi dont la dissonance surprend au terme de ce dialogue intérieur avec Dieu. Manifestement, Sulpice se complait dans ces contrepoints subtils. Leur effet littéraire semble lui importer plus que les légères disparates ainsi introduites dans le portrait de son héros. Mais cette note singulière ne doit pas être isolée de son contexte immédiat et lointain. Une telle attitude, légèrement empreinte de défi héroïque, est cohérente avec l'image du combattant de Dieu qu'ont esquissée les scènes de lutte contre le paganisme

1. La lutte contre la vieillesse, sans doute thème ancien de diatribe (au moins sous cette forme assez fortement imaginée) est dans *Cic. sen.* 11, 35 : « pugnandum contra morborum uim, sic contra senectutem ». Mais le « *cedere nescius* » est sans doute un souvenir ou une réminiscence d'*Hor. carm.* 1, 6, 6 : « Pelidae stomachum cedere nescii ». A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève, 1927, connaît le thème « la vieillesse n'est pas un mal », mais non précisément celui du combat contre la vieillesse : image militante plus spécifiquement romaine ? Idée analogue de la vieillesse d'Antoine dans sa *Vita* 93 : « nec longaeuae quidquam aetati... concesserit ».

des campagnes, au cœur de la *Vita*. Si les souvenirs antiques invitaient Sulpice à forcer le trait à des fins de relief littéraire, il paraît ressortir de cet ensemble que le caractère réel de Martin s'y prêtait. D'autre part, cette attitude apparaît ici au terme d'une méditation de plus en plus tendue sur la fidélité du « miles » à son « imperator ». Et elle se trouve aussitôt corrigée par le retour à une demande indirecte de « missio », et l'expression d'un abandon à la volonté de Dieu : affirmation finale de l'humilité devant cette volonté, après la tentation de s'affirmer soi-même. La déclaration stoïcienne apparaît ainsi, dans les perspectives de typologie chrétienne, comme l'équivalent de la mystérieuse scène dans laquelle le Christ s'efforce de détourner de lui le calice qui lui est offert. En dépit des différences considérables, il s'agit en effet, de part et d'autre, d'une sorte de sursaut du moi avant l'acceptation finale. La prière déferente du Christ et la tentation martinienne de poser au sage qui trouve en soi la force de poursuivre seul son combat sont comme deux moments extrêmes et symétriques dans le débat de l'« agonie » morale. On retrouve un bouquet d'allusions bibliques dans l'acceptation finale : espoir dans la miséricorde de Dieu envers l'homme affaibli, acceptation de sa volonté — en des termes qui évoquent à la fois l'acceptation du Christ et certain verset de Paul —, recommandation des ouailles à Dieu, en écho à un verset du *Psaume* 111¹.

1. C'est le retour au « fiat uoluntas tua » déjà posé plus haut. Mais « bonum est mihi, Domine, uoluntas tua » est sans doute un souvenir de 1 *Cor.* 9, 15 : « bonum est mihi magis mori... », dont l'idée générale n'est pas sans rapport avec celle de notre texte. Pour la recommandation finale : « hos uero quibus timeo ipse custodies », elle évoque *psalm.* 11, 8 : « Tu, Domine, seruabis nos et custodies nos », mais aussi, pour l'idée de la remise des ouailles entre les mains de Dieu, la « prière sacerdotale » de Jésus en *Ioh.* 17.

ep. 3, 14. Le cri d'admiration assez convenu que cet abandon arrache à Sulpice est en fait la reprise clichée d'un mouvement identique de sa seconde lettre¹. La sentence oratoire qui l'accompagne, sur l'invincibilité de Martin, est un autre cliché de panégyriste. Il poursuit sur le mode héroïque les thèmes triomphaux déjà posés dans la seconde lettre, mais surtout la phrase prêtée à Martin sur le « courage victorieux des ans ». Parallélisme, climax, assonance, isosyllabie, paronymie, introduisent à une relative au tricolon non moins richement assonancé, mais aussi à une seconde sentence oratoire². Le thème de la supériorité implicite de Martin sur les débats intérieurs de Paul, posé avant la « prière de Martin », est ici repris sous une forme qui en fait un éloge de l'*apatheia* monastique : parfaitement égale devant les difficultés et les fatigues de l'existence apostolique comme devant les affres de la mort. Cette disponibilité absolue, au terme d'un débat intérieur, marque comme l'achèvement dernier de sa sainteté.

Le récit des derniers moments et de la mort de Martin a tant fait école parmi les hagiographes médiévaux que l'on a peine à s'empêcher d'y retrouver d'abord des lieux communs : pénitence finale, contemplation céleste, ultime combat avec Satan, transfiguration posthume. Il importe pourtant de reprendre conscience, au départ, que nous sommes devant l'archétype de ces scènes de genre, et de

1. Cp. ici : « o uirum ineffabilem », avec ep. 2, 14 : « o uere ineffabilem uirum » (cf. comm. *ad loc.*). Cette exclamation se retrouve tout entière dans la troisième antienne des Laudés de saint Martin à l'office monastique. — Sur « recusarit », cf. note critique, t. 1, p. 237.

2. Le thème militaire, par ce « finale » héroïque et triomphal, entre en consonance avec la célébration de « Martin martyr » dans la précédente lettre. Il annonce ainsi le triomphe posthume des funérailles de Martin, qui formera comme la péroraison de cette ep. 3. C'est ici une belle « sententia » exclamative, digne de certains vers de Lucain.

n'y supposer encore qu'une stylisation timide et comme inchoative. Celle-ci est à placer d'abord dans l'intention encore consciente du protagoniste : celle d'un pasteur soucieux de donner l'exemple jusqu'au bout. Chacun des thèmes correspond à une étape du récit, dans laquelle il est illustré par les actes et les paroles de Martin ; seul le dernier épisode ne peut plus reposer que sur le témoignage des assistants.

En aucun de ses trois thèmes — même dans cette dernière apparition de Satan — ce récit n'apporte sur la personnalité de Martin rien que ne nous aient appris la *Vita* et les deux précédentes lettres. Il se présente ainsi comme une apologie implicite de sa « constantia » monastique. Dans la peinture de cette fin de vie, Sulpice demeure guidé par la même idée qu'au moment où il venait de peindre l'élévation de Martin à l'épiscopat (*Vita* 10, 1) : « Idem enim constantissime perseuerabat qui prius fuerat. » Cette thèse est suggérée, de manière simple et claire, par des rappels d'expression qui tissent entre le récit et la *Vita* (surtout le portrait spirituel de l'avant-dernier chapitre) des liens manifestes. C'est toute une vie de combat spirituel qui se résume dans le style identique de cette agonie : vigilante et sans surprises.

Malgré la diversité des verbes, la maladie de Martin est désignée par la même locution *ui februm* que l'affection mortelle du frère de Ligugé (*Vita* 7, 1). Mais pas plus ici que dans l'autre épisode, un recours à la même périphrase emphatique ne facilite un diagnostic quelconque¹. La

1. Mais il n'est pas besoin de chercher loin un diagnostic vraisemblable pour expliquer en un début de Novembre (ou une fin d'Octobre) la maladie contractée par ce vieillard, logé, au cours d'un voyage déjà éprouvant pour ses forces, dans le « secretarium » d'une église de campagne — mal chauffé, s'il l'était, car tous les « secretaria » n'avaient pas d'hypocauste comme celui dans lequel il avait failli être brûlé vif —. Martin a dû être la victime d'un des premiers coups de froid de la mauvaise saison 397-398. Il est juste-

fidélité du malade à l'œuvre de Dieu correspond avec précision au premier trait du portrait spirituel brossé à la fin de la *Vita*. Les faits et les mots sont presque exactement parallèles : de part et d'autre, l'« œuvre de Dieu » s'accomplit sans aucune relâche, même la nuit, par les prières et les veilles¹. Ce parallélisme strict a l'avantage de faire ressortir la seule notation nouvelle : le mérite exceptionnel de ce dernier service, imposé à un corps brisé par la vieillesse et la maladie liguées ensemble. Le thème ascétique du corps serviteur de l'âme est ici mis en valeur par la qualité poétique d'un vocabulaire où il y a peut-être des réminiscences lucrétiennes. Mais surtout, cette dernière veillée de prières apparaît comme l'accomplissement des promesses faites au cours de la prière précédente. La reprise du même verbe *fatiscor*, par ailleurs si rare chez Sulpice, ne doit pas être considérée en l'occurrence comme une maladresse, mais comme un rappel conscient à ces engagements renouvelés du légionnaire de Dieu².

La prostration avec le sac et la cendre est un geste pénitentiel dont l'origine est à chercher dans l'Ancien Testament. Il avait été le dernier recours de Martin, au

ment mort avant cet « été de la Saint-Martin » auquel la date de sa « translatio » de Candes à Tours donnera son nom.

1. Bel exemple de « constance » monastique ; rapprocher ici : « non tamen ab opere Dei cessabat » de *Vita* 26, 2 : « nullumque uacuum ab opere Dei tempus ». On ne retrouve « cessare » dans Sulpice que dans *dial.* 1, 19, 3-4, mais sans complément, et dans *chron.* 2, 21, 5 (*id.*). Pour rappeler les prières nocturnes de Martin, Sulpice s'est souvenu ici, jusque dans la forme, de VVLG. *Luc.* 6, 12 : « exiit in montem orare et erat pernoctans in oratione Dei ».

2. Reprise d'*ep.* 3, 13 : « fatiscetem... aetatem », par « fatiscentes artus », ici plus parallèle à *dial.* 1, 11, 2 : « corpus inedia fatiscebat », et 1, 16, 2 : « stomacho iam fatiscente » — les deux seuls autres passages où Sulpice emploie ce verbe dans tout son dossier martinien. Aux citations rassemblées *sup.* (p. 1316, n. 1), joindre les emplois de ce même verbe chez Lucrèce, en 3, 458 et 5, 308.

cours de son existence, dans ses batailles spirituelles les plus difficiles : au sanctuaire de Levroux, à la porte du palais d'Avitianus, ou pour exorciser les possédés de la basilique de Tours¹. Il ne fait pas de doute qu'il a ici une signification pénitentielle, sans constituer encore un rite habituel : l'affectueux acharnement des frères à faire accepter de Martin quelque adoucissement à cette rude pénitence, étant donné son état, montre bien que même à ces clercs, formés à l'école de l'ascèse monastique, l'attitude de leur maître apparaît comme une outrance ascétique d'un caractère encore insolite. De fait, on n'en trouve pas trace dans le récit des derniers moments d'Antoine, ni dans celui, encore plus précis, que Jérôme a laissé de la fin de Paula². Si Possidius ne rapporte non plus rien de tel au sujet d'Augustin, il lui prête en revanche, sur son lit de mort, la déclaration précise que « les chrétiens et les évêques exemplaires ne doivent point sortir de leur corps sans une pénitence digne et convenable ». Mais elle se bornera, comme on sait, à la méditation solitaire d'un certain nombre de *Psaumes*³. En contraste avec le silence

1. Cp. ici : « in cinere et cilicio recubans », avec *Vita* 14, 4 : « per triduum cilicio tectus et cinere » ; *dial.* 2, 5, 6 : « cilicio obuoluitur, cinere conspergitur » ; *ib.* 3, 6, 3 : « cilicio circumtectus, cinere respersus » ; cf. comm. *sup.* à *Vita* 14, 4.

2. Rien de tel dans *Vita Antonii* 91-92, ni dans les Vies d'Hilarion et de Paul par Jérôme. Quant à Paula malade, elle accepte quelque léger adoucissement à l'ascèse habituelle de sa couche, cf. *HIER. epist.* 108, 27 : sa fille Eustochium réussit à lui faire accepter « mollia strata ».

3. POSSIDIUS, *Vita Augustini* 31, 1-2 : « dicere nobis... consueuerat post perceptum baptismum etiam laudatos christianos et sacerdotes absque digna et competenti paenitentia exire de corpore non debere. Quod et ipse fecit ultima qua defunctus est aegritudine : nam sibi iusserat psalmos Dauiticos... de paenitentia scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem positos... intuebatur et legebat... » Et les derniers jours, Augustin demande à être laissé le plus possible seul, en tête à tête avec Dieu.

de ces textes, la prostration avec le cilice et la cendre apparaît comme un rite solennel administré aux mourants, au début du VII^e siècle, dans la lettre du diacre Rédemptus sur la mort d'Isidore de Séville. L'évêque de Séville, mourant, se fait transporter de sa cellule dans la basilique de Saint-Vincent, « près du chancel de l'autel, au milieu du chœur » pour y « recevoir la pénitence ». Alors, avant de prier à haute voix devant son peuple, entouré de ses « co-évêques » Jean, Braulion et Éparchius, il demande « à l'un le cilice, à l'autre d'imposer la cendre sur son corps »¹. En deux siècles, le geste dont Martin avait peut-être été l'un des premiers à prendre l'initiative en Occident était ainsi devenu, pour les évêques moines de l'Espagne wisigothique, le rite le plus impressionnant d'une liturgie solennelle des pasteurs mourants, mais sans doute, d'abord, des moines et des ascètes. Il paraît peu douteux que le récit de ces derniers moments de Martin a pu jouer un rôle décisif dans une telle évolution.

ep. 3, 15. En répondant sévèrement à ceux qui voulaient lui alléger cette épreuve supplémentaire, Martin ne songeait sûrement qu'à donner une dernière leçon d'ascèse à ceux qu'il avait formés. Mais les générations de moines qui devaient ultérieurement lire et méditer le dossier martinien, ont entendu en un sens beaucoup plus large ce mot qui avait voulu être « exemplaire »².

1. REDEMPTVS, *Liber de transitu S. Isidori*, dans C. H. LYNCH et P. GALINDO, *San Braulio...*, Madrid, s. d. (1950), p. 329-330 (texte du cod. Paris. lat. 2277) : « Et a praedictis episcopis, ab uno cilicium (-cio iuxta cod. Paris.), ab altero super se praecepit cinerem imponi ». Le texte de ce document édité dans *PL*, t. 81, c. 30 s., est pour cette phrase assez mutilé. L'opuscule décrit avec précision cette cérémonie de « réception de la pénitence ». Comm. du texte ap. B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, München, 1928, p. 297-299 (qui ignore notre texte martinien).

2. Il peut d'ailleurs être lu, isolé de son contexte, comme un « apophtegme » ayant valeur de précepte : « Non decet christianum

Le même mélange complexe de souvenirs authentiques, de rappels littéraires, d'allusions scripturaires se retrouve dans le second thème : l'attention concentrée de Martin vers le ciel. Ici encore, la référence insistante au portrait de la fin de la *Vita* est frappante. Mais ces reprises d'expression n'en mettent que mieux en relief le double effort vers une dramatisation extérieure et intérieure. Ce n'est plus ici son âme, mais ses yeux et ses mains qui se tendent vers le ciel dans l'attitude classique des orantes peintes ou sculptées de la tradition iconographique paléochrétienne ; ce n'est plus l'effort d'une âme qui ne se relâche point de prier, cette âme est ici « invincible »¹. Si les thèmes spirituels classiques de la prière perpétuelle sont ici identiques, jusque dans leur forme, à ceux du portrait spirituel, une stylisation plus poussée s'affirme ainsi dans ces différences. Non qu'il faille dénier chez Martin mourant l'authenticité de cette attitude de la prière antique : elle était chez lui un réflexe liturgique autant que l'imitation habituelle d'une attitude déjà scripturaire. Et il ne serait pas invraisemblable qu'il se fût souvenu de l'attitude d'Étienne attendant la mort, « son regard fixé vers le ciel »². Il n'en est pas moins certain que Sulpice a tout spécialement retenu ici ces deux gestes, qui contrastent avec la prière en prostration, préférée par Martin dans les heures les plus graves de sa vie. Ils symbolisent de manière transparente l'attitude intérieure. Pour peindre celle-ci, Sulpice a voulu revenir au domaine des métaphores

nisi in cinere mori ». — La leçon de *V* (« inquit ») est la plus sobre ; l'apostrophe « filii » qu'y ajoute le reste de la trad. mss serait possible (*V* ayant en ce cas commis une om. qui ne serait pas isolée chez lui), si le contexte ultérieur, « sinite me, fratres », ne paraissait en désaccord.

1. Rapprocher ici de *Vita* 26, 2 : « animum caelo semper intentum », et 26, 3, s. f. : « numquam animum ab oratione laxabat », l'attitude de Martin mourant : « oculis tamen ac manibus in caelum semper intentis, inuictum ab oratione spiritum non relaxabat ».

2. Texte des *Actes*, cité *sup.*, p. 1082, n. 1.

militaires. L'invincibilité est dans la *Chronique* la qualité des combattants de Dieu, dans la seconde lettre celle des martyrs ; et dans les *Dialogues*, la même alliance de mots *inuictum spiritum* reparaît dans le contexte d'une célébration des combats victorieux de Martin contre les vices¹. Elle transpose ici une dernière fois, à propos de la vigilance incessante dans la prière, l'engagement de la sentinelle de Dieu à se tenir « en faction devant son camp », à demeurer jusqu'au bout invincible dans cette « statio », au sens chrétien du terme.

Dûment avertis par la précédente réplique de Martin, ses disciples immédiats se fussent bien gardés de déranger l'agonisant en prières, désormais seul avec son Dieu comme Augustin souhaitera lui-même qu'on le laisse en pareille circonstance². Ce sont de nouveaux visiteurs — des prêtres de Tours et des environs, accourus au bruit de la mort prochaine de Martin ? — qui osent intervenir. L'impatience d'être à nouveau dérangé dans son dialogue avec Dieu suffirait à expliquer la vivacité de la réplique de Martin. Mais peut-être faut-il aussi, une dernière fois, faire appel à cette typologie prophétique qui a inspiré tant d'actes de son existence. Il se pourrait que Martin eût été d'autant plus défiant envers ces gestes inutiles qu'il se souvenait des paroles jadis adressées à Ézéchiel par Yahvé : « Voici que j'ai mis sur toi des liens, et que tu

1. Les Juifs, dans *chron.* 2, 15, 7, sont déclarés « propitio numine semper inuicti » ; de même *ib.* 2, 21, 6 (harangue de Judas Maccabée à ses troupes) : « Deo fretis nihil inuictum fore » ; mais l'*epist.* 1, 7 proclame les martyrs « semper inuicti » ; et *dial.* 1, 25, 4 célèbre les victoires intérieures de Martin en des termes proches de notre passage : « aduersus uanitatem atque iactantiam... inuictum spiritum gessit... »

2. POSSIDIUS, *Vita Augustini* 31, 3 : « ante dies ferme decem quam exiret de corpore, a nobis postulauit praesentibus ne quis ad eum ingrederetur... Et ita... omni illo tempore orationi uacabat ». Mais ses derniers moments se passent (*ib.* 5) « nobis adstantibus et uidentibus et orantibus ».

ne te tourneras pas d'un côté sur l'autre jusqu'à ce que soient accomplis les jours de ta réclusion »¹. Prophétiques du siège prochain de Jérusalem, ces versets étaient susceptibles de prendre pour un mourant des résonances accommodatives d'un tout autre sens.

La suite de la réplique de Martin joue de l'antithèse entre la terre et le ciel en des termes qui consonnent avec le verset des *Colossiens* : « Songez aux choses d'en-haut, non à celles de la terre². » Mais le rapprochement qu'impose l'idée fait ressortir aussitôt la légèreté d'une imagerie purement symbolique chez Paul, et la pesanteur d'un pittoresque naïf dans l'avant-dernière parole de Martin. Tout se passe comme si l'imagination eschatologique du mourant rejoignait dans son littéralisme le songe de Sulpice au début de sa première lettre. La mort est bien conçue comme une anabase céleste vers le Seigneur, telle que la représentera, en pleine Renaissance, le pinceau du Greco, dans l'imagerie encore si médiévale de l'Enterrement du comte d'Orgaz. L'analogie des représentations de ce cheminement céleste, entre cette parole et le songe, montre que l'origine de l'imagerie de ce songe est à chercher

1. Martin refusant : « ut corpusculum lateris mutatione releuaret », se trouve obéir à *Ezech.* 4, 8 : « non te conuertes... in latus aliud ». On se rappelle que Yahvé avait ainsi prescrit à Ézéchiel de « se coucher sur le côté gauche » et de « prendre sur soi le péché d'Israël », en précisant : « Autant de jours tu resteras ainsi couché, tu porteras leur péché » (*ib.* 4, 4). Il est possible que ces versets mystérieux aient incité Martin à s'imposer cette dernière pénitence, en l'offrant pour son peuple. Le reste du v. 8 était surtout facile à adapter à la situation présente de Martin : « Ecce circumdedi te uinculis : et non te conuertes a latere tuo in latus aliud, donec compleas dies obsidionis tuae ». — La leçon « conuenerant » de V est moins expressive et plus sobre que « confluerant » des autres témoins ; comme telle, elle paraît ici plus appropriée au ton général du récit.

2. Le désir de « caelum potius respicere quam terram » répond au précepte de *Col.* 3, 2 : « quae sursum sunt sapite, non quae super terram ».

sans doute dans les enseignements savoureusement naïfs de Martin sur les fins dernières de l'homme. La figure étymologique *suo itinere iturus* y montre la survivance du vieux thème antique — et si anciennement judéo-chrétien — des « deux voies », mais matérialisé dans la conscience religieuse occidentale. Il faut aussi penser, par-delà le foisonnement des images bibliques de la route jusqu'à un Maître qui s'est dit lui-même « la Voie », aux interminables cheminements terrestres de l'apôtre des campagnes gauloises. Après tant de chemins parcourus, après ce dernier trajet de Tours à Candes, Martin ne voudrait-il pas dire aussi que c'en est fini pour lui des chemins terrestres, et qu'il n'y a désormais plus qu'une « route » qui lui appartienne en propre : celle qui le mène à Dieu. Le verbe *dirigere* introduit d'ailleurs à la fin de cette phrase bien des harmoniques bibliques : c'est le mot qui fait jeu dans la *Vulgate* avec les compléments « uiam » ou « gressus » pour célébrer ou implorer le Dieu qui guide son peuple dans les voies de la rectitude¹. Ici, il achève en prière implicite les reproches de Martin à ses avant-derniers visiteurs.

ep. 3, 16. Car en travers de ce chemin, comme à la première heure en travers de la route de Milan (*Vita* 6), l'Adversaire est encore là. Pour le présenter, Sulpice recourt naturellement à ce que l'on pourrait appeler son vocabulaire technique des apparitions surnaturelles. *Adsistere* est ainsi appliqué par lui aussi bien au diable qu'aux anges. Mais la double alliance *uidit propter adsistere* est presque exactement reprise de la plus étrange et la plus impressionnante de toutes les apparitions contées dans la *Vita* : celle de l'âme du faux martyr (11, 4). Il semble que, par le

1. En particulier, nombreux exemples dans les Psaumes : *psalm.* 36, 23 ; 39, 3 ; 118, 133 (« gressus ») ; 5, 9 ; 118, 5 (« uiae meae ») ; 26, 11 (« me in semitam »).

jeu littéraire de cette simple référence, Sulpice ait tenté de susciter discrètement devant ce visiteur inattendu une sorte de répugnance confuse impliquée dans le rappel de l'épisode de naguère¹. Cette allusion elliptique est bien loin de la complaisance avec laquelle les peintres médiévaux représenteront cette diablerie pathétique.

Il faut donc se garder de tout romantisme en interprétant les épithètes que Martin jette à la tête de cet ultime visiteur. Ils ne représentent pas en effet, même de loin, un essai de description de cette vision ; ils veulent stigmatiser l'attitude de l'« insidiator » et du « raptor », jusqu'au dernier moment prêt à perdre les âmes qui se relâcheraient un instant de leur vigilance. Certes, bien des images familières se mêlent, dans la mémoire de Martin, à l'archétype scripturaire du « leo rugiens », de la bête de proie à la gueule encore toute sanglante des brebis dévorées. Martin peut penser à l'apparition drama-

1. A lui seul, le verbe « adsistere » est tour à tour appliqué à l'ombre du faux martyr (*Vita* 11, 4), à l'apparition du diable (*ib.* 24, 4), à celle d'un ange (*dial.* 2, 5, 7, et 3, 13, 3). Mais « diabolum uidit propter adsistere » (sur la leçon « propter », cf. note critique, t. 1, p. 237) ne peut évoquer que le premier texte : « uidit prope adsistere umbram sordidam, trucem » ; Sulpice obtient ainsi une sorte de reflet sinistre, mais indirect, sur une évocation qui demeure remarquablement discrète. Jusqu'au dernier moment, Martin reste l'homme des songes et des visions de caractère surnaturel. Ce dernier épisode est parfaitement cohérent avec ce que la *Vita* laisse entrevoir de son imagination et de sa spiritualité. Il y a d'autant moins de raisons d'en contester l'authenticité qu'il n'y a rien de tel dans les derniers moments d'Antoine, tels qu'Athanase les raconte. Mais il se pourrait que l'imagination de Martin eût été, d'avance, impressionnée par les récits égyptiens de visions qui montrent les diables en train de chercher à capturer au passage les âmes qui montent au ciel : *Vita Antonii* 65-66 : « se sensit... in sublime deferri, prohibentibus transitum aeris daemonibus... ; ...uidit etiam pennatos quosdam se eleuare cupientes ad caelum, atque illum... prohibere transgressum ». Cf., plus généralement, A. РЕСНЕИС, *Engel, Tod und Seelenreise*, Roma, 1958, surtout p. 170, et n. 7.

tique de Satan armé de la corne sanglante qui venait de tuer un paysan travaillant pour le monastère (*Vita* 21, 2). Il peut surtout ne pas avoir oublié sa propre « parabole des plongeurs et des poissons », prononcée quelques jours plus tôt devant un spectacle naturel des bords de Loire (§ 7). L'épithète de *cruentus* était alors particulièrement appliquée à Satan comme auteur des persécutions sanglantes : quelques années plus tard, le *Périslephanon* de Prudence montre « le serpent sanglant » en train d'« appeler au châtement les serviteurs de Dieu¹ ». Faut-il exclure, en cette heure dernière — mais pour ainsi dire comme en surimposition sur cette vision très biblique de Satan —, la rémanence d'archétypes funéraires, romains ou celtiques, du monstre dévorant les cadavres des morts ? L'épithète de *funestus*, par son étymologie même, solliciterait l'imagination dans cette direction. Mais l'on doit constater qu'en de tout autres circonstances Martin a déjà décoché cette épithète à Satan, comme une sorte de nom propre sans autre signification que celle de sa méchanceté foncière². D'ailleurs, dans le présente contexte, l'injure s'adresse

1. *PRVD. perist.* 6, 22-23 : « uocat cruentus / ad poenam coluber Dei ministros » ; mais l'image du loup à la gueule sanglante demeurera également vive dans sa poésie, *psych.* 791 : « latet et lupus ore cruento » (cette dernière alliance de mots est un souvenir virgilien de la célèbre allégorie du Furor enchaîné, dans *Aen.* 1, 296 : « horridus ore cruento »). Il semble donc que, dans notre texte, convergent les divers symboles animaux traditionnels des forces du mal : loup, lion (lui aussi « ore cruento » dans *VERG. Aen.* 9, 341 et 12, 8), serpent ; mais aussi le souvenir de la vision de Marmoutier. L'épithète demeurerait familière à Stace (poète cité par Sulpice : cf. *Introduction*, t. 1, p. 113 et n. 1) pour qualifier les bêtes féroces : cf. *Theb.* 2, 131 (tigre) ; 3, 111 (fauves) ; 5, 165 (loups). Antoine aussi (*Vita* 30) appelle Satan « teterrimus coluber ».

2. Cp. ici : « funeste », avec *dial.* 2, 9, 3 (exorcisme d'une vache possédée) : « discede, inquit, funeste, de pecude... » Le mot semble donc chez Martin une manière familière d'interpeller Satan comme « le Mauvais », en dehors de tout contexte funéraire.

bien à l'« insidiator », prêt à sauter sur sa proie : proie inexistante, car il n'y a en Martin aucune part pour les ténèbres, le péché et le châtement. Au contraire, comme le pauvre Lazare dans l'Évangile de Luc, Martin est accueilli « dans le sein d'Abraham », à cette différence près qu'il n'est pas ici question d'y être « porté par les anges¹ ». On sait le succès que l'image aura dans l'icônographie médiévale du paradis, qui représentera souvent avec un littéralisme naïf le « sinus Abrahæ ». Ici, il importe d'abord d'en souligner le caractère à la fois néo-testamentaire et archaïque. Dans la bouche de Martin, elle ne doit pas être seulement référée aux destins antithétiques de Lazare et du riche, et donc à l'évocation du ciel et de l'enfer. Mais, comme dans l'imagination des imagiers médiévaux, la valeur littérale de l'expression est fortement sentie, en conformité avec une tradition proprement monastique. En ce dernier instant de sa vie terrestre, Martin « homme de Dieu », au sens que nous avons défini en étudiant sa thaumaturgie, garde vivement conscience de sa parenté spirituelle avec les grands « hommes de Dieu » de l'Ancien Testament, patriarches et prophètes. La mort est donc pour lui le départ auprès d'Abraham et de ses descendants spirituels, auxquels il a conscience d'appartenir. C'est en ce même sens qu'Antoine, pressentant sa mort prochaine, se déclarait « appelé par le

1. Comme le montre la comparaison entre « Abrahæ me sinus recipit », et *Luc.* 16, 22 : « Factum est autem ut... portaretur ab angelis in sinum Abrahæ ». L'expression doit être considérée comme formulaire dans notre texte : elle y est symétrique de celle de la *Vita Antonii*, qui ouvre le dernier discours d'Antoine avant sa mort, 91 : « Ego quidem, secundum eloquia scripturarum, patrum gradior uiam ». Il est intéressant de voir ainsi Martin préférer l'expression néo-testamentaire tirée de *Luc.*, à la locution hébraïque d'Antoine — que l'on retrouve d'ailleurs sous la plume de Possidius, *Vita Augustini* 31, 5, pour désigner le décès d'Augustin : « dormiuit cum patribus suis ». Augustin dit aussi de son ami Nebridius défunt, dans *conf.* 9, 3, 6 : « et nunc ille uiuit in sinu Abraham ».

Seigneur » à « se rendre auprès de ses pères », tandis qu'un peu plus tard ses compagnons le « déposèrent auprès de ses pères ». Il suffit, pour voir clairement la similitude entre ces dernières paroles d'Antoine et le dernier mot de Martin, de rappeler le verset du cantique du « Magnificat » : « sicut locutus est ad patres nostros, Abraham et semini eius in saecula » (*Luc* 1, 55). Le dernier mot de Martin à Satan n'est pas seulement une allusion à la parabole du pauvre Lazare. Il est aussi le reflet des traditions de l'eschatologie monastique : Martin s'attend à être accueilli par Abraham au festin d'éternité des hommes de Dieu.

3. Le triomphe funèbre de Martin

ep. 3, 17. L'image de la vie « rendue » à la nature par l'homme qui l'avait reçue d'elle est ancienne en latin. Elle ne se trouve ni dans les Synoptiques ni dans leurs traductions latines pour désigner la mort du Christ. Et pourtant, Sulpice n'a pu échapper ici au souvenir d'une « typologie christique » qui a souvent orienté tout le détail de son récit au long de cette lettre. Il suffit d'ailleurs, pour s'en convaincre, de comparer non seulement les périphrases de Matthieu et de Jean avec le présent *spiritum reddidit*, mais surtout de constater le parallélisme du contexte immédiat du verset de Matthieu avec celui de notre phrase. Dès lors, l'usage du verbe « reddere » ne peut avoir manqué de répondre, lui aussi, à une intention particulière. Elle apparaît double : ennoblir l'expression en recourant à un tour imagé remontant à la langue classique (cp. dans le même sens l'alliance « uitam reddere », avec la même valeur, dans *Vita* 21, 4) ; d'autre part, souligner l'attitude d'abandon et d'offrande de Martin, « rendant » à Dieu, comme jadis les païens à la nature, ce qu'il avait reçu de lui¹.

1. L'expression de Sulpice : « cum hac ergo uoce spiritum reddidit »,

Aussitôt, la légende commence de tisser sa trame sur cette vie à peine éteinte. Sulpice engage-t-il sans réserves personnelles la responsabilité des témoins directs de l'événement, ou dégage-t-il discrètement la sienne, en insistant sur les faits à demi merveilleux dont les assistants lui ont porté témoignage ? L'un et l'autre ne s'excluent peut-être pas. Au demeurant, comme souvent dans les récits de miracles, on admire ici les précautions discrètes avec lesquelles il met en relief le caractère subjectif de ces impressions : tout se passe « comme si » (*lamquam*, deux fois employé). On assiste au travail de l'imagination religieuse qui cristallise les images bibliques autour de l'émotion provoquée par la sérénité et la pâleur du masque mortuaire de Martin. Nous avons déjà essayé de montrer au cours du portrait de la fin de la *Vita* (27, 1) comment, de son vivant déjà, la physionomie de l'évêque de Tours semblait présenter à ses visiteurs les traits surhumains qui étaient dans la tradition antique ceux de « l'homme divin ». Si l'on parlait alors de « joie pour ainsi dire céleste », comment s'étonner que ce même entourage ait comparé le masque du défunt, comme il en avait été d'Antoine sur son lit de mort, au « visage d'un ange » ? N'est-ce pas la même image qu'un bon demi-siècle plus tôt, au témoignage de l'auteur de la *Vie de Constantin*, les Pères de Nicée avaient employée pour traduire l'impression que leur fit l'entrée solennelle de l'empereur à la session inaugurale du concile ? Mais il y a ici, jusque dans l'expression, le souvenir exact de la transfiguration du pseudo-martyr Étienne¹. Nous ne reviendrons pas

suit de près *Matth.* 27, 50 : « clamans uoce magna emisit spiritum ». Mais « reddidit », plus proche de *Ioh.* 19, 30 : « tradidit », est un souvenir de cet emploi classique du verbe (avec divers compléments : de l'abstrait « debitum naturae » à « uitam » et « animam »). Emploi le plus proche du nôtre chez VELL. 2, 14, 2 : « cum ultimum redderet spiritum ».

1. Texte cité t. 2, p. 785, n. 2 pour Constantin. Ici, le souvenir de la

ici sur la facilité avec laquelle les hommes du IV^e siècle commerçaient ou croyaient commercer avec des apparitions angéliques¹. C'est à une véritable transfiguration de Martin que ses disciples pensent assister. La comparaison avec la blancheur éclatante de la neige était un cliché littéraire apocalyptique, dès le *Livre de Daniel* où il qualifiait « l'Ancien des Jours ». On le retrouve dans les épisodes évangéliques de la Transfiguration et de l'ange de la Résurrection, mais aussi dans la description du Fils de l'homme au livre de l'*Apocalypse*². Ce sont tous ces souvenirs qui affluent ici à la mémoire des assistants, à la faveur d'une méditation sur la résurrection à venir de ce mort glorieux. L'expression même de cette méditation prend ici un tour biblique : celui d'un double verset de psaume en parallélisme synonymique — anaphore interrogative, paronymes, assonances — ; mais avec une répartition, très cicéronienne encore, des éléments communs entre les deux propositions interrogatives parallèles. Le thème de l'épiphanie lumineuse, clairement posé par la

Vita Antonii, ch. 92, semble assez net (mais peut-être déjà dans les réflexions des assistants, et non chez le seul rédacteur de la lettre) : « mortem lactus aspexit, ita ut ex hilaritate uultus eius angelorum sanctorum qui ad perferendam animam eius descenderant, praesentia nosceretur ». On a appliqué à Martin mort un souvenir d'Antoine mourant, mais sous la forme d'*act.* 6, 15 : « uiderunt faciem eius tamquam faciem angeli ». Plus généralement, cf. A. RECHEIS, *op. cit.* (*sup.*, p. 1329, n. 1), p. 133, et n. 14.

1. Revoir sur ce point le comm. de *Vita* 14, 5, sur l'apparition de « deux anges armés de lances et de boucliers ».

2. A nouveau, Sulpice n'est pas mécontent de mêler ici souvenirs classiques et bibliques, dans ces « membra... candida tamquam nix ». Car si les « membra candida » sont un cliché de description alexandrine (*Ov. met.* 2, 607 : Coronis frappée à mort par une flèche de Phébus ; et à nouveau *Sil.* 4, 204 ; *Drac. Romul.* 8, 519), la comparaison « candidus sicut nix » est un cliché d'épiphanie apocalyptique, qu'on retrouve, après *Dan.* 7, 9 (le vêtement éblouissant de l'Ancien des Jours), dans *Matth.* 17, 2 et 28, 3 ; *Marc.* 9, 2 ; *apoc.* 1, 14 (Transfiguration, ange de la Résurrection, Fils d'homme).

comparaison « apocalyptique » avec la neige, prend toute son ampleur dans l'aparté de Sulpice qui conclut cette scène — en introduisant du même coup aux funérailles triomphales de Martin —. L'orientation eschatologique est fortement marquée par l'emploi d'un vocabulaire particulièrement « épiphanique ». Il ne s'agit plus simplement d'une vision (*uidebatur*), mais d'une manifestation (*ostensus*) : ce dernier verbe est fréquemment employé par Sulpice pour désigner différentes formes de révélations surnaturelles, en particulier celle du Christ lui-même dans le songe qui suit la scène d'Amiens¹. Dans un contexte aussi visuel, il convient de conserver à la « gloire de la résurrection » sa valeur visuelle la plus ancienne : celle qui en fait l'équivalent du grec biblique δόξα au sens hébreu de « kabod Yahvé ». Le mot reprend donc en termes plus bibliques, et en quelque sorte plus théologiques, ce que peignait déjà l'éclat de la neige. Il s'agit de la lumière insoutenable qui est la manifestation sensible de la présence divine, ici dans ce que nous appelons le corps glorieux des ressuscités. L'analyse s'achève par la notion encore plus abstraite de transfiguration, celle d'une sorte de transmutation de la substance du corps. Avec cette valeur théologique particulière, le verbe *demuto* apparaît déjà chez Tertullien, en particulier dans son traité *Sur la résurrection de la chair*, dont pourrait provenir l'alliance de mots *demutata caro*². Transfiguration à l'irréel du passé, comme le « martyr de Martin » dans la seconde lettre. Mais la dévotion populaire aura tôt fait de renverser

1. Le Christ du songe d'Amiens, *Vita* 3, 4 : « in eodem se habitu... est dignatus ostendere » ; le faux martyr est conjuré, *ib.* 11, 4 : « ut quis esset... ostenderet » ; le même verbe reparait pour la manifestation de « la lumière de la vérité » aux païens du pays éduen, *ib.* 15, 4, et d'un « signe » miraculeux « de la puissance du Seigneur » à Trèves, *ib.* 16, 5.

2. *TERT. resurr.* 50 : « post resurrectionem ex demutatione, merito demutata ...caro », très proche d'ici : « natura demutatae carnis ».

ces barrières stylistiques. C'est, ici même, à grand peine que la prudence critique de Sulpice les oppose encore à l'enthousiasme des premiers témoins de sa mort.

ep. 3, 18. Sulpice a soigné comme une péroraison le tableau des funérailles triomphales de Martin qui forme la conclusion de la lettre. Célébration d'un triomphe du monachisme au cœur des Gaules, partage des sentiments entre la joie et la tristesse, parallèle exalté entre la pompe funèbre et les triomphes antiques. Si la figure de Martin domine finalement ce cortège de gloire, la présence massive des disciples de Martin transforme bien cette cérémonie funèbre en une sorte de rassemblement monastique dont Sulpice entend souligner l'importance au bénéfice de la propagande ascétique. L'ampleur du concours populaire également provoqué par cette translation solennelle de Candes à Tours a spontanément évoqué à Sulpice la scène symétrique qui précéda immédiatement l'élévation de Martin à l'évêché de Tours. C'est pourquoi l'on retrouve ici des échos précis de la description du cortège de Ligugé à Tours, qui ouvre le chapitre 9 de la *Vita*. D'un épisode à l'autre, le prestige et la réputation de Martin n'ont fait que croître au pays de Loire. D'où l'immense rassemblement qui, de toutes parts, des campagnes et des villes, vient se joindre au deuil. Grand lecteur des historiens anciens, Sulpice s'est-il également souvenu ici d'une des scènes les plus célèbres de Tacite, celle du retour des cendres de Germanicus qui ouvre le troisième livre des *Annales*? Aucun rapprochement textuel ne permet de l'affirmer. Mais il y a dans l'ampleur du spectacle, sinon dans le sens des détails pathétiques — que remplaceront ici des élévations spirituelles —, un sens de la grandeur qui autorise du moins à rapprocher les deux scènes, sans craindre d'écraser trop l'art de Sulpice sous celui de Tacite. Le thème de la « multitude incroyable » se borne à amplifier et varier un souvenir du chapitre 9 de la *Vita*.

La description, en quelque sorte concentrique, de l'arrivée des assistants correspond à la réalité des distances relatives, mais aussi à celle du rayonnement personnel de l'évêque de Tours. La « ciuitas Turonensium » est là tout entière, ville, villages et campagnes ; l'emploi du vocabulaire civil est d'autant plus notable qu'on a vu que Sulpice n'ignore point les termes de diocèse et de paroisse, même si son usage ne correspond pas toujours au nôtre. Un tel emploi souligne combien cette manifestation est l'expression d'une affection vraie de tous les habitants de la « ciuitas » envers leur évêque — sans qu'il faille exclure la curiosité suscitée par ce spectacle unique. Selon la coutume antique — celle que Tacite décrit justement à Rome lors du retour des cendres de Germanicus —, cette foule se rassemble hors les murs de la ville, et vient sur la route au-devant du cortège funèbre. Comme dans le cas de l'élection, on s'est même déplacé « des villes voisines » ; la reprise quasi identique de cette expression souligne l'intention de superposer les deux scènes dans l'esprit du lecteur. Ainsi le sens triomphal de cette scène est-il implicitement donné dès le départ. En même temps, le rassemblement des moines et des moniales apparaîtra comme la grande nouveauté de ce second « triomphe ». Adaptant sous une forme concentrée le procédé des ruptures introduites par les « thrènes » dans la composition « consolatoire » de la seconde lettre, Sulpice appose à cette première vue d'ensemble du rassemblement de la cité une courte plainte funèbre. Alors que Tacite avait laissé de pareilles notations à l'état descriptif, en les mêlant savamment à des notations d'ordre visuel ou psychologique, Sulpice a opté ici pour une mise en scène plus oratoire. Le ton de cette anaphore sur le deuil et les lamentations des assistants évoque plutôt celui des oraisons funèbres d'Ambroise ou des épîtres consolatoires de Jérôme. L'intention édifiante l'emporte prématurément sur les valeurs descriptives. Le symbolisme religieux de la scène intéresse davantage

Sulpice : il s'agit surtout pour lui de poser le ton sur lequel vont être évoqués les moines.

Leur nombre est considérable. A-t-il été exagéré dans un but apologétique ? En l'absence de toute autre donnée numérique, on peut du moins, à l'appui de sa vraisemblance, présenter quelques remarques. Même s'il est peu probable (mais non impossible) que les moines de Ligugé aient pu être avisés en temps utile, il convient de rappeler que Martin comptait à sa mort 36 ans de vie et d'enseignement monastiques, dont plus d'un quart de siècle en Touraine. Il est peu douteux qu'à ce moment, outre les cénobites de Marmoutier, son diocèse devait compter bien d'autres communautés monastiques. Un bon exemple est celui de Claudiomagus, aux confins de la cité des Bituriges : ce simple « uicus » comptait « une église célèbre par la piété de ses moines, mais non moins par la foule de ses vierges consacrées¹ ». Cette précieuse remarque des *Dialogues* doit aussi, d'ailleurs, attirer notre attention sur le fait que, dans les deux milliers ici nommés, Sulpice comprend les moniales aussi bien que les moines. En outre, il convient de se rappeler l'engouement d'une part de la haute société gallo-romaine pour l'ascétisme martinien. Que l'on évoque à ce propos la présence de nombreux « nobiles » à Marmoutier, la consécration par Martin de la fille de Tétradius, ou l'entrée en religion de couples qui renoncent à l'état de mariage à l'exemple de Paulin et Therasia : tel le ménage de ce soldat qui prétendait que sa femme le suivit dans le même couvent, au grand

1. *Dial.* 2, 8, 7 : « ecclesia ibi est celebris religione sanctorum nec minus gloriosa sacrarum uirginum multitudo ». On pourrait arguer, en sens inverse, de ce que Sulpice s'est empressé de souligner la chose parce que le cas de Claudiomagus était sur ce point exceptionnel. Mais les nombreux détails qu'il donne, dans l'ensemble du dossier martinien, sur d'autres vierges consacrées, et le fait qu'il ne cite que des lieux où se sont déroulés des épisodes saillants de la vie de son héros, invitent à n'user qu'avec prudence de cet argument « minimiste ».

scandale de Martin¹. L'apostolat des campagnes avait été souvent consolidé, au lendemain de l'offensive anti-païenne et des conversions, par l'installation immédiate, sur place, de moines martinien qui devenaient les premiers « curés de campagne » de ces anciens lieux saints du paganisme rural². Il est bien difficile de tirer argument d'une continuité entre les fondations de ce premier monachisme et les maigres renseignements que nous pouvons avoir sur la reprise de l'institution monastique dans la région de la Loire après la période des invasions. On sait que, même à Ligugé, les estimations les plus prudentes, dans l'état actuel des recherches, ne permettent guère de se représenter avec précision ce qui s'est exactement passé entre le temps de Martin et l'émergence historique du Ligugé mérovingien. Comment espérer, dans ces conditions, retrouver sérieusement la trace de communautés dont le dossier martinien de Sulpice ne permet même pas de soupçonner l'existence par des allusions précises, à la différence du cas de Claudiomagus ? Il est déjà beaucoup de pouvoir réunir autour du chiffre donné par le présent texte un faisceau de vraisemblances positives. Que l'on n'oublie pas, enfin, que Marmoutier a littéralement servi de « grand séminaire » au diocèse de Martin — et sans doute à bien d'autres —, et qu'en 397 la quasi-totalité du clergé tourangeau était passée par l'école spirituelle de Marmoutier. Martin n'y était pas le seul maître autour duquel se pressaient les disciples, comme le montre l'anecdote d'Anatole et de Clair (cf.

1. *Dial.* 2, 11. Le texte atteste l'existence d'au moins un « monasterium puellarum », dont rien dans le passage ne permet malheureusement de préciser la localisation.

2. *Vita* 13, 9 : cf. comm. *ad loc.* Malgré le caractère d'amplification oratoire de cette fin de l'épisode du pin, on ne saurait considérer sa double affirmation de l'existence d'églises et de monastères, fondés dans les régions récemment christianisées, comme une pure invention, alors que Sulpice fait état de faits contemporains.

Vita 23, 2 et comm. *ad loc.*). C'est pourquoi, dans cette foule en « pallium », il faut sans doute compter tous les « anciens » des communautés martinienues, et non pas seulement ceux qui étaient demeurés derrière la clôture d'un monastère.

L'admiration de Sulpice, devant cette multiplication des vocations ascétiques sous l'impulsion de Martin, s'exprime à travers l'accumulation de trois images bibliques. Si elle était au singulier, l'image des *stirpes* fût restée conforme à son seul emploi scripturaire ; elle n'eût suggéré que la « descendance » spirituelle issue de Martin. Mais elle a été transplantée ici dans un autre cadre : celui de la parabole évangélique du semeur. C'est à son dernier verset, sur les auditeurs de la Parole qui « portent du fruit, trente, soixante ou cent pour un », qu'il convient de rapporter en effet le second mot-image du passage, le verbe *fruticare*¹. Dès lors, ce n'est plus l'image vétéro-testamentaire de la « souche » familiale ; ce n'est pas davantage l'image évangélique du blé qui lève et se multiplie qu'évoque précisément la phrase de Sulpice. A partir des deux souvenirs, c'est une parabole jardinière de bouturage que Sulpice a esquissée d'un trait. Il accommodait ainsi de manière originale les éléments tirés de l'imagerie biblique à l'expression d'une réalité qui n'eût trouvé son correspondant dans aucune des deux séries d'images. Elle suggère en effet ce qu'illustre le passage de la *Vita* (23, 2) sur l'enseignement donné à

1. Une *Vetus latina* (cod. k) donne en effet pour *Matth.* 13, 8, à propos des grains de blé de la parabole : « continuo fruticauerunt ». Le *TLL*, s. u., rapproche aussi de notre passage *TERR. adu. Val.* 8 : « Ecce enim secunda tetras... quod in patris gloriam fruticasset huic numero... » Mais il paraît plus vraisemblable de conclure que cette coïncidence s'explique par le recours respectif des deux auteurs à un souvenir d'une même version ancienne de la parabole du semeur. Les trois autres emplois de « stirpes » chez Sulpice ont le sens figuré : *chron.* 1, 41, 3 ; 2, 4, 1 ; 2, 30, 7.

Marmoutier par Clair, disciple de Martin. Chacun des meilleurs disciples de l'abbé de Marmoutier était devenu à son tour un nouveau fondateur, un « propagateur » actif de la spiritualité ascétique et du style de vie cénobitique. L'image neuve ainsi créée par Sulpice n'a donc pas seulement le mérite de l'originalité. Elle propose sous un symbole éloquent la meilleure justification du chiffre apparemment élevé de « monachi » présents aux funérailles de Martin. Tous sont bien directement ou indirectement ses fils spirituels ; mais tous ne l'ont pas eu directement pour père spirituel au sens technique du terme : il ne les a pas tous personnellement formés.

ep. 3, 19. C'est pourquoi la troisième image vient heureusement compléter les deux premières. La procession qui précède le corps de Martin est un dernier symbole de l'activité terrestre du « bon pasteur » de la Touraine. Ce retour dans la cité devient ainsi comme l'image de la rentrée du troupeau martinien à l'abri des murs de la Cité de Dieu, comme si le pasteur avait voulu demeurer à l'arrière du cortège pour protéger une dernière fois ses ouailles contre les attaques de l'Ennemi. Tout cela demeure suggéré, mais il est significatif qu'à l'image évangélique du troupeau succède sans heurt l'image militaire de la *cohorte* en marche. La rupture d'univers imagés se marque, en dépit de la précaution initiale de la périphrase (« la sainte multitude ») par une recherche extrême dans la peinture des moines. C'est même l'unique passage où Sulpice se soit permis quelque pittoresque gratuit. Il n'y a pas en effet qu'une habileté formelle dans l'antithèse, disposée en chiasme, qui oppose les paronymes *pallidus* et *palliatius*. Mais cette symphonie en noir et blanc (la pâleur du visage opposée à la noirceur du pallium) esquisse en deux touches la silhouette monastique familière aux contemporains. Ainsi, à Trèves, au plus grave de l'affaire priscillianiste, les ennemis jurés de Priscillien, et de l'ascétisme en général,

avaient vite fait de flairer l'hérésie « à la pâleur et au vêtement plutôt qu'à la foi », et ce vêtement n'était autre que « le pallium noir et pendant » dont, en un autre passage des *Dialogues*, s'effraient un jour les chevaux des agents du fisc¹. A l'esquisse dont ces textes nous montrent l'exactitude, se superposent, dans le choix du vocabulaire, des allusions classiques qui rehaussent encore le caractère impressionnant du spectacle. Sulpice s'est peut-être souvenu que Tibulle avait appelé « pâle foule » celle des ombres infernales. Quant à ces troupes en noir pallium, elles pourraient avoir conservé quelque chose de la « sombre troupe » de l'*Énéide*, elle-même héritière des « phalanges bleu sombre » d'Homère². L'image militaire de l'*agmen* et l'image musicale du *chorus* (appliquée aux vierges quelques lignes plus loin) semblent avoir été usuelles, dans les milieux gagnés à l'ascétisme, pour désigner les groupements cénobitiques. De fait, on peut mettre en parallèle (et même en symétrie exacte) avec les « cohortes » des moines et le « chœur des vierges » de notre texte un passage de la lettre que, cinq années plus tôt, Paula et Eustochium adressaient à Marcella au terme de leur pèlerinage en Terre sainte : « tous les chœurs des

1. *Dial.* 3, 11, 5 : « ut quis pallore potius aut ueste quam fide haereticus aestimaretur » ; *ib.* 2, 3, 2 : « Martinum in ueste hispida nigro et pendulo pallio circumtectum », où le « vêtement hérissé » peut être la tunique en poil de chameau qui était portée par plusieurs moines de Marmoutier : *Vita* 10, 8. « Agebat... ante se... greges suos » pourrait être une souvenir de *TAC. hist.* 2, 89, 1 : « populum ante se agens », comme l'a vu Fürtnner, *Sulpicius*, p. 99.

2. Cp. « agmina palliata » avec *VERG. Aen.* 12, 450 : « atrum agmen » reflétant *HOM. Il.* 4, 281 s. : « φάλαγγες κούνεαι ». Les « pallidas turbas » font écho à *TIBULL.* 1, 10, 38 : « errat ad obscuros pallida turba lacus ». On trouve un semblable parti tiré de l'opposition du blanc et du noir chez Lucain, dans le portrait pitoyable de Pompée vaincu, *Pharsale*, 8, 55-57 : « crimenque deum crudele notauit / deformem pallore ducem uultusque prementem / canitiem atque atro squalentis puluere uestis ».

moines, toutes les troupes des vierges exploseront de joie », si Marcella aborde un jour, à son tour, en Palestine¹.

Mais si usuelle qu'elle soit devenue dès ces origines du latin monastique, l'image des *agmina* garde ici sa vigueur militaire. La suite de la description présente en effet les différents âges des moines en filant la métaphore militaire ainsi posée. Le vieux moine n'est plus qu'un combattant honoraire, dont les *emeriti labores* rappellent directement les « emerita stipendia » du légionnaire antique. Le jeune, une recrue qui vient tout juste de prêter serment aux enseignes. Si la trame concrète et l'expression de cette image ne présentent pas de difficultés, il n'en est pas de même de sa signification. S'agit-il en effet du baptême ou de la profession monastique ? Un passage très précis de la lettre de Jérôme à Héliodore semblerait trancher le débat en faveur de la première interprétation : « Rappelle-toi le jour de ton engagement, où, enseveli avec le Christ dans le baptême, tu as juré selon la formule du serment...² » Mais une telle explication paraît difficilement applicable à notre texte. Les différents « âges militaires » y sont bien envisagés dans le cadre de la profession monastique comme « militia Christi », dans laquelle on entre normalement par un « tirocinium » distinct du baptême. Le texte est à joindre au dossier de la profession monastique

1. *HIER. epist.* 46, 13 : « toti monachorum chori, tota uirginum agmina concrepabunt ». Le terme de chœur a pour Jérôme une signification angélique ou eschatologique ; mais son *epist.* 22, 7 l'applique aux « puellae » ; et l'on se rappelle la notice célèbre de sa *Chronique* sur le bonheur des clercs d'Aquilée, assimilés à un « chorus beatorum » (au sens d'une communauté de saints). Sur « chorus » chez Jérôme, cf. Dom P. ANTIN, *Saint Jérôme et le monde des sons, physiques et spirituels*, dans *RPh*, t. 37, 1963, p. 205 et n. 1. Rapprocher aussi dans *Vita Antonii* 44 : « monasteria... plena diuinis choris psallentium, legentium, orantium ».

2. *HIER. epist.* 14, 2 : « Recordare tirocinii tui diem, quo Christo in baptisate consepultus in sacramenti uerba iurasti... »

comme « second baptême »¹. Un texte non moins précis des *Dialogues* vient d'ailleurs à point nommé confirmer cette seconde interprétation : l'histoire du soldat marié et fait ermite, qui prétendait que sa femme vint lui tenir compagnie, sans demeurer au monastère de femmes où Martin lui avait enjoint de se retirer. Les raisons qu'en un langage tout militaire il fait valoir auprès de Martin éclairent sans équivoque le sens de l'expression en discussion : « il était soldat du Christ, elle aussi avait prêté serment pour le même service...² ». Et le début de ce chapitre ne fait nulle allusion au baptême, mais bien à l'entrée respective et simultanée des deux conjoints en religion. Ces deux textes, les seuls de toute l'œuvre de Sulpice où il ait recouru à l'expression consacrée de *iurare in sacramenta*, s'appuient donc mutuellement. Ils excluent une référence simplement baptismale. Ils attestent tous deux le second transfert métaphorique de cette locution militaire, du « sacrement » de l'initiation chrétienne à l'entrée dans la « profession » monastique, des engagements du chrétien à ceux du moine.

Le passage du « chœur des vierges » est l'occasion d'un second « thrène », plus complaisamment développé que le premier, plus proprement chrétien aussi. Le thème de la répression de la douleur par l'espérance chrétienne,

1. Sur ce thème, et son ample développement dans la spiritualité du monachisme médiéval, cf. *Théologie de la vie monastique*, Coll. Théologie, t. 49, Paris, 1961, p. 198, 285 s., 312, 457, 469 s., 516 s. De « tirones » désignant ici les novices ou les jeunes moines, G. DA PRATO, *Observationes*, p. 355, rapproche justement HIER. *Vita Hilarionis* 5 : « Cogebatur tirunculus Christi cogitare quod nesciebat ».

2. *Dial.* 2, 11, 2 : « se esse militem Christi, illum quoque in eadem militiae sacramenta iurasse : pateretur episcopus sanctos et sexum suum fidei merito nescientes pariter militare ». La fin de la phrase montre clairement que la « militia » en question ne peut être entendue qu'au sens de profession monastique.

et du débat intérieur entre la douleur humaine et la joie que donne la certitude de la foi, occupe une place centrale dans la topique de la consolation latine chrétienne¹. Sulpice brode sur ce thème ancien une quintuple variation, avec une ingéniosité dans la succession des antithèses qui ne va pas sans une certaine préciosité. Dans le portrait initial des moniales, Sulpice ne fait que raffiner par un détail d'une délicatesse un peu mièvre (la pudeur dissimulant les pleurs) l'expression de sentiments contradictoires analogues à ceux que dépeint, dans l'assistance chrétienne qui accompagne un martyr au supplice, l'auteur de la *Passio Fructuosi* : « Les frères qui savaient qu'il allait vers une telle gloire, exprimaient leur joie plutôt que leur douleur...² ». En bon élève des rhéteurs, Sulpice a amplifié avec complaisance ce beau thème de débat intérieur, bien approprié à servir de sujet à quelque « suasoria » chrétienne.

ep. 3, 20. A mesure que les antithèses deviennent plus limées et plus exactement symétriques, s'affirme l'impossibilité de réprimer l'un au profit de l'autre ces deux sentiments contradictoires et également forts. Sulpice en tire un effet inattendu d'indécision, analogue à celui de l'indécision de Martin entre les devoirs de la vie et les récompenses de la mort. La grandiloquence de ce vocabulaire antithétique n'est pas du meilleur goût,

1. Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*, Paris, 1937, p. 150 s., a rassemblé les textes littéraires sur le thème de la modération indispensable au deuil chrétien. Voir aussi textes littéraires et épigraphiques d'inspiration analogue dans le *DACL*, art. *Funérailles*, t. 5, 2, 1923, c. 1708.

2. *Passio Fructuosi* 3 : « fratres qui sciebant illum ad talem gloriam pergere, gaudebant potius quam dolebant ». Mélange analogue de sentiments opposés chez les dévots au martyrium de Nole, selon PAUL. *Nol. carm.* 18, 116 : « admixta pietate fides gaudet doletque ». Sur le thème de la dissimulation de la douleur, cf. HIER. *epist.* 60, 13, 3 (éloge funèbre de Népotien).

mais il convient de ne pas perdre de vue que ce récit des funérailles de Martin fait aussi fonction de péroraison. Elle devient plus tolérable si l'on se représente que les sentiments ainsi exprimés sont aussi ceux de Sulpice lui-même devant la mort de Martin. La solennité de leur expression, si elle nous déconcerte, ne doit pas nous faire douter pour autant de leur sincérité. La consonance de ce débat avec les sentiments opposés exprimés tour à tour dans les « thrènes » de la seconde lettre (§ 6-7 et 15-16) nous en apporte d'ailleurs la confirmation. Sulpice associe le lecteur à ces sentiments en l'invitant à les partager selon les préceptes de Paul, qui avaient d'ailleurs été observés par Martin lui-même de son vivant¹. En même temps, il excuse ainsi ce que cette expression collective de la douleur publique avait sans doute eu de trop « antique », et de trop païen par là même : où est l'impassibilité monastique, dont Sulpice avait vanté la présence en Martin, non sans se contredire en lui prêtant parfois aussi des sentiments beaucoup plus humains ? Il se peut ainsi que le goût du tableau pathétique l'ait finalement entraîné ici moins loin de la réalité que nous n'aurions d'abord tendance à le croire.

ep. 3, 21. La comparaison entre la pompe funèbre et la pompe triomphale se trouvait implicitement donnée dans ce double emploi latin ancien de l'hellénisme *pompa*. Leur association dans la tradition chrétienne latine est liée à la spiritualité du martyr conçu comme un combat et une victoire. Dès lors, la procession funèbre de ces restes mortels évoque spontanément à une imagination

1. *Rom.* 12, 15 : « gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus » ; sur ce partage des sentiments chez les ascètes, cf. *PAVL. NOL. epist.* 13, 2 : « coanhelantem anxietudini tuae... uel patientiae congratulantem » ; mais « congratularere gaudentibus » rappelle d'abord ici l'attitude de Martin accueillant Sulpice, *Vita* 25, 2 : « congratulatus plurimum et gausus in Domino ».

romaine l'idée de la procession d'un combattant victorieux : celle du triomphe. On en a sans doute l'un des témoignages les plus anciens dans les *Actes proconsulaires* de Cyprien. Après sa décapitation, le corps de l'évêque de Carthage fut levé de nuit et solennellement conduit au cimetière de Candidianus « au milieu des prières et en grand triomphe¹ ». L'idée s'est particulièrement développée au cours de la seconde moitié du iv^e siècle, dans le cadre de la spiritualité triomphale liée au culte des martyrs. Nous n'en donnerons que deux exemples : ils permettront de mieux situer l'usage que Sulpice a fait ici de cette métaphore triomphale. Pour les soldats martyrs Victor, Nabor et Félix, mis à mort à Lodi, Ambroise ne se contente pas de noter que « la mort est un triomphe ». Il décrit le transfert de leurs restes, ramenés de Lodi à Milan, comme un cortège triomphal : « Mais emportés par des quadriges, ils rendirent leurs corps immolés, rapportés sous les yeux des princes à la manière d'un char triomphal² ». Pareillement, l'émule de Martin en Gaule du nord, Victrice de Rouen, décrit en termes non moins triomphaux une procession solennelle d'entrée de reliques dans sa ville épiscopale. Dès l'exorde de son *Liber de laude sanctorum*, il proclame : « nous sommes remplis de

1. *Cypriani acta proconsularia* 5, 6 : « Inde per noctem sublaturum cum cereis et scolacibus ad areas Macrobi Candidiani procuratoris, quae sunt in uia Mappaliensi iuxta piscinas, cum uoto et triumpho magno deductum est ». Sur la valeur historique de ces *Acta* et de la *Vita Cypriani*, cf. l'éd. Pellegrino, Coll. « Verba Seniorum » (1955), p. 68-74.

2. *AMBR. In natali Victoris, Naboris, Felicis...*, str. 7 : « Scutum uiro sua est fides / et mors triumphus... » ; et surtout str. 8 : « Sed reddiderunt hostias / rapti quadrigis corpora, / reuecti in ora principum / plaustris triumphalis modo ». On ne compte pas moins de 12 emplois de mots de la famille de « triumphus » dans le *Peristephanon liber* dédié par Prudence à la gloire des martyrs ; pour le terme de « pompa » désignant le martyr glorieux, cf. *perist.* 1, 81 : « quo uiros dolore tortor, quaque pompa ornauerit ».

la joie des triomphes » ; et il renouvelle cette exultation « à l'heure où le triomphe des martyrs et la pompe de leurs vertus s'avancent dans nos demeures¹ ». Ainsi les reliques elles-mêmes sont-elles, lors de leur transfert, l'objet des mêmes métaphores exaltées que le corps des martyrs l'avait été d'abord lors de leur enterrement. Dans les perspectives de « sainteté cumulative » que nous avons été amené à préciser en commentant la seconde lettre de Sulpice, on conçoit que le thème de « Martin martyr » devait logiquement aboutir à la célébration triomphale de ses funérailles. En ce cas précis, bien d'autres facteurs y concouraient aussi : sa condition d'ancien soldat, son attachement à une spiritualité de combat et, plus généralement, l'importance prise par le thème ancien de la « militia Christi » à l'intérieur du monachisme latin et du christianisme contemporain. C'est d'ailleurs, on l'a vu, ce dernier thème, reparu à l'occasion des *agmina palliata*, qui annonçait directement dans cette lettre un tel final.

Trois parallèles vont montrer la supériorité du triomphateur spirituel sur ses ancêtres romains : dans son cortège, dans sa célébration, dans ses fins dernières. En ces parallèles tendancieux, tout est ordonné à la seule glorification de Martin. Car s'il est vrai que les chefs vaincus précédaient le char du triomphateur, il n'en était pas moins accompagné par les légionnaires qui, eux aussi, « avaient vaincu le monde sous sa conduite ». Mais Sulpice prend plaisir ici à jouer sur les mots. Et le terme de *mundus* indique clairement son dessein : évoquer le thème johannique de la « victoire sur le monde », tel qu'il s'exprime en particulier

1. VICTRIC. *laud. sanct.* 1 : « martyrum tropaea portamus... et replemur gaudio triumphorum » ; et 12 : « cum martyrum triumphus et pompa uirtutum nostra tecta succedunt ». Il s'agit de l'entrée solennelle à Rouen de « sacrosanctae reliquiae » (5).

en un verset célèbre de la *Prima Iohannis*¹. Cette pompe symbolise à ses yeux la victoire déjà acquise par la profession ascétique, celle des « milites Christi » aux combats spirituels victorieux. Mais cette victoire ne méritera véritablement le triomphe que le jour où la mort, ce dernier combat, l'aura rendue définitive : ainsi que l'affirme Jérôme à Héliodore, « viendra le jour où tu retourneras vainqueur dans ta patrie, où tu entreras dans la Jérusalem céleste en héros vaillant et couronné² ». Le second parallèle se réfère à la mise en scène sonore du spectacle triomphal. Il oppose deux conceptions de l'honneur et de la gloire. D'un côté le désordre et le délire, l'hommage sans valeur d'une populace déchaînée. Cette caricature n'eût sans doute pas été sans recueillir l'adhésion de la philosophie stoïcienne, elle est aussi fort en garde contre la relativité et la vanité de la gloire. Que l'on pense, par exemple, à la diatribe contre la double misère de la gloire humaine, si menacée dans le temps et dans l'espace, au cœur du *Songe de Scipion*. Ou que l'on rapproche la *populorum insania* du présent texte et la critique sévère de l'auteur du *Pro Milone* contre les « populares insanias »³. A ce triomphe de la folie, Sulpice oppose la dignité harmonieuse des chants dans les funérailles de Martin. L'usage chrétien de chanter des *Psaumes* dans les cortèges funèbres est attesté pour

1. Il y a comme un jeu de mots à désigner les moines par la périphrase « hi qui mundum ductu illius uicerant ». On penserait à des légionnaires, si « orbem » remplaçait « mundum » ; dans un tel contexte, Sulpice fait évidemment allusion à 1 *Ioh.* 5, 4 : « haec est victoria quae uincit mundum, fides nostra », et « mundum » est à prendre au sens biblique. — Sur la leçon « hi », cf. note critique, t. 1, p. 238.

2. HIER. *epist.* 14, 3 : « Veniet postea dies quo uictor reuertaris in patriam, quo Hierosolymam caelestem uir fortis coronatus incedas ».

3. CIC. *Mil.* 8, 22 : « dederas enim quam contemneres populares insanias iam ab adulescentia documenta maxima » ; cette alliance de mots cicéronienne reparait sous la plume de Ps. CYPR. *mart.* 4 : « illas populares insanias ».

l'Orient, à la même époque environ par Jérôme et par un précepte des *Constitutions apostoliques* : « Aux funérailles des morts, conduisez-les en cortège avec des psaumes, si ce sont des fidèles dans le Seigneur¹ ». Les « hymnes célestes », dont il est ici question pour la seconde fois à propos de cette pompe funèbre, ne sauraient être qu'un synonyme solennel des *Psaumes*. En effet Lactance désigne David dans ses *Institutions* comme « le rédacteur des hymnes divins », et dans leur *Épitomé* comme « le rédacteur des hymnes célestes² ». Et tandis que Jérôme traduit expressément le titre hébreu du livre des *Psaumes* par « volume des hymnes », la mère du martyr Romain, dans le *Peristephanon* de Prudence, cette « femme qui savait psalmodier, chantait une hymne de David »³. A la différence de l'office nocturne improvisé par Clair et ses disciples à Marmoutier, où le seul substantif ne saurait permettre de décider aussi nettement (*Vita* 23, 9), il semble donc que l'expression d'« hymnes célestes » soit ici une périphrase clichée qui ne puisse désigner que les *Psaumes*.

1. *Const. apost.* 6, 30 ; ce détail est une addition du rédacteur, aux alentours de 400, alors que le texte de la *Didascalie* (III^e siècle) qu'il remanie ne le comportait pas, cf. la trad. lat. ancienne, ch. 61, éd. Hauler, p. 85. En 404, témoignage analogue de HIER. *epist.* 108, 29, 1, sur les funérailles de Paula : « Exhinc non ululatus planetus, ut inter saeculi homines fieri solet, sed psalmos monachorum diuersis linguis examina concrepabant » ; et, un peu plus loin, *ib.* : « cum... alii choros psallentium ducerent » ; « Graeco, Latino, Syroque sermone psalmi in ordinem personabant ».

2. LACT. *inst.* 4, 8, 14 : David est dit « diuinorum scriptor hymnorum » ; et dans *epit.* 37 (42), 7 : « pater eius (Salomonis) caelestium scriptor hymnorum » ; mais cf. aussi HIL. *hymn. praef.* ou AMBR. *Nab.* 14, 61.

3. HIER. *psalt. sec. Hebr. praef.* : « titulus... hebraicus... interpretatur uolumen hymnorum » ; et PRVD. *perist.* 10, 838 s. : « docta mulier psallere / hymnum canebat carminis Dauitici » (suit une parphrase versifiée du *psalm.* 115, 6-7).

La dernière antithèse oppose de manière exemplaire la fin des impies à l'apothéose céleste de Martin. Il y a de la facilité, mais une indéniable grandeur biblique dans ces triomphateurs précipités aux enfers comme jadis Pharaon dans les gouffres de la Mer Rouge, ou les rois orgueilleux descendant au shéol¹. Mais il semble que Sulpice reprenne aussi, en l'adaptant à son long parallèle, le thème des illusions fatales des incroyants qu'il avait déjà développé dans la préface de la *Vita* (1, 3-4). Le texte rappelle également — et de manière formelle à travers le cliché du « cruel Tartare » — les terreurs et la « contrition imparfaite » de Sulpice pécheur à la fin de sa seconde lettre (*ep.* 2, 17). Il développe dans un cadre nouveau l'opposition de la parabole évangélique, entre le sort du mauvais riche et celui du pauvre Lazare, que l'on voit reparaître dans le second volet de notre antithèse. Celui-ci ne fait que reprendre et développer l'une des dernières paroles de Martin (cf. § 16). Il y joint seulement un contraste entre la pauvreté terrestre et la richesse spirituelle de Martin qui est comme la « sententia » finale de la lettre². Ainsi les éclats de la spiritualité triomphale sont-ils heureusement assourdis dans cette dernière phrase. Ils y font place à une vision plus authentiquement évangélique de l'événement. Ces funérailles qui entrent dans les murs de Tours au chant des *Psaumes*, en dépit d'une dignité

1. Contraste entre les triomphes et la précipitation « in tartara saeua » ; le substantif était déjà bien décoloré, cf. *sup.* note sur l'emploi précédent du même cliché, *ep.* 2, 17 : « saeua miserabilem ducit in tartara ». Sur le thème des chefs de guerre païens descendant au shéol malgré leur triomphe, cf. *Ézéchiel*, 32, 17-31, passage que la *Bible de Jérusalem* intitule « descente du Pharaon au shéol ».

2. La reprise de l'accueil dans le sein d'Abraham ajoutée seulement à la dernière parole de Martin (*ep.* 3, 16) l'adjectif « laetus » ; reprise allusive, dans un contexte de béatitude céleste, de la notation du portrait final de la *Vita* 27, 1 : « caelestem...laetitiam uultu praefereans ».

qui les élève au-dessus des triomphes païens, risquent encore de faire illusion sur le sens de la vie qui vient de s'achever. La vraie richesse de Martin est secrète et invisible ; elle est celle d'un pauvre de Yahvé qui se trouve accueilli dans le sein d'Abraham. Il est curieux que Sulpice Sévère ait voulu réserver à ce seul passage de toute son œuvre l'emploi de l'adjectif *modicus*¹, pour exprimer d'une manière unique, au terme d'une lettre souvent irritante par sa grandiloquence, l'humilité qui est une des grandes leçons de cette *Vie de saint Martin*.

1. Auprès de « pauper », le mot prend une résonance évangélique qui en fait un synonyme de « paruulus » dans la *Vulgate*, p. ex. au sens de *Matth.* 11, 25 : « Pater, abscondisti haec a sapientibus... et reuelasti ea paruulis » (*id. VL*). Les deux mots précisent l'assimilation de Martin au pauvre Lazare, prophétiquement suggérée dans sa dernière parole ; ils font à la fois antithèse avec le mot « diues » qui les suit, et avec l'évocation du triomphateur « mondain » qui les précède. Le mot est anciennement lié à l'expression de la vertu d'humilité chez les auteurs chrétiens, cf. *TEXT. adu. Marc.* 4, 18 : « siue enim de quocumque dicit modico siue de semetipso per humilitatem » ; de même chez Cyprien. Deux emplois proches de Sulpice, *PACIAN. epist.* 3, 26 : « modicum, eumque et despectissimum non repellit (Christus) » ; ou, chez l'intime ami de Sulpice, *PAVL. Nol. carm.* 21, 485 : « Christus... iuxta est modicis, auertitur altis ». Le silence total de cette lettre sur l'enlèvement romanesque du corps de Martin à Candès par les Tourangeaux, qui seraient ainsi parvenus à la soustraire aux Poitevins (*GRÉG. Tvr. Franc.* 1, 48), n'est guère favorable à l'historicité de cette tradition inconnue avant Grégoire de Tours, malgré la défense savante de Dom ANTON, *La mort de Saint Martin*, dans *REA*, t. 66, 1964, p. 114 s.

INDEX

- I. INDEX DES AUTEURS ANCIENS CITÉS.
- II. INDEX DES NOMS DE PERSONNES.
- III. INDEX DES NOMS DE LIEUX.
- IV. INDEX DES MOTS LATINS.
- V. INDEX MÉTHODIQUE.

L'auteur tient à remercier particulièrement les collaboratrices diligentes de « Sources Chrétiennes » qui, avec M^{lle} Marie Louise Guillaumin, ont réalisé et mis au point ces Index, ainsi que les cartes : M^{lles} Marguerite Granier, Françoise Guillaumin, Solange Sagot. Il n'a, pour sa part, assumé que la charge de l'Index méthodique : ce lui fut assez pour se représenter la somme de travail accompli, avec tant de minutie dévouée, par le reste de l'équipe.

I. INDEX DES AUTEURS ANCIENS CITÉS

Les livres de la Bible et les œuvres de Sulpice Sévère, qui forment la trame de ce commentaire, ne sont pas rappelés ici. On trouvera dans cet Index comme un résumé de toute la tradition littéraire antique, histoire, poésie, droit, dont la prose d'art de Sulpice est nourrie. Il convient de se reporter également à l'Index méthodique, sous les rubriques FORMULES, STYLISATIONS, etc.

Les abréviations employées sont celles du *Thesaurus Linguae Latinae*, complétées par des abréviations de facture semblable pour les auteurs grecs et les écrits récemment découverts.

Chaque fois que cela était possible, on a préféré renvoyer aux notes de l'introduction et du commentaire, pour les références précises qu'elles contiennent, plutôt qu'aux seules pages. L'abréviation p. signale le début de chacun des trois volumes; le premier chiffre indique la page, et le second, après la virgule, indique le numéro de la note. Il en est de même pour les autres index.

A. — Auteurs latins

ACCIVS

praelexi. p. 491, 2.

ACTA MARTYRVVM p. 120; 126;

130 — p. 565; 690; 745,

2 — p. 949, 2; 1227; 1264.

Cypriani p. 69 — p. 1264;

1347, 1.

Marcelli p. 458, 1; 510.

Maximiliani p. 510; 511.

AETHERIA *peregr.* p. 1008;

1124, 1-2; 1125, 1; 1241,
2.

ALCIMVS AVITVS

hom. p. 777, 1.

Allercalio Heracliani p. 587,

1; 589, 1.

AMBROSIASTER

in Phil. p. 1051, 2.

in Rom. p. 1277, 1; 1287, 1.

AMBROSIVS p. 658, 3; 888, 1

— p. 1180, 1; 1248, 2;

1295, 2; 1337.

Abr. p. 620, 2; 693, 2 —

p. 1037, 3.

apol. Dau. 2 p. 650, 1.

carm. epigr. p. 149 — p. 429.

epist. p. 547, 2; 593, 1;

712, 1 — p. 925, 2.

ecc. Satyr. p. 872, 3 —

p. 1179; 1208, 3; 1211, 1;

1243 et n. 1; 1244, 1;

1245, 1; 1246.

hex. p. 698, 4; 774, 1.
hymn. p. 149 — p. 396, 2;
 429; 502; 512; 513 —
 p. 1347, 2.
Isaac p. 1037, 3.
in Luc. p. 435, 4 — p. 947,
 1.
myst. p. 502, 2; 759, 2;
 842, 3.
Nab. p. 1350, 2.
Noe p. 626, 1.
obit. Theod. p. 536, 2 —
 p. 1179.
obit. Valent. p. 965, 1; 1179.
off. p. 874, 3.
paenit. p. 870, 2 — p. 1037, 3.
in psalm. p. 228 — p. 659,
 1 — p. 1019, 1.
sacr. p. 759, 2.
uirg. p. 600, 2; 880, 1 —
 p. 1216, 1.
uirginil. p. 880, 1.
AMMIANVS MARCELLINVS
 p. 113; 227 — p. 376, 2;
 430, 2; 478, 1; 485, 2;
 494, 1; 516, 1-2; 517, 2;
 518, 2; 531, 1; 532, 1;
 536, 1; 537, 1; 546, 1;
 563, 1; 600, 1; 601, 1;
 609, 2; 634, 1-2; 649, 2;
 657, 2; 693, 1; 706, 1;
 782, 2; 789, 1; 829, 3;
 866, 2 — p. 928 et n. 1;
 929; 940; 955, 2; 1010, 1;
 1025, 2; 1026, 3; 1040, 1;
 1116; 1214; 1316, 1.
ANTHOLOGIA Riese p. 917, 2.
APVLEIVS p. 99; 107; 109;
 113 — p. 619, 2 — p. 962,
 2; 1007; 1193, 2.
apol. p. 721, 1; 855, 2 —
 p. 1004, 2; 1304, 3.
flor. p. 1004, 3.
met. p. 228 — p. 489, 2;

562; 564, 1; 620, 1; 623,
 1; 637, 1; 705, 1; 804, 2;
 891, 4 — p. 966, 1; 1112,
 3; 1299, 2; 1304, 3.
mund. p. 390, 2; 478, 1.
Socr. p. 855, 2.
ARNOBIVS p. 384, 2; 725, 1.
nat. p. 626, 1; 697, 2; 747,
 2 — p. 949, 1; 1090, 1;
 1277, 2.
ARNOBIVS IVNIOR
in psalm. p. 999, 1.
ARVSIANVS MESSIVS p. 111.
PS. ATHANASIVS ad mon.
 p. 679, 2.
AVELLANA COLLECTIO p. 532,
 2; 855, 1 — p. 1018, 2;
 1113, 1.
AVGVSTINVS p. 383; 384, 2;
 385; 386; 407, 2; 412, 2;
 418, 2; 693, 1; 888, 1 —
 p. 964, 1; 1071, 3; 1076,
 1; 1193, 2; 1258, 2.
anim. p. 604, 1.
beat. uit. p. 402, 1; 403 et
 n. 1.
catech. rud. p. 568, 2 —
 p. 976, 2.
ciu. p. 49; 197 — p. 376, 1;
 399; 400; 407, 2; 411, 1;
 414 et n. 1; 426, 1; 474,
 3; 493, 1; 662, 2; 725, 1;
 748, 1; 855, 2 — p. 929,
 3; 939, 1; 943, 2; 953, 2;
 1076, 2; 1079, 1; 1159, 1;
 1193, 2; 1231, 2; 1259, 2.
conf. p. 18; 24; 77, 2; 186,
 2 — p. 421, 2; 445, 1;
 451, 1; 508, 2; 555, 1;
 557, 2; 581, 2; 592, 1;
 593, 1; 616, 1; 712, 1;
 833, 1; 842, 1; 850, 3 —
 p. 991, 1; 1008, 2; 1162;
 1308; 1331, 1.

diu. quaest. p. 1193, 2.
doctr. christ. p. 154 —
 p. 389; 871, 2; 872, 1-2 —
 p. 1074, 1.
epist. p. 116, 2; 226; 227
 — p. 501, 3; 705, 1; 718,
 2 — p. 972, 1; 1114, 1;
 1221, 1; 1225, 2; 1241, 2;
 1281 et n. 2; 1282, 1.
in euang. Ioh. p. 871, 3 —
 p. 973, 1; 1054, 2; 1220,
 1; 1259, 1.
c. Faust. p. 618, 1.
fid. inuis. p. 724, 1.
gen. ad litt. p. 844, 3; 862,
 1.
c. Iul. p. 992, 1.
c. Iul. op. imperf. p. 501, 3;
 852, 1.
lib. arb. p. 1025, 1.
de mend. p. 1190, 1.
op. mon. p. 995, 2.
ord. p. 1259, 1.
in psalm. p. 386, 1; 388, 3;
 467, 1; 577, 3; 655, 2;
 658, 3; 664, 2; 669, 1 —
 p. 1036, 2; 1127, 1; 1241,
 1.
quant. anim. p. 488, 3.
reg. p. 466, 2; 676, 1; 682.
serm. p. 221, 3 — p. 386, 1;
 473, 1-2; 718, 2 — p. 972,
 1; 1127, 1; 1259, 2.
serm. Denis p. 949, 2.
serm. Mai p. 870, 2 —
 p. 1114, 1.
soliloq. p. 489, 1.
Trin. p. 390, 2 — p. 947, 1.
un. eccl. p. 772, 1.
PS. AVGVSTINVS serm. p. 1165,
 1.
AVRELIVS (MARCVS)
epist. ad Front. p. 987, 1.
AURELIVS VICTOR p. 1116.

PS. AVRELIVS VICTOR epist.
 p. 434, 1; 617, 1.
AVSONIVS p. 41; 55, 1; 88;
 107 — p. 368, 4; 393; 395,
 1; 397; 406; 407, 1; 425
 et n. 1; 426, 1; 623; 742,
 2; 834, 1; 835, 1; 875, 1;
 878, 3 — p. 1039, 2; 1192,
 1; 1261; 1268; 1269, 1;
 1272.

BELLO (COMMENTARIA DE)

Hisp. p. 718, 1.
BENEDICTVS reg. p. 46, 2 —
 p. 409, 2; 652, 1; 680, 2
 — p. 994.

CAELESTINVS I

epist. p. 664, 1.
CAELIVS AVRELIANVS
acut. p. 603, 2; 827, 1, 3 —
 p. 1012, 1.
CAESAR p. 103 — p. 1072;
 1073, 1.
ciu. p. 718, 1; 719, 2 —
 p. 1316, 1.
Gall. p. 616, 2; 622, 2;
 670, 2; 719, 2-3; 740, 2;
 796, 3 — p. 942, 1; 968,
 1-2; 1147, 1; 1228, 1;
 1283, 2; 1316, 2.

CAESARIVS ARELATENSIS
 p. 964, 1.

Ruricii epist. p. 1047, 1.
serm. p. 742, 1.

CARMINA epigr. Bücheler p. 721,
 1; 742, 2; 890, 1 — p.
 992, 1; 998, 1; 1305, 1.

CASSIANVS p. 412 et n. 2;
 418, 2 — p. 1057; 1187.
coll. p. 41; 227 — p. 373,
 2; 384, 1; 615, 2; 675, 1;
 844, 3; 857, 1 — p. 1056;
 1123; 1231, 2; 1258, 1.

- inst.* p. 466, 2; 672, 1; 681, 2 — p. 1008, 2; 1055, 2.
 CASSIODORVS p. 418, 3.
hist. tripart. p. 517, 3.
hum. litt. inst. p. 224, 1.
in psalm. p. 1239, 1.
uar. p. 664, 1.
 CATVLLVS p. 366; 752, 2 — p. 1205, 1; 1242, 1.
 CELSVS *med.* p. 827, 1; 852, 1; 891, 3.
 CENSORINVS p. 439, 1; 456, 2.
 CHALCIDIVS
comm. p. 774, 1.
 CHRONICA
Gall. p. 933, 2.
 CHRONOGR. a. 354 p. 696.
 CICERO p. 27 et n. 1; 103; 104; 110 — p. 371; 372; 382; 389; 415; 425; 567; 663, 2; 704, 2 — p. 955, 3; 1072; 1108; 1123; 1124; 1133; 1145, 3; 1180; 1184, 1; 1191, 2; 1278; 1289, 1.
ac. p. 954, 2; 1141, 2.
Brut. p. 179, 1; 227 — p. 1073, 1; 1141, 2; 1278, 1.
Caecin. p. 494, 2 — p. 946, 1.
Catil. p. 368, 2; 488, 1; 603, 2; 658, 1; p. 789, 2 — p. 925, 1.
Cato p. 111 — p. 771, 2 — p. 1080, 1; 1318, 1.
Cluent. p. 494, 2.
Deiot. p. 368, 2 — p. 1010, 1.
diu. p. 1201, 3.
diu. in Caec. p. 647, 2.
dom. p. 1189, 1.
epist. p. 397, 2; 588, 2; 629, 1; 647, 1; 668, 2;
 845, 2 — p. 991, 1; 1047, 1.
fin. p. 405, 1; 419, 1; 890, 2 — p. 1287, 1.
Flacc. p. 1048, 2; 1270, 1; 1304, 3.
har. resp. p. 499, 3; 890, 2 — p. 1067, 1; 1134, 1.
Hortensius p. 72.
inu. p. 391, 2; 395, 1 — p. 980, 2; 1084, 1.
Lael. p. 41, 1 — p. 1125, 1.
leg. p. 579, 1; 805, 2 — p. 1287, 1.
Lig. p. 1270, 1.
Marcell. p. 631, 1; 647, 2.
Manil. p. 1141, 2; 1312, 2.
Mil. p. 405, 1; 599, 2 — p. 946, 1; 1349, 3.
Mur. p. 599, 1; 703, 1 — p. 1141, 2.
nat. deor. p. 946, 1; 1125, 1; 1141.
off. p. 405, 1; 464, 2; 487, 1 — p. 917, 3; 1062, 1; 1079, 1; 1090, 3; 1239, 1.
orat. p. 1271, 3.
de orat. p. 104, 1 — p. 367, 1; 372, 1; 374, 1; 568, 1 — p. 948, 2; 1034, 1; 1062, 1; 1073 et n. 1; 1080, 2; 1095, 1; 1185, 2; 1278, 1.
parad. p. 1278, 1.
Phil. p. 398, 2 — p. 925, 1; 1010, 2; 1112, 1; 1208, 1; 1220, 2.
Pis. p. 443, 2; 842, 2.
Planc. p. 842, 2 — p. 980, 2.
ad Q. fr. p. 1070, 1.
Quinct. p. 1277, 2.
Rab. post. p. 483, 2.
p. red. in sen. p. 111 — p. 598, 1; 646, 2; 842, 2.

- p. red. ad Quir.* p. 111 — p. 631, 1.
rep. p. 72 — p. 419, 1; 443, 2 — p. 1188; 1190, 2; 1191; 1193 et n. 2; 1195, 1; 1200, 1; 1202, 1; 1204; 1247; 1349.
S. Rosc. p. 533, 2 — p. 1141, 2; 1142, 1.
Scaur. p. 1080, 2.
Sest. p. 599, 1-2; 646, 2; 842, 2.
Sull. p. 1067, 1.
Tusc. p. 381, 1; 391, 2; 402, 1; 403, 2; 411, 1; 466, 1; 506, 1; 845, 3 — p. 1083; 1103, 1-2; 1304, 3.
Valin. p. 396, 1.
Verr. p. 533, 2; 589, 3; 599, 1; 634, 3; 663, 2; 668, 2; 769, 1; 826, 1 — p. 925, 1; 959, 1; 1018, 2; 1067, 1; 1187, 1; 1224, 3; 1293, 1.
Ciris p. 1193, 1.
 CLAVDIVS CLAVDIANVS p. 443, 1; 623; 637, 1 — p. 1214.
carm. p. 465, 3.
carm. min. p. 728, 3.
 CLAVDIVS DONATVS *Aen.* p. 1204, 2.
 CODICES
Iust. p. 1038, 1; 1213, 2; 1269, 3.
Theod. p. 364, 1; 453, 2; 454, 2; 459, 3; 483, 3; 501, 2; 542, 1; 549, 2; 567, 2; 617, 1; 628, 2; 634, 2; 644, 2; 649, 2; 706, 1; 718, 2; 763, 1; 786, 2; 810, 1; 855, 1; 881, 2; 889, 1 — p. 923, 2; 937, 1; 944, 1; 997, 1;
 1035, 2; 1187, 1; 1213, 2; 1227, 2; 1271, 3.
 COLVMELLA p. 600, 3 — p. 1005, 2.
 COMMENTA *Lucan.* p. 747, 3 — p. 1138, 3.
 COMMODIANVS
apol. p. 952, 2.
instr. p. 1259, 2.
 CONCILIA
Arelat. a. 314 p. 505, 2.
Aurelian. a. 511 p. 799, 2.
Carthag. a. 400 p. 709, 1; 741, 1.
Nemaus. a. 394 p. 995, 2.
Nicaen. a. 325 p. 649, 1; 653, 3; 695, 3.
Paris. a. 360 p. 571, 1.
Turon. a. 461 p. 1285, 2.
Vienn. a. 374 p. 972; 973, 1.
Valent. a. 374 p. 973, 1.
 CONSTANTIVS *uita Germani* p. 563, 1; 866, 2.
Consult. Zacch. p. 673, 1.
Culex p. 721, 1.
 CVRTIVS p. 1189, 1.
 CYPRIANVS p. 67, 1; 70; 118; 145; 156; 166 — p. 417, 1-2; 523, 1; 840, 1; 888, 1 — p. 920, 1 — p. 1064; 1078; 1144; 1161; 1163, 1; 1352, 1.
Demetr. p. 707, 2; 849, 1.
domin. orat. p. 800, 2 — p. 1116, 1.
ad Donat. p. 73 — p. 381, 2; 384; 849, 1 — p. 918, 1; 1092, 2.
epist. p. 458, 1; 552, 1; 582, 2; 584, 1; 636, 1; 653, 1; 693, 2; 707, 2; 827, 2 — p. 1057, 1; 1064,

- 1; 1207, 1; 1219, 1; 1249, 2; 1297, 1.
Fort. p. 1144, 2.
hab. uirg. p. 118, 1.
idol. p. 849, 1; 856, 1.
laps. p. 850, 2.
mort. p. 849, 3.
patient. p. 1045; 1098; 1144, 1.
zel. p. 1297, 1.
 Ps. CYPRIANVS *laud. mart.* p. 1349, 3.
 Ps. CYPRIANVS *tract. de centes.* p. 1215, 1.
 CYPRIANVS GALLVS p. 637, 1.
exod. p. 965, 1.
 DAMASVS p. 445, 2.
epigr. Ihm. p. 120; 129; 149; 237 — p. 429; 445 et n. 2; 502; 512; 525, 2; 549, 1; 649, 2 — p. 1144; 1257; 1259, 2.
 Ps. DAMASVS *epigr. Ihm* p. 1210, 2.
Decretum Gelasianum p. 116, 2.
 DEFENSOR *lib. scint.* p. 610, 2.
 DONATVS *com.* p. 1073, 1.
 DRACONTIVS *laud. Dei.* p. 618, 1.
Romul. p. 623, 1 — p. 1334, 2.
 Ps. DICTYS (= L. Septimius) p. 407, 1 — p. 1280, 2.
 ENNIVS p. 395; 662, 2.
ann. p. 756, 2 — p. 1190, 2.
praelect. p. 1304, 3.
 ENNODIVS p. 418, 3.
carm. p. 376, 1.
epist. p. 376, 1 — p. 1047, 1; 1272.
opusc. p. 1052, 1.
 EPIST. *pontif.*
Caelest. p. 664, 1.
Innocent. I. p. 116, 2 — p. 1241, 2.
Leo I. p. 978, 2.
Siric. p. 81; 108, 2 — p. 548, 2; 550, 1.
 EVAGRIVS *Athanasii uita Antonii v. ATHANASE.*
 EVODIVS *liber de miraculis* p. 197.
 EVTROIPIVS p. 1026, 3; 1113, 1.
 FAVSTINVS *Trin.* p. 997, 1.
 FAVSTVS REIENSIS *grat.* p. 469, 3.
 FESTVS p. 697, 2.
 FILASTRIVS p. 1016, 2.
 FIRMICVS MATERNVS *err.* p. 747, 1-2; 759, 2; 849, 1 — p. 1169, 1.
math. p. 463, 2 — p. 1068, 3.
 FLORVS *epit.* p. 1090, 1.
 FORTVNATVS v. VENANTIUS FORTVNATVS
 FRONTO p. 1068, 2.
epist. p. 1158, 1.
 FVLGENTIVS (FABIVS PLANCIADES) p. 107; 228.
 FVLGENTIVS RVSPENSIS *epist.* p. 1051, 2.
c. Fab. fgm. 30 (« de missione ») p. 785, 1.
 GAIVS *insl.* p. 1274, 1.
 GAUDENTIVS *serm.* p. 632, 4; 878, 2.

- GELLIVS p. 227 — p. 603, 1 — p. 1230, 1.
 GENNADIUS *dogm.* p. 216.
uir. ill. p. 21; 52, 2; 53, 1; 54; 218.
 GREGORIUS MAGNVS p. 1016, 1; 1114, 1; 1171, 3; 1258, 2.
dial. p. 1112, 2.
epist. p. 532, 2; 683, 2; 709, 1.
moral. p. 755, 1 — p. 1241, 1.
 GREGORIUS TVRONENSIS p. 218 — p. 383; 661, 1 — p. 1159, 2.
Franc. p. 227 — p. 432, 2; 475, 2; 492, 1; 685, 1; 791, 1; 865, 1; 888, 1 — p. 1052, 1; 1153, 1; 1263, 1; 1288, 1; 1352, 1.
glor. conf. p. 722, 1; 723, 2; 729, 4; 735, 1-2; 868, 2.
glor. mart. p. 692, 1; 877, 1.
Mart. p. 98 — p. 610, 2; 613, 1; 617, 2; 877, 2.
 HEGESIPPVS p. 610, 1 — p. 1002, 1; 1159, 2.
 HIERONYMVS p. 18; 55; 56; 142 — p. 367, 2; 368; 384, 2; 389; 407, 2; 412 et n. 2; 418, 2; 425, 3; 693, 1 — p. 980; 1172, 1-2; 1271, 1-2; 1273, 1; 1275, 1.
chron. p. 432, 1 — p. 1076, 3; 1343, 1.
deul. (trad.) p. 1110, 1.
in Dan. p. 1172, 1.
in Ephes. p. 826, 2.
epist. p. 24, 2; 50, 2; 52, 1; 77, 2; 81; 118, 1; 120; 125; 150, 1; 153; 192, 3; 227 — p. 362, 1; 363, 2-3; 365, 1; 368, 2; 372, 2-3; 382, 1; 385, 2; 392, 1; 393, 1; 397; 398, 1; 421, 2; 430, 1; 442, 3; 446, 2; 4; 447, 1; 448, 2; 449, 2; 450, 2; 462; 468, 2; 483, 2; 499, 1; 502, 1; 505, 2; 507, 1; 521, 1-3; 523, 1; 557, 2; 576, 2; 580, 1; 595, 1; 598, 1; 601, 1; 619, 2; 626, 1; 627, 2; 645, 1; 650, 2; 651, 2; 665, 2; 669, 1; 670, 1; 674, 3; 676, 1; 677, 1; 678, 2; 679, 2; 680, 1, 3; 688, 1; 693, 1; 727, 1; 728, 1; 729, 2; 753, 1; 801, 2; 803, 3; 835, 2-3; 838, 1; 845, 2; 846, 2; 878, 2; 880, 1 — p. 964, 1; 994, 1; 1024, 2; 1036, 3; 1040, 1; 1047, 1; 1076, 3; 1092, 1-2; 1120; 1156, 1; 1159, 1; 1165, 1; 1170, 2; 1179 et n. 1; 1181; 1182; 1207; 1208, 1-3; 1209, 1; 1210, 1; 1212, 1; 1213, 1; 1231, 2; 1232, 1; 1237, 1; 1238, 1; 1240, 1; 1241, 1; 1247; 1248, 1; 1249, 1; 1250, 1-2; 1252, 1; 1255, 1; 1258, 1; 1259, 2; 1271, 2; 1273, 1; 1275 et n. 2; 1281, 2; 1287, 2; 1297, 1; 1317, 1; 1323, 2; 1337; 1343, 1-2; 1345, 2; 1349, 2; 1350, 1.
in Esd. p. 379, 1.
in Ezech. p. 41, 1.
in Gal. p. 385, 2; 448, 3; 464, 3 — p. 982, 2; 1050, 2.

hom. Orig. in Ier. p. 382, 1.
in Ier. p. 1002, 1.
in Ion. p. 982, 1.
adu. Iouin. p. 411, 1; 880, 1 — p. 1084, 2.
in Is. p. 485, 2 — p. 982, 1; 1224, 1.
c. Lucif. p. 571, 1.
in Mal. p. 1016, 3.
in Matth. p. 870, 2 — p. 1019, 2; 1036, 3; 1076, 2.
in Mich. p. 41, 1 — p. 448, 3.
in Nah. p. 755, 1.
peni. (trad.) p. 362; 363, 3.
in psalm. p. 577, 3; 659, 1 — p. 1170.
psalt. « Gallicanum » (trad.) p. 365, 2.
psalt. sec. Hebr. (trad.) p. 365, 2 — p. 1350, 3.
reg. Pachom. p. 452, 2; 674, 3; 676, 2; 681, 1 — p. 934, 1; 977, 1.
adu. Rufin. p. 363, 3.
c. Vigil. p. 361, 2; 700, 2 — p. 968, 1.
uir. ill. p. 65 — p. 397; 398, 1; 625.
uila Hilar. p. 19; 71; 77, 1; 79; 86; 101; 119 — p. 592, 2; 672, 1; 828, 1; 843, 2; 846, 1-2; 848, 1; 852 — p. 1090 et n. 2; 1323, 2; 1344, 1.
uila Malchi p. 19; 71; 77, 1; 79; 101; 119 — p. 843, 2; 852.
uila Pauli p. 19; 71; 77, 1; 79; 101; 119 et n. 1; 146, 1; 216 — p. 843, 2; 852 — p. 1199, 2; 1323, 2.
 VVLG. (trad.) p. 1024.

HILARIUS p. 111; 118, 1 — p. 400; 434, 1; 677; 678; 725, 2 — p. 980; 1271, 1.
ad Const. p. 546, 1; 695, 3.
c. Const. p. 192, 2 — p. 544, 1; 547, 3; 571, 1; 605, 1; 729, 2; 835, 2; 838, 1 — p. 917, 1; 1019, 2; 1021, 2; 1023, 1; 1025, 1; 1218, 1.
hymn. p. 1009; 1350, 2.
in Matth. p. 118; 154; 166 — p. 370, 2; 455, 2; 463, 2; 605, 1; 622, 1; 681, 2; 800, 2; 840, 1; 849, 3; 869, 2; 870, 2 — p. 976, 1; 980, 3; 1024, 2; 1037, 3; 1042, 1; 1064; 1133, 1; 1214, 1; 1235, 2; 1241, 1; 1259, 1-2.
op. hist. fgm. p. 144, 1 — p. 422, 3.
in psalm. p. 124 — p. 573, 1; 849, 1 — p. 976, 1; 1248, 2; 1287, 1; 1295, 2.
syn. p. 1018, 2.
Trin. p. 73; 154 — p. 394, 1; 399 et n. 1; 418, 1 — p. 948, 1; 997, 1; 1133, 1; 1204, 2; 1208, 2; 1235, 2.
 (?) *confessio* Ps. MARTINI p. 540, 1.
 Ps. HILARIUS *libell.* p. 1237, 2.
 HORATIUS p. 1053; 1079, 1; 1184, 1; 1272; 1278.
ars p. 367, 3; 668, 2 — p. 1189, 1.
carm. p. 64, 1 — p. 482, 1; 561; 562, 1; 574, 2; 623, 1; 629, 1; 720, 2; 746, 1; 752, 2; 773, 1; 817, 1 — p. 917, 3; 1318, 1.
epist. p. 368, 4; 378, 3;

392, 2; 574, 2; 634, 1; 720, 1 — p. 1105, 2; 1187, 1; 1202, 2; 1276, 1.
epod. p. 703, 2 — p. 1293, 2.
sat. p. 397, 2; 488, 1; 491, 2; 574, 2; 818, 2 — p. 932; 1054, 1.
 HYGIVS *fab.* p. 1193, 1.
 HYGIVS *grom.* p. 426, 1.
 INNOCENTIVS I p. 116, 2 — p. 1241, 2.
 INSTITVTIONES
Iust. p. 954, 4.
 ISIDORVS p. 425, 3; 442 — p. 1248, 2.
lib. num. p. 674, 3; 857, 1.
nat. p. 217, 1 — p. 755, 1 — p. 924, 1; 1159, 1; 1241, 1.
orig. p. 367, 2; 439, 1; 443, 3; 473, 1; 758, 2; 774, 2; 872, 1 — p. 948, 2; 960, 2; 1068, 3; 1191, 2; 1220, 1; 1287, 1.
reg. monach. p. 1074, 1.
seni. p. 604, 1.
synon. p. 1242.
 ITINERARIA
Burdig. p. 32; 35 et n. 1; 120.
 V. AETHERIA.
 IULIVS VALERIVS p. 617, 2; 777, 1 — p. 1024, 2.
 IVSTINVS p. 486, 2.
 IUVENALIS p. 488, 1 — p. 923; 1116, 3; 1269.
 IUVENCVS p. 681, 2 — p. 955, 2; 1195, 1; 1259.
 LACTANTIVS p. 111 — p. 386; 399, 1; 400 — p. 1114, 1.
epit. p. 748, 1 — p. 1350, 2.
inst. p. 73 — p. 385, 1;

399; 403; 416; 418, 3; 465, 3; 693, 1; 697, 2; 742, 2; 768, 3; 791, 1; 839, 1; 849, 1; 856, 1 — p. 998, 1; 1024, 2; 1090, 2; 1114, 1; 1193, 2; 1231, 2; 1239, 1; 1240, 1; 1290, 1; 1350, 2.
ira p. 1024, 2.
mort. pers. p. 503, 2; 533, 2; 554, 2; 702, 3 — p. 929, 3.
 LAMPRIDAS v. p. 179, 2.
Alex. p. 412, 1.
Heliog. p. 1026, 3.
 LEO MAGNVS
epist. p. 978, 2.
serm. p. 622, 1.
 LEGES
agr. p. 612, 1.
 XII *tab.* p. 1269, 2.
 LIVIVS p. 74; 235 — p. 414 et n. 2; 419; 420 et n. 1; 444, 1; 491, 1; 496, 3; 516, 1; 527, 2; 531, 1; 537, 1; 562; 564, 1; 588, 2; 631, 2; 641, 1; 645, 1; 657, 3; 663, 1; 696, 1; 719, 2; 753, 2; 769, 2; 771, 2; 789, 2; 801, 2; 825, 2; 845, 1; 854, 2 — p. 930, 3; 942, 1; 946, 1; 955, 2; 979, 1; 988, 1; 1002, 3; 1005, 2; 1048, 2; 1053, 2; 1056, 1; 1083, 2; 1090, 3; 1113; 1116; 1125, 1; 1145, 3; 1160, 1; 1162, 1; 1167, 3; 1193, 2; 1270, 2; 1277, 2; 1301, 1; 1302, 1; 1312, 2; 1313.
 LIVIVS ANDRONICVS
carm. fgm. p. 820, 1.
 LVCANVS p. 618, 1; 637, 1; 703, 2; 752, 1; 771, 2 —

- p. 930, 3; 1221; 1342, 2.
 LVCIFER p. 144, 1.
moriend. p. 147 — p. 545,
 1; 589, 2.
 LVCILIVS p. 959, 1; 1090, 2.
 LVCRETIVS p. 78, 1; 108, 2 —
 p. 405, 2; 616, 2; 619, 2;
 623, 2; 635, 2; 702, 2;
 729, 3; 754, 1; 817, 1;
 818, 1; 827, 3; 890, 1 —
 p. 946, 1; 1027, 2; 1079,
 3; 1293, 2; 1317, 1;
 1322, 2.
 MACER *dig.* p. 646, 1.
 MACROBIUS
sat. p. 729, 1 — p. 1247.
Scip. p. 1247, 1.
 MARCELLVS
chron. p. 829, 3.
 MARCELLVS EMPIRICVS p. 231
 — p. 891, 4.
 MARCVS AVRELIVS V. AVRELIVS
 MARIVS AVENTICENSIS *chron.*
 p. 1018, 2.
 MARIVS VICTORINVS
in Ephes. p. 390, 2.
 MARTIALIS p. 392, 2; 629, 1.
 MARTIANVS CAPELLA p. 104,
 1 — p. 1195, 1.
 MARTINVS BRACARENSIS
corr. p. 727, 2; 745, 1.
 MARTYROLOGIA
Hier. p. 432, 1.
 MAXIMINVS c. *Ambros.* p. 1018,
 2.
 MAXIMVS *epist. ad Siricium*
 V. SIRICIVS.
 MINVICIVS FELIX p. 75; 109,
 1; 145 — p. 417, 2; 482,
 1; 529, 2; 725, 1; 768, 3;
 849, 1 — p. 998, 1; 1011,
 1; 1076, 1; 1168, 2; 1217,
 2; 1229, 2; 1288, 2.

- NEPOS (CORNELIVS)
Arist. p. 631, 1.
Epam. p. 1147, 1.
Notitia dignitatum p. 435;
 480.
 OBSEQVENS p. 1002, 1.
Octavia v. Ps. SENECA.
 OPTATVS p. 705, 1 — p. 1214,
 1; 1221, 1; 1225, 2.
 OPTATVS app. *Gesta* p. 643, 2.
 ORIENTIVS
comm. p. 774, 2.
 OROSIVS
apol. p. 1036, 1.
hist. p. 44 — p. 529, 2;
 855, 1 — p. 921, 1; 1134, 1.
 OVIDIVS p. 619, 2 — p. 960;
 1079, 1.
am. p. 720, 2; 817, 2 —
 p. 955, 3; 1197, 1.
ars p. 1155, 3.
epist. p. 721, 1 — p. 1155,
 3; 1189, 1.
fast. p. 482, 1; 504, 1;
 702, 3 — p. 1305, 2.
Ibis p. 478, 1.
mel. p. 233 — p. 368, 3;
 728, 2; 742, 1; 754, 1;
 774, 2; 873, 1 — p. 917,
 2; 952, 2; 1090, 1; 1137;
 1155, 3; 1159, 1; 1193, 1;
 1197, 1; 1294, 1; 1334, 2.
Pont. p. 393, 1 — p. 1027,
 2.
trist. p. 392, 1; 393, 1.
 PACIANVS p. 1018.
epist. p. 973; 1352, 1.
 PANEGYRICI p. 373, 1; 397 —
 p. 920; 921, 1-2; 930, 2.
 PAPINIANVS *dig.* p. 426, 1;
 695, 2.
 POPYRI Marini p. 817, 1.

- PASSIONES MARTYRVM p. 67,
 1; 101; 118; 120; 129;
 130; 148; 149; 180; 185;
 192; 193 et n. 1 — p. 492;
 511; 512; 515; 524; 525;
 526; 527; 566; 756; 763
 et n. 2; 790; 801; 890 —
 p. 1178; 1182; 1188;
 1215; 1216; 1217; 1220,
 1; 1221; 1228; 1229, 1;
 1230; 1231; 1303.
Felicis, Fortunatii et Achillei
 p. 779, 2.
Fructuos. p. 1220, 1; 1345,
 2.
Paul. p. 804, 2.
Perp. p. 67; 68, 1-2; 69, 1;
 80; 196 — p. 555, 1;
 628, 3; 629, 1; 890; 891,
 1 — p. 999, 1; 1195; 1204,
 1; 1205, 1; 1255, 1.
Symphoriani p. 729, 3.
Theclae p. 855, 1.
Typasii p. 510 et n. 1;
 518, 2; 523, 2; 525, 1;
 531, 2-3; 532 et n. 1; 533;
 536.
 PATRICIVS
conf. p. 219.
 PAVLINVS BITERRENSIS (?)
 p. 966, 2.
 PAVLINVS MEDIOLANENSIS
 p. 434, 1.
uita Ambr. p. 425, 3; 430,
 1; 442, 2; 562, 1; 593;
 600, 2; 639, 1; 646, 1;
 653, 2; 712, 1; 736, 1 —
 p. 927, 2; 935, 1; 1008, 2.
 PAVLINVS NOLANVS, p. 59; 132
 — p. 386; 637, 1; 726.
carm. p. 538, 1; 644, 2;
 693, 1; 701, 1; 705, 1;
 835, 2; 887, 2 — p. 952,
 2; 964, 1; 995, 1; 1087, 1;
 1130, 1; 1162, 1; 1170, 2;
 1171, 1; 1214, 2; 1232, 1;
 1252, 2; 1257, 2; 1259, 2;
 1345, 2; 1352, 1.
epist. p. 17, 1; 18, 1; 19;
 20 et n. 2; 21; 22, 1; 23
 et n. 1; 24 et n. 2; 25, 1;
 26, 1; 27, 1; 28, 1; 30 et
 n. 1; 31 et n. 1-2; 33 et
 n. 2; 34, 1-2; 36; 37, 1-2;
 42; 43 et n. 1; 46, 2; 48,
 1; 50 et n. 1; 51; 56, 1;
 57, 1-2; 59, 1; 83, 1; 102;
 106, 1; 108, 2; 110, 1;
 112, 1; 125 et n. 1; 136, 1
 — p. 360, 3; 361, 1; 386,
 2; 472, 1-2; 502, 1; 513,
 1; 523, 1; 569, 1; 650, 2;
 652, 2; 659, 1; 680, 3;
 682, 1; 726, 2; 756, 3;
 759, 3; 762, 2; 796, 2;
 883, 3; 887, 2 — p. 964, 1;
 989, 1; 1041, 1; 1050, 1;
 1060, 1; 1061, 1; 1063, 2;
 1133, 2; 1152, 1; 1170, 2;
 1197, 2; 1212, 2; 1240, 1;
 1267, 1-2; 1346, 1.
 PAVLINVS PELLAEVVS *euch.*
 p. 52 — p. 406, 1 —
 p. 1079, 1.
 PAVLINVS PETRICORDIAE
Mari. p. 98; 214; 223;
 227; 231 — p. 500, 1;
 548, 2.
 PAVLVS
dig. p. 501, 2.
rec. sent. p. 601, 2.
Periochae Homeri p. 407, 1.
 PERSIVS p. 1293, 2.
 PETRONIVS *sat.* p. 630, 2;
 849, 3; 889, 1 — p. 1053;
 1054, 1.
 PHAEDRVS p. 113 — p. 742,
 1 — p. 960, 2.

PLACIDVS p. 391, 1.
 PLAVTVS p. 112, 1; 113 —
 p. 372; 377.
Amph. p. 488, 1.
Aul. p. 59, 1.
Pseud. p. 1317, 1.
Rud. p. 695, 2 — p. 1070,
 1; 1115, 1.
 PLINIVS MAIOR p. 1301, 1.
nat. p. 754, 1; 817, 2; 847,
 1; 866, 3; 871, 1; 891, 4
 — p. 1002, 3; 1005, 2;
 1083, 2; 1112, 1; 1225, 1;
 1293; 1294, 2-3.
 PLINIVS IUNIOR p. 107; 109;
 113 — p. 619, 2 — p. 1239;
 1278.
epist. p. 228 — p. 550, 2;
 663, 2; 770, 3; 845, 3 —
 p. 932, 2; 1024, 2; 1048,
 2; 1079, 1; 1108, 2; 1189,
 1; 1190, 1; 1304, 1.
paneg. p. 917, 3; 1028, 1;
 1083, 2.
 POMERIVS p. 378, 2; 799, 2.
 POMPONIVS MELA p. 673, 2.
 PONTIVS *uita Cypr.* p. 69;
 70; 72, 1; 82 — p. 369,
 2; 416, 1; 425, 3; 653, 1
 — p. 1286, 2; 1347, 1.
 POSSIDIVS *uita Aug.* p. 1323,
 3; 1326, 2; 1331, 1.
 POTAMIVS p. 1018.
tract. 2, de martyrio Isaiae
 p. 1018; 1224, 2.
 PRISCILLIANVS
can. p. 467, 1.
tract. p. 1017, 1; 1155, 2;
 1205, 1; 1237, 2; 1277, 1.
 PROPERTIVS p. 771, 2 —
 p. 1192, 1; 1203, 1.
 PROSPER p. 434, 1.
epist. p. 1227, 2.

in psalm. p. 425 et n. 2;
 628, 2 — p. 1227, 2.
 Ps. PROSPER *uocat. gent.*
 p. 1290, 1.
 PRVDENTIVS p. 114; 120;
 149 — p. 445, 2; 549, 1 —
 p. 1144.
apoth. p. 1133, 1; 1169, 2.
cath. p. 438, 4; 721, 1; 744,
 2 — p. 964, 1; 998, 1;
 1170, 1.
perist. p. 70, 1; 130, 1; 193
 et n. 1 — p. 408, 1; 429;
 432, 1; 445 et n. 1; 468,
 2; 493; 497, 1; 505, 2;
 513; 523; 524, 1; 525, 2;
 533, 1; 535, 1; 618, 1;
 680, 1; 693, 2; 694, 1;
 700, 2; 729, 4; 742, 4;
 772, 1; 801, 3; 804, 2;
 837, 1; 838, 2; 891, 1 —
 p. 1002, 3; 1129; 1144, 1;
 1170, 1; 1175; 1200, 1;
 1202, 1; 1210, 2; 1217;
 1222, 2; 1224, 2-3; 1227,
 2; 1228, 1; 1229, 1; 1230,
 2; 1231; 1280, 3; 1317, 1;
 1330, 1; 1347, 2; 1350, 3.
psych. p. 481, 2 — p. 970;
 1169, 2; 1330, 1.
c. Symm. p. 742, 4; 889, 1
 — p. 964; 1132, 1.
Querolus p. 704, 3.
 QVINTILIANVS p. 425 — p.
 1225, 1.
inst. p. 369, 1; 401, 1; 451,
 2; 484, 1; 599, 2; 662, 2;
 670, 1; 803, 3; 892, 1;
 893, 2 — p. 980, 2; 1038,
 1; 1185, 2; 1202, 2.
 Ps. QVINTILIANVS *decl.* p. 603,
 1.

REGVLAE
Regula magistri p. 675 —
 p. 1046.
 V. BENEDICTVS.
 V. BASILE, PAKHÔME.
 REDEMPTVS *Liber de transitu*
S. Isidori p. 1324, 1.
 RETICIVS p. 678.
 RHETORICA
Her. p. 368, 1; 496, 3; 599,
 1; 623, 2 — p. 1067, 1;
 1076, 3.
 RVFINVS p. 840, 1 — p. 980.
apol. adu. Hier. p. 1271, 2.
Basil. reg. p. 680, 2.
Eus. hist. eccl. p. 392, 1;
 467, 1; 537, 1 — p. 1156, 1.
Greg. Naz. orat. p. 752, 1.
hist. eccl. p. 827, 2.
hist. mon. p. 465, 2; 523, 1;
 563, 2; 673, 1; 734, 1;
 776, 1; 828, 1; 849, 2;
 891, 2 — p. 947, 2; 962, 1;
 992, 1; 1050, 2; 1055, 1;
 1069, 2; 1106, 1-2.
Orig. in gen. p. 952, 2.
Orig. in Ios. p. 372, 4 —
 p. 980 et n. 3.
Orig. in num. p. 622, 1.
praef. in hom. Basilii
 p. 1076, 3.
ymb. p. 1271, 2.
 V. VITAE *patr.*
 Ps. RVFINVS
in Os. p. 501.
 RVRICIVS V. CAESARIVS ARE-
 LATENSIS.
 RVTILIVS NAMATIANVS p. 81,
 2 — p. 601, 1; 704, 3;
 753, 1 — p. 1087, 2.
 SACRAMENTARIA
Gel. p. 549, 2.
Leon. p. 1254, 1; 1261, 1.
 SALLVSTIVS p. 56; 99 et n. 2;
 103; 105; 111 — p. 399
 et n. 1; 400; 413; 419;
 422, 3; 475; 657, 2; 663,
 2 — p. 917, 3; 923.
Catil. p. 106, 2 — p. 394, 1;
 395 et n. 1; 396, 1; 397,
 1; 401, 2; 421, 1; 422,
 3-4; 423; 438, 1; 622, 2;
 751, 2 — p. 992, 2; 1112,
 1; 1135, 1; 1301, 1.
hist. fgm. p. 99, 2 — p. 769,
 2.
Iug. p. 106, 2 — p. 395, 1;
 400, 1; 401, 2; 421, 1;
 438, 1; 464, 1; 467, 2;
 533, 1; 719, 2 — p. 1301, 1.
 Ps. SALLVSTIVS *rep.* p. 693, 1.
 SALVIANVS p. 974, 1.
eccl. p. 617, 1.
 SATVRNINVS *dig.* p. 1269, 3.
 SCAEVOLA *dig.* p. 389, 1 —
 p. 1306, 1.
 SCHOLIA
Aral. p. 1259, 2.
Hor. p. 628, 3.
Lucan. v. COMMENTA.
Stat. Theb. p. 1090, 1.
 SEDVLIVS
carm. pasch. p. 378, 2.
 SENECA MAIOR
contr. p. 401, 1 — p. 980,
 2; 1280, 2.
contr. exc. p. 529, 1.
 SENECA p. 108, 2; 113 —
 p. 1079, 1; 1316, 1.
apocol. p. 493, 1.
benef. p. 228 — p. 1212, 2.
breu. p. 991, 1.
const. sap. p. 1105, 2; 1125,
 1; 1145.
epist. p. 228 — p. 388, 2;
 390, 1; 529, 1; 533, 2;
 818, 1 — p. 1106, 1; 1186,

- 1; 1220, 2; 1237, 2; 1239, 1; 1256.
ad Helu. p. 890, 2.
ad Marc. p. 693, 1 — p. 998, 1; 1114, 1.
nat. p. 414, 1; 777, 1 — p. 1138, 3; 1200, 1.
prou. p. 1141.
irang. p. 1186, 1.
uit. beat. p. 402, 1.
Ag. p. 228 — p. 849, 3 — p. 942, 1.
Herc. f. p. 491, 2; 849, 3 — p. 1192, 2; 1197, 1.
Herc. O. p. 1192, 2; 1200, 2.
Med. p. 491, 2 — p. 955, 3.
Phaed. p. 773, 1; 890, 1.
Thy. p. 929, 1.
Tro. p. 617, 2; 838, 1; 847, 1.
 Ps. *SENECA Octavia* p. 955, 3.
 SERENVS SAMMONICVS p. 603, 2.
 SERVIVS *Aen.* p. 742, 1.
 SIDONIVS p. 41; 99; 104, 1 — p. 1261; 1272.
carm. p. 750, 1; 835, 1 — p. 932, 2; 966 et n. 3; 1068, 2.
epist. p. 643, 3; 722, 2; 835, 1.
 SILIVS ITALICVS p. 113 — p. 529, 1; 623, 1; 637, 1; 662, 2; 731, 1; 754, 1; 771, 1; 847, 1; 890, 1 — p. 955, 3; 1005, 3; 1299, 2; 1334, 2.
 SIRICIVS
epist. p. 81; 108, 2 — p. 548, 2; 550, 1.
Maximi epist. ad Siricum p. 632, 4.
 SOLINVS p. 720, 1; 871, 1 — p. 958, 1.
 STATIVS p. 113 — p. 637, 1; 662, 2 — p. 1272.
Ach. p. 683, 2; 885, 3.
silu. p. 885, 3 — p. 1299, 2.
Theb. p. 44, 2 — p. 754, 1; 885, 3 — p. 955, 3; 1330, 1.
Statuta ecclesiae antiqua p. 551, 1.
 SVETONIVS p. 65; 86, 1 — p. 397; 398, 1; 423 — p. 1263.
Aug. p. 612, 1.
Claud. p. 616, 2.
Iul. p. 599, 2; 779, 2.
Nero p. 892, 1.
Tib. p. 612, 1; 637, 2.
Tit. p. 620, 1.
rhet. p. 805, 1.
Ter. fgm. p. 1073, 1.
 SYMMACHVS p. 104, 1 — p. 1068, 1.
epist. p. 364, 2; 637, 1 — p. 1114, 1; 1262, 1.
 SYMMACHVS *pont. Rom.*
hymn. p. 1210, 2.
 TACITVS p. 56; 103; 111; 113; 115, 2 — p. 486, 2 — p. 917, 3; 1263; 1270, 1.
Agr. p. 63 — p. 529, 2; 789, 2.
ann. p. 531, 1; 617, 2; 662, 2; 679, 2; 767, 1; 801, 2; 889, 3 — p. 923, 1; 992, 2; 1038, 1; 1160, 1; 1313; 1316, 2; 1336; 1337.
dial. p. 43, 2; 111 — p. 663, 2; 668, 2; 805, 1.
Germ. p. 531, 1; 543, 1.
hist. p. 857, 2 — p. 923, 1; 1002, 3; 1316, 1; 1342, 1.
 TERENCEVS p. 74; 78, 1; 103; 113 — p. 377; 383 — p. 1072; 1073, 1.

- Ad.* p. 382, 2.
Andr. p. 382, 3; 387, 1 — p. 1289, 1.
Eun. p. 482, 2; 635, 3 — p. 1193, 2.
Heaut. p. 382, 2.
Phorm. p. 104, 1 — p. 380, 1; 382, 2.
 TERTVLLIANVS p. 67 et n. 1; 118; 145; 165; 166; 214; 215; 235 — p. 463, 1; 497, 1; 523, 1; 573, 3; 615, 2; 619, 2; 632, 3; 678; 725, 1; 840, 1 — p. 918, 1; 976, 2; 980; 1015; 1036, 3; 1064; 1068, 1; 1144; 1193, 2; 1205, 1.
ad amicum p. 118, 1.
anim. p. 196 — p. 390, 2; 576, 1; 711, 2 — p. 1019, 1.
apol. p. 62 — p. 644, 2; 768, 3; 840, 1 — p. 1113, 1; 1159, 1; 1199, 1; 1222, 1.
bapt. p. 827, 2 — p. 1100, 1; 1110, 2.
coron. p. 461, 1; 502, 1-2; 518 et n. 2; 520; 522; 727, 1.
cult. fém. p. 378, 2.
fug. p. 1115; 1163, 1.
adu. Hermog. p. 419, 1.
idol. p. 698, 2; 744, 2 — p. 980, 3.
ieiun. p. 1237, 1.
adu. Marc. p. 615, 2; 768, 3 — p. 1008, 1; 1035, 2; 1113, 1; 1133, 1; 1251, 1; 1287, 1; 1352, 1.
mart. p. 450, 2; 628, 3 — p. 1222, 1.
nat. p. 598, 1; 725, 1; 744, 2.
orat. p. 800, 2 — p. 1008, 1; 1252, 2.
paenit. p. 473, 1; 584, 1 — p. 979, 1.
pall. p. 799, 2 — p. 1280, 1.
patient. p. 1045; 1098; 1144, 1.
praescr. p. 836, 1 — p. 1199, 1.
pudic. p. 615, 2; 632, 3 — p. 981, 1; 1057, 1.
resurr. p. 398, 2 — p. 1193, 2; 1199, 1; 1229, 3; 1335, 2.
scorp. p. 1237, 1.
spect. p. 502, 2.
test. anim. p. 840, 1.
adu. Val. p. 584, 1 — p. 1340, 1.
uirg. uel. p. 632, 3.
uxor. p. 1008, 1.
 v. PASSIO *Perp.*
 THEODORVS PRISCIANVS
eup. faen. p. 603, 2.
 TIBVLLVS p. 721, 2; 723, 2 — p. 1280, 2; 1342, 2.
 TREBELLIVS v. p. 179, 2.
Gall. p. 1068, 3.
 VALERIANVS CEMELIENSIS
hom. p. 1216, 1; 1256, 1.
 VALERIVS FLAGGVS p. 113 — p. 491, 2; 726, 1; 885, 3 — p. 1192, 3.
 VALERIVS MAXIMVS p. 401; 484, 1; 637, 2; 720, 1 — p. 1142; 1160, 1.
 VARRO p. 439, 1; 456, 2 — p. 1079, 1; 1301, 1.
Men. p. 1112, 1.
rust. p. 600, 3.
 VEGETIVS
mil. p. 438, 3-4; 720, 1 — p. 1027, 2.

- VELLEIVS PATERCVLVS p. 726,
1 — p. 907, 1; 958, 1;
1160, 1; 1222, 1; 1332, 1.
- VENANTIVS FORTVNATVS
carm. p. 820, 3.
Marl. p. 98; 214; 223;
231; 233 — p. 492, 3.
uita Hil. p. 548, 2; 604, 3;
610, 2.
uita Seu. p. 680, 2.
- VERGILIIVS p. 112 — p. 662, 2
— p. 960; 964, 1; 1225, 1;
1259; 1270, 1; 1272.
- Aen.* p. 112, 2 — p. 368, 3;
396, 1; 410; 482, 1; 484,
2; 495, 1; 574, 2; 616, 2;
621, 2; 625; 629, 1; 634,
3; 670, 1; 671, 1; 720, 2;
728, 2; 742, 1; 751, 2;
752, 2; 754, 1; 770, 1, 3;
771, 1; 802, 1; 818, 2;
820, 1; 821, 2; 824, 1;
852, 2; 890, 1 — p. 955,
3; 964, 1; 970, 1; 1002,
2-3; 1006, 1; 1024, 2;
1027, 2; 1048, 1; 1080, 1;
1090, 3; 1110, 1; 1154, 1;
1165, 1; 1167, 2; 1189, 1;
1200, 2; 1203, 2; 1208, 1;
1242, 1; 1293, 2; 1309, 1;
1330, 1; 1342, 2.
- eccl.* p. 472, 2 — p. 1191, 2;
1299, 3.
- georg.* p. 720, 2; 721, 2;
723, 2; 770, 3; 827, 3 —
p. 907, 1; 953, 1; 955, 3;
964, 1; 1002, 2; 1037, 1;
1159, 1; 1165, 1; 1189, 1;
1294, 3.
- v. *Ciris; Culex.*
- Ps. VICTOR VITENSIS *pass.*
p. 628, 3.
- VICTORINVS POETOVIIENSIS
in apoc. p. 448, 3.
- VICTRICIVS *laud. sanct.* p. 467,
1; 512 et n. 2; 770, 3 —
p. 1067, 1348, 1.
- VINCENTIVS LERINENSIS
common. p. 584, 1; 587, 1;
604, 1.
- VINDICIANVS *epist. ad Valent.*
p. 1190, 1.
- VITAE *patr.* (trad. lat.) p. 77,
1; 97; 119 — p. 596; 840;
843.
- 3 (trad. Ps. RVFIN.) p. 119;
216 — p. 617, 2; 701, 1 —
p. 1207, 1.
- 6 (trad. IOHAN. DIAC.)
p. 1037, 3; 1055, 1.
- VITAE *sanctorum*
Ambrosii v. PAVLINVS ME-
DIOLANENSIS.
Aniani p. 655, 1.
Antonii v. EVAGRIVS.
Augustini v. POSSIDIIVS.
Bibiani p. 935, 1.
Cypriani v. PONTIVS.
Germani v. CONSTANTIVS.
Hilarii v. VENANTIVS FORTV-
NATVS.
Hilarionis v. HIERONYMVS.
Malchi v. HIERONYMVS.
Pauli v. HIERONYMVS.
Seuerini v. VENANTIVS FOR-
TVNATVS.
- VLPIANVS
dig. p. 226 — p. 426, 1;
552, 2; 676, 1; 695, 2;
697, 2; 845, 1 — p. 1269,
3; 1306, 1.
- VOPISCVS
Aurelian. p. 702, 3.
Car. p. 1005, 3.

B. — Auteurs grecs

- ACTES DES MARTYRS p. 120;
126; 130 — p. 565; 690;
745, 2 — p. 949, 2; 1264.
- ARISTOTE p. 61; 63; 64 —
p. 385; 452, 1.
prolr. p. 72 — p. 1200, 1.
- ATHANASE p. 1054, 2.
hist. arian. ad monach.
p. 586, 3.
incarn. Verbi p. 725, 2.
uita Antonii p. 19; 30;
61; 70; 71; 77, 2; 78;
83; 84; 85; 92; 94; 101;
102; 119; 131 — p. 388;
418, 2; 419; 423, 1; 459;
524, 2; 527, 3; 550, 1;
566; 575, 1; 576; 577, 2;
594; 595 et n. 1; 596;
639; 665; 717; 844, 2;
845, 2; 847 — p. 909; 941
et n. 1-2; 942; 947, 2;
949; 950 et n. 2; 953;
954, 3; 963; 1043; 1044;
1046; 1066; 1078; 1091,
1; 1104 et n. 2; 1105;
1115, 1; 1237; 1298;
1310; 1323, 2; 1329, 1.
trad. lat. anon. p. 19; 77
et n. 1; 119 — p. 566, 1;
577, 2; 578, 1; 595 et n. 1;
596 et n. 1; 599, 2; 612,
2; 843, 2 — p. 950 et n. 1;
965, 1; 969, 1; 1007, 2;
1013, 1; 1076, 3; 1082, 1;
1091, 1; 1104, 1; 1105, 2;
1106, 1; 1172.
trad. lat. Euagrii p. 19;
42, 1; 60 et n. 2; 70 et
n. 2; 77 et n. 1-2; 78;
119; 131; 177 — p. 388,
1; 416, 1; 418, 2; 422, 1;
423, 1; 424, 1; 427, 2;
430, 1; 435, 3; 448, 3;
450, 1-2; 455, 3; 467, 3;
470, 2; 524, 2; 566 et n. 1;
570, 1; 577, 2; 578, 1;
594; 595 et n. 1; 596;
599, 2; 612, 2; 617, 2;
680, 1; 695, 1; 703, 3;
727, 2; 780, 2; 798, 1;
816, 3; 843, 2; 846, 3;
847, 2; 851, 3; 853, 1;
858, 1; 870, 1 — p. 941,
1-2; 947, 2; 949, 2; 950,
1; 954, 1; 956, 2; 962, 1;
965, 1; 969, 1; 970, 1;
991, 1; 1002, 2; 1007, 2;
1013, 1; 1021, 2; 1023, 1;
1050, 2; 1054, 1; 1058, 2;
1074, 1; 1076, 2-3; 1080,
3; 1083, 1; 1089, 1; 1096,
1; 1099, 1; 1104, 1; 1105,
2; 1106, 1; 1170, 2; 1171,
2; 1191, 1; 1214, 2; 1237,
2; 1258, 1; 1286, 1; 1297,
1; 1312, 2; 1318, 1; 1329,
1; 1330, 1; 1331, 1; 1333,
1; 1343, 1.
- BASILE DE CÉSARÉE p. 1054,
2.
reg. p. 157 — trad. lat.
p. 680, 2.
v. RVFINVS.
- CALLIMAQUE p. 425.
CARNÉADE p. 405, 1 — p. 1090,
2; 1180.

- CLÉMENT D'ALEXANDRIE p. 1232.
 CLITOMAQUE p. 1180.
Constitutions apostoliques p. 1223 ; 1350, 1.
 CRANTOR p. 1180.
 CYRILLE DE JÉRUSALEM p. 659, 1 ; 725, 2.
 DÉMONAX p. 123.
 DÉMOSTHÈNE p. 385.
Didascalie p. 1350, 1 — trad. lat. p. 805, 3 — p. 1350, 1.
 DIODORE DE SICILE p. 779, 2.
 DIODORE DE TARSE p. 656, 3.
 DIOGÈNE p. 1180.
 DIOGÈNE LAËRCE *uitae philosoph.* p. 465, 1.
 DION CASSIUS p. 732, 3.
 ÉPIPHANE p. 725, 2.
 PS. ÉPIPHANE *de uitis prophetarum* p. 1226, 1.
 ESCHYLE
Pers. p. 710.
 EUNAPE p. 114 ; 123 — p. 1028 ; 1086.
uitae philosoph. p. 1078, 1.
 EUSÈBE p. 659, 1.
chron. — trad. lat. v. HIERONYMVS.
hist. eccl. p. 65 ; 192, 2 — p. 551, 1 ; 604, 2 — p. 1156, 1 ; 1222, 2 ; 1230 — trad. lat. v. RVFINVS.
 PS. EUSÈBE *uita Constantini* p. 785, 2 — p. 1333 et n. 1.
 ÉVAGRE DU PONT p. 656, 3.
 GALIEN p. 866, 3.
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE p. 725, 2 — p. 1172, 2.

- orat.* p. 519, 1 — p. 934, 2 ; 1221, 1 — trad. lat. v. RVFINVS.
 HERMAS v. *Pasteur d'HERMAS.*
 HÉSYCHIUS p. 1295, 2.
Histoire d'Apollonius, roi de Tyr, trad. lat. p. 467, 3 ; 843, 1.
 HOMÈRE
Il. p. 405 ; 406 et n. 1 ; 752, 2 — p. 1037, 1 ; 1203, 2 ; 1342, 2.
Od. p. 710 ; 820, 1.
 IGNACE D'ANTIOCHE p. 695, 3 — p. 1037.
ad Ephes. p. 851, 2.
 IRÉNÉE p. 392, 1.
adu. haer. trad. lat. p. 469, 3 ; 891, 4.
 ISOCRATE p. 425, 3.
 JAMBLIQUE
uita Pitthagorae p. 465, 1.
 JEAN CHRYSOSTOME p. 1054, 2.
hom. in act. p. 1143, 1.
hom. in mart. Iuuent. et Maxim. p. 514 et n. 2.
 JULIEN
epist. p. 779, 2.
 JUSTIN p. 1015 ; 1016, 1.
apol. p. 73.
Lettre des Martyrs de Lyon p. 1230.
 LIBANIOS p. 740, 1.
 LUCIEN p. 114 — p. 1200, 1.
Alex. p. 995 ; 1003 ; 1012.
Herc. p. 805.
Per. p. 1222, 1.

- Martyre de Polycarpe* p. 126 ; 128 — p. 1264 ; 1303.
 MÉNANDRE LE RHÉTEUR p. 1180 et n. 1.
 MOSCHOS p. 1188, 1.
 NICANDRE DE COLOPHON p. 711, 2.
 ORIGÈNE p. 124 ; 146 — p. 630, 2 — p. 983 ; 1015 ; 1223 ; 1232 ; 1275 ; 1295, 2.
in exod. p. 146.
in gen. trad. lat. v. RVFINVS.
in Ios. trad. lat. v. RVFINVS.
in Matth. p. 656, 3.
in num. trad. lat. v. RVFINVS.
de princ. p. 983.
 PAKHÔME
reg. p. 677 ; 686 — trad. lat. v. HIERONYMVS.
 PALLADE *hist. laus.* p. 369, 2 ; 558 ; 563, 2 ; 569 ; 570, 1 ; 577 ; 595, 1 ; 639, 2 ; 672, 1 ; 708, 1 ; 849, 2 — p. 986, 2 ; 987 ; 1023, 1 ; 1048, 2 ; 1069, 2 ; 1093, 1.
 trad. lat. p. 119 — p. 596.
 trad. lat. 1 (*Par. Heracl.*) p. 570, 1 ; 574, 1 ; 672, 1 ; 683, 2 ; 708, 1 — p. 986, 1-2 ; 1011, 1 ; 1053, 2.
 trad. lat. 2 p. 849, 2 — p. 994, 1 ; 1053, 2.
 remaniements (*Vitae Patrum*) p. 574, 1 ; 577 — p. 947, 2 ; 986, 1.
Pasteur d'HERMAS p. 1195, 1.
 PHILON p. 555, 2.
de ebr. p. 892, 1.
quis rerum p. 555, 2.
 PS. PHILON p. 630, 2.
 PHILOSTRATE p. 114.
uita Apoll. p. 86 ; 101 ; 123 — p. 442, 1 — p. 916, 1 ; 962, 1 ; 1028, 1.
 PLATON p. 65 — p. 385 ; 405 ; 406 ; 410 ; 442 — p. 1180 ; 1200, 1.
Phaed. p. 409.
rep. p. 625.
 PLUTARQUE
uitae p. 78, 1 ; 97.
 PORPHYRE
uita Pitthagorae p. 465, 1 ; 845, 2.
 POSIDONIUS p. 702, 2 — p. 1180.
 PYTHAGORE p. 1086.
 SOZOMÈNE *hist. eccl.* p. 517, 3 ; 600, 3 — p. 934, 2 ; 1226, 2.
 SYNÉSIUS
hom. p. 382, 1.
 THÉODORET p. 659, 1 — p. 1172, 2.
hist. eccl. p. 934, 2.
 THÉOPHILE D'ALEXANDRIE p. 1165.
 THUCYDIDE p. 78, 1.
Vitae Patrum p. 97 ; 152 ; 163 ; 164 ; 193 et n. 2 ; 202 — p. 766 ; 891 — p. 947, 1 ; 1069 ; 1082 ; 1105.
 v. PALLADE.
 v. RVFINVS.
Vita S. Melaniae p. 77, 1.
 ZONARAS p. 1026, 3.

II. INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Tous les personnages contemporains de saint Martin et de Sulpice Sévère et figurant, soit dans la *Vita*, soit dans l'introduction ou le commentaire, ont été consignés dans cet Index, qui embrasse donc la période 315-430 environ. On a évité néanmoins de faire double emploi avec l'Index des auteurs.

Les noms présents dans la *Vita* sont en caractères romains, les autres en italique. Les références à la *Vita* sont toujours données en caractères gras (le premier chiffre indiquant le chapitre et les suivants les paragraphes). L'astérisque signale que le même nom se retrouve plusieurs fois dans la même page; les parenthèses indiquent que la personne n'est mentionnée que sous la forme d'un adjectif ou d'une allusion.

AEMILIA HILARIA p. 875*;
878; 882,1; 883.
AGERUCHIA p. 52.
ALARIC p. 529,2.
ALEXANDRE (*correspondant de Jérôme*) p. 1281,2.
ALEXANDRE (martyr)
p. 562,1; 735; 736,1.
ALYPIUS p. 508.
AMACHIUS p. 37*.
AMANDA p. p. 1.060,1.
AMBROISE de Milan p. 18;
19; 68; 120; 144,2; 145,1 —
p. 396* ; 430,1; 433; 435* ;
442; 513; 547,2; 555,2;
593; 600; 608,2* ; 639* ;
643,1; 653* ; 712* ; 736,1;
760,1; 796,2; 872,3; 874;
879* ; 880* ; 883 — p. 922;
925* ; 926; 927,2* ; 933,2;
935* ; 944* ; 947; 1.008* ;
1019,1; 1053* ; 1066; 1067;
1130,1; 1178; 1180,1;
1216,1* ; 1243* ; 1244* ;
1245; 1248,2; 1347.
AMBROISE (*père d'Ambroise de Milan*) p. 430,1.
AMMIEN MARCELLIN
p. 113 — p. 928* ; 929;
940.
AMMON (*moine d'Égypte*)
p. 131 — p. 639,2; 828,1;
849; 891 — p. 1191*.
ANATOLE (*moine de Marmoutier*) **23,2** — p. 102; 140;
153; 195; 233 — p. 546,2;
824,3 — p. 987; 988;
995* ; 996* ; 997* ; 998* ;
999* ; 1000* ; 1001; 1010* ;
1011* ; 1015* ; 1018; 1038;
1155,1; 1191,2; 1339.
ANDRAGATHIUS p. 930.
ANTOINE p. 42,1* ; 49;
60,2; 61,1; 65; 77* ; 79* ;

92* ; 123; 131; 150,1; 151* ;
162; 204 — p. 365; 388,1* ;
416* ; 422; 424; 427; 429* ;
430* ; 436; 448* ; 449;
455* ; 467,3; 470* ; 524,2;
530; 541; 547; 550* ; 553;
571; 573; 575,1; 576* ;
577,2; 578* ; 579* ; 584;
595* ; 596; 608; 612,2;
613; 617,2; 665; 669; 672,1;
673,1; 695; 703* ; 761;
798,1; 816,3; 833; 844;
845,2; 846,3; 847* ; 851* ;
853,1; 858* — p. 941* ;
942; 947,2; 949; 950* ;
951,1; 952; 953,1; 954* ;
956; 962,1; 963,1; 969* ;
991* ; 1007* ; 1011; 1013;
1021; 1038; 1044; 1046;
1050,2; 1054* ; 1057;
1058,2; 1069; 1078; 1088;
1089* ; 1096* ; 1099,1;
1105; 1106; 1131; 1171,2;
1191* ; 1210; 1214; 1232;
1238; 1256; 1298* ; 1312,2;
1318,1; 1323; 1329,1;
1330,1; 1331* ; 1332;
1333*.
APELLÈS (*moine d'Égypte*)
p. 849*.
APER p. 1007,1; 1060,1;
1063,2.
APOLLON (*moine d'Égypte*)
p. 563,2; 733; 734,1; 735* ;
736.
ARBOGAST p. 944.
ARBORIUS **19,1,2** —
p. 94 — p. 715; 834* ;
864; 873,1; 874* ; 875* ;
876* ; 877* ; 878; 879* ;
881* ; 882* ; 883 — p. 914.
ARCADIUS p. 364; 532,2 —
p. 944,1.
ARUSIANUS MESSIUS
p. 111.
ASELLA p. 442,3; 446;
447,1; 449,2; 594* ; 595,1-2;
878.
ATHANASE p. 19; 30;
60,2; 77,2; 79* ; 83; 84;
150 — p. 388; 422; 427;
447,1; 541; 570,1; 586;
593* ; 594,1* ; 595* ; 596* ;
597* ; 639 — p. 980,3;
1053.
ATTICUS (*consul*) p. 661.
AUGUSTIN p. 18; 24; 26;
77* ; 110; 116* ; 154; 170;
186* — p. 368* ; 375; 381;
383* ; 385; 386; 388; 389;
399* ; 400; 402,1; 403* ;
407,2; 411,1; 488; 499,2* ;
508; 534; 555, 1-2; 557;
568* ; 581; 655* ; 671,2;
676; 682; 686; 842; 871* ;
872* ; 887,2 — p. 943,2;
947; 960,2; 1069* ; 1072;
1076; 1082* ; 1258,2; 1275;
1281* ; 1282; 1308; 1315;
1323* ; 1326; 1331,1*.
AURÈLE (*diacre ami de Sulpice*) **ep. 2,1**; **ep. 3,3** —
p. 46,1* ; 76 — p. 1120* ;
1177; 1179; 1180; 1181;
1183; 1184* ; 1185; 1208;
1270; 1272; 1273; 1275;
1283*.
AURÈLE (*diacre priscillianiste*) p. 1184,1.
AUSONE p. 27* ; 52; 54;
74; 81; p. 368* ; 395;
397; 406* ; 425; 673; 834* ;
835,1; 864* ; 873; 875* ;
882,1 — p. 1039; 1067;
1079; 1261; 1268; 1272.
AUXENCE **6,4** — p. 111 —
p. 591; 597* ; 598; 599,1.

AVITIANUS p. 364* ; 620* ; 826,3 ; 867,1 ; 875 — p. 914 ; 915,1 ; 1039,1 ; 1236 ; 1260 ; 1323.

BACHIARIUS p. 996.

BALAGIUS p. 941*.

BALIO p. 930.

BASILE p. 157 — p. 612,2 ; 676 ; 687.

BASSULA ep. 3,1 — p. 21 ; 26* ; 27* ; 28* ; 29 ; 30 ; 31* ; 35 ; 36* ; 44,1 ; 48 ; 55 ; 76* ; 77 ; 104 ; 122 — p. 815 ; 816,1,3 ; 819 ; 830 ; 832* ; 884,2 — 1041,1 ; p. 1120* ; 1182 ; 1263* ; 1265* ; 1266* ; 1267* ; 1268* ; 1269 ; 1270 ; 1271 ; 1272 ; 1273 ; 1274* ; 1275* ; 1276* ; 1277* ; 1278* ; 1279* ; 1280* ; 1281* ; 1282 ; 1283 ; 1284* ; 1285*.

BLESILLA 1208,2 ; 1249*.

BONOSE p. 144,2 — p. 508* ; 601*.

BRICE p. 155 ; 171* ; 178 — p. 409,2 ; 428,2 ; 459 ; 615* ; 684 ; 823 — p. 955* ; 970 ; 971* ; 978* ; 1012* ; 1099* ; 1101 ; 1126* ; 1129*.

CASSIEN p. 155 ; 164,1 — p. 373 ; (374) ; 615 ; — p. 1033 ; 1085 ; 1123 ; 1124 ; 1187.

CATON (diacre à Marmou- tier) p. 680,3 ; 685 ; 686*.

CÉLESTIN I^{er} p. 664,1.

CELSE (fils de Paulin de Nole) p. 26 — p. 1059.

CELSE (ami de Sulpice) p. 44*.

CERETIUS p. 116,2.

CÉSAIRE (consul) p. 661.

CLAIR 23,1,4,8 ; ep. 2,5 — p. 20* ; 46* ; 47 ; 136 ; 137 ; 190 — p. 542 ; 547 ; 771,2 ; 833,1 — p. 989* ; 990* ; 991* ; 992 ; 993* ; 994* ; 998* ; 1004 ; 1007* ; 1008 ; 1009* ; 1010 ; 1012* ; 1013* ; 1014* ; 1061 ; 1097 ; 1120 ; 1203* ; 1211 ; 1255 ; 1339 ; 1341 ; 1350.

CLEMENTINUS p. 855,1.

CONSTANCE II 2,2 — p. 144* ; 147 ; 191 ; 192 — p. 439* ; 440 ; 453 ; 494 ; 517,2 ; 542,1 ; 543 ; 545* ; 546* ; 561,2 ; 571* ; 572 ; 574 ; 575 ; 579 ; 582 ; 583,1 ; 586,1 ; 591,1 ; 599,1 ; 605* ; 606* ; 711* ; 747,1* ; 856 — p. 917 ; 928 ; 941,1 ; 1019* ; 1021* ; 1023,1 ; 1025* ; 1026,2-3 ; 1042,1 ; 1082 ; 1168 ; 1218,1.

CONSTANT p. 439 ; 747,1* — p. 941,1 ; 1026,2 ; 1168.

CONSTANTIA (femme pa- lesstinienne) p. 828,1.

CONSTANTIN p. 432 ; 433 ; 441 ; 451 ; 453 ; 480 ; 490 ; 554* ; 594,1 ; 617,1 ; 642,2 ; 726,2 ; 785 — p. 919* ; 928 ; 929,3 ; 938 ; 941* ; 1029 ; 1317 ; 1333*.

CONSTANTIN II p. 453.

COPES p. 1055,1.

COPRE p. 776*.

DAMASE p. 19 ; 81,1 ; 114 ; 116,2* ; 120* ; 129 ; 144,2 ; — p. 365,2 ; 372 ; 382 ; 445* ; 513 ; 642 ; 643 ; 649,2 ; 810,1 — p. 971,1 ; 1039 ;

1040,1 ; 1061 ; 1113* ; 1129 ; 1140 ; 1273,1.

DARDANUS p. 671,2 ; 683.

DECIUS (correspondant de Symmaque) p. 364,2.

DÉFENSEUR Defensor 9,4,7 — p. 81 ; 133 — p. 642* ; 645 ; 653 ; 656 ; 658* ; 659* ; 660* ; 663 ; 767,1 ; 833,1 — p. 938.

DELPHIN p. 19* ; 24 ; 37* ; 97 — p. 1130,1.

DEMÉTRIADÉ p. 1092,1 ; 1156,1.

DENYS de Milan p. 544,1 ; 547,3 ; 597* ; 600.

DEXTER p. 398 l.

DIDIER (ami de Sulpice) 1,1 — p. 19* ; 20* ; 21 ; 29 ; 76 ; 77 ; 105 ; 122 ; — p. 359 ; 360* ; 361* ; 362* ; 363* ; 364* ; 365* ; 366 ; 369 ; 372 ; 374* ; 375* ; 376 ; 377 ; 378 ; 379* ; 380 ; 382 ; 397 ; 412 — p. 1266 ; 1270,3 ; 1273 ; 1283 ; 1285.

DOMNION p. 362 ; 379,1.

ÉGÉRIE ou ÉTHÉRIE p. 153 — p. 665 — p. 1047 ; 1124* ; 1125, l.

ÉPIPHANE p. 157 — p. 983.

EUCHER (« ex uicariis ») p. 44* — p. 683.

EUCHROTIA p. 1268.

EUNAPE p. 1078,1.

EUSÈBE (correspondant de Sulpice) ep. 1,1 — p. 76 — p. 1119 ; 1120 ; 1122* ; 1146 ; 1273.

EUSÈBE de Verceil p. 156 ; — p. 447,1* ; 544,1 ; 547* ; 593,1 ; 594*.

EUSTATHE p. 512 ; 687.

EUSTOCHIUM p. 77 ; 118,1 ; 153 — p. 592 ; 627 ; 665,2 ; 674 ; 679 ; 680* ; 688* ; 727,1 ; 753,1 ; — p. 1024 ; 1092,1 ; 1120 ; 1323,2 ; 1342.

EUTROPE (historien) p. 1113.

ÉVAGRE d'Antioche p. 19 ; 78 ; 79 — p. 514 ; 515 ; 594 ; 595 — p. 986*.

ÉVAGRE du Pont p. 574* ; 577 — p. 910* ; 986*.

EVANTHIUS p. 863,1.

EVENTIUS p. 433*.

ÉVODE (préfet) p. 859 — p. 932,3 ; 933* ; 937,2 ; 1068,2.

ÉVODE d'Uzalis p. 116 ; 144,2 ; 197.

EXUPÈRE p. 19* ; 52,1 ; 116*.

FABIOLA p. 450,2 ; 521*.

FAUSTIN (diacre) p. 972*.

FLORENTIN p. 678.

FOEDULA p. 47* — p. 796,2 ; 880* ; 884 — p. 1206,2.

GALLUS (empereur) p. 1026,3.

GALLUS (moine) p. 40 ; 41,1 ; 44 ; 46,1 ; 47 ; 49* ; 103* ; 104* ; 113 ; 137* — p. 360,2 ; 466,2 ; 471,1 ; 724,3 ; 882 — p. 1073,2* ; 1074,1 ; 1121 ; 1122* ; 1123* ; 1152 ; 1182,1.

GAUDENCE p. 878,2*.

GATIEN p. 642* ; 694 ; 759.

GERMINIUS p. 585* ; 587,1 ; 588* ; 598.

GRATIEN p. 141 — p. 700,1 ; 739,1 ; 819 ; 854 ; 864 ; 874 ; 883,3 — p. 924* ; 925,2 ;

926; 927; 928*; 929,1;
930*; 931; 935*; 943*;
1039.

GRÉGOIRE de Cappadoce
p. 597.

GRÉGOIRE d'Eluire p. 855,1.

HEDYBIA p. 1024.

HÉLÈNE p. 165 — p. 530;
726,2 — p. 962; 1034;
1197.

HÉLIODORE p. 142 —
p. 462; 502,1; 507; 520*;
521*; 524 — p. 1036; 1120;
1179; 1211; 1317; 1343;
1349.

HÉRACLIEN p. 585; 588.

HILAIRE (diacre) p. 586.

HILAIRE de Poitiers 5, 1, 2, 3;

6,4,7; 7,1 — p. 70; 73*;
89*; 90*; 91*; 104*; 108,1;
111; 118*; 124; 139*; 142;
144,1*; 154*; 155*; 156*;
157*; 158; 159*; 166; 178;
192; 206; 209; 227 —
p. 367,1; 399; 400; 539*;
540*; 541*; 542*; 543*;
544*; 545*; 546*; 547*;
548*; 549; 550*; 551; 552*;
553*; 556*; 557*; 558;
559,2; 560*; 561,2;
571*; 572,2; 575; 583;
587*; 589,3; 590*; 591*;
596*; 597; 598; 600; 605*;
606*; 607*; 608*; 609*;
610*; 612*; 613*; 614*;
616; 622,1; 639; 640*;
654; 687; 695,3; 760,1;
800; 832; 869 — p. 917;
976*; 980; 994*; 1009*;
1019; 1021; 1042*; 1052;
1065; 1092,2; 1102; 1110;
1218*; 1248,2; 1288*.

HILARION p. 68; 79; 150,1

— p. 553; 608; 666*; 672,1;
828; 846*; 848*; 852 —
p. 1069; 1090; 1323,2.

HONORIUS p. 532,2 —
p. 1026,2.

HOR p. 1055,1.

HORMISDAS p. 116,2.

HYDACE p. 822; 860 —
p. 924*.

HYGINUS (évêque priscillia-
niste) p. 919,1; 1015,1.

INNOCENT I^{er} p. 116*.

INSTANCE p. 649,1* —
p. 1015*.

ISIDORE de Nitrie p. 1069,2.

ITHACE p. 822; 859*; 860 —
p. 1031,3; 1088.

JEAN (ermite) p. 499,2;
502,3; 828*; 891 — p. 939*;
940*; 1055,1.

JEAN (évêque de Jérusalem)
p. 1041,1*.

JEAN CHRYSOSTOME
p. 514.

JÉRÔME p. 18*; 19*; 41;
42; 50,2; 51; 52; 55*; 56*;
65; 76,2; 77; 78*; 79*; 81;
104*; 110; 114; 116; 118*;
120; 125; 142; 144*; 146,1;
150; 151; 153* — p. 361*;
362*; 363*; 365*; 368*;
371; 372*; 374; 381*;
(382); 385; 389; 397*;
398*; 407,2; 421,2; 450,2;
462; 464*; 494*; 499,2-3;
502,1; 505,2; 507*; 508*;
514; 515; 520; 524*; 525*;
527*; 543,1; 571; 576,2;
591; 592*; 594; 601; 625;
627*; 630; 645,1; 651*;
665,2; 671,2; 672,1; 674;
676,2; 677*; 678*; 679*;

685,1*; 687; 688,1*; 691;
753,1; 803,3; 843,2; 878*;
879*; 880* — p. 960,2;
982*; 1019*; 1020; 1024*;
1036*; 1039; 1040,1;
1047,2; 1052*; 1066; 1069*;
1072*; 1076; 1090*; 1092*;
1120*; 1149*; 1156*;
1170; 1172,1; 1179*; 1180;
1181*; 1182*; 1183; 1208*;
1209*; 1211; 1237; 1238;
1241; 1243; 1244; 1247*;
1248; 1249*; 1250*; 1251;
1255*; 1270,3; 1273,1*;
1275*; 1281*; 1287; 1317;
1323*; 1343*; 1349; 1350.

JOVIN (consul en 367)
p. 992,1.

JOVINIEN (adversaire de
Jérôme) p. 18 — p. 879*.

JOVINIEN (diacre arien)
p. 589*.

JULIEN (empereur) 2,2; 4,
1,3,4 — p. 82; 89; 92; 128;
129; 132*; 144 — p. 376*;
430; 439*; 440*; 441; 455;
494; 509*; 510; 514*;
515; 516*; 517*; 518;
519,1; 520; 523; 524; 525;
527*; 531; 533*; 535,1;
536*; 537; 542; 544; 545*;
546,1; 566; 749; 779,2;
800; 801; 826,2; 863; 865;
866*; 868 — p. 928; 940,1;
970; 1025; 1096; 1113*;
(1311); 1317.

JULIEN (moine) p. 150,1.

JUVENTIN p. 514.

LACTANCE p. 73; 111 —
p. 385; 386; 399; 400; 402;
500; 855 — p. 1350.

LAETA p. 118,1 — p. 803,3;
878,2.

LAMPIUS p. 25.

LEA p. 650,2 — p. 1211;
1247.

LEUCADIUS p. 924*; 925.

LIBANIOS p. 739; 740; 806.

LIBÈRE p. 227 — p. 590;
606.

LICINIUS p. 432; 503*;
554,2; 580; 702,3.

LIDOIRE p. 642*; 653; 694;
759.

LONGINIANUS p. 364,2.

LUCIFER de Cagliari
p. 144,1; 147 — p. 544,1;
545,1; 547,3 — p. 974*.

LUCINUS p. 1250.

LUPICIN 8,1 — p. 90; 107;
162; 230 — p. 633*; 634*;
638; 641; 728; 731,2; 787;
826; 827; 829*; 833,1;
837 — p. 1126; 1204,2.

LYCONTHIUS p. 863,1 —
p. 1039,1.

MACAIRE p. 150,1 — p. 443*
— p. 1093.

MAGNENCE p. 439*; 711;
785.

MAGNUS (évêque) p. 859 —
p. 919,1.

MARCEL (prêtre à Amboise)
p. 744,1; 784,1; 806 —
p. 1149*.

MARCEL d'Ancyre p. 919,1;
980,3; 996,1.

MARCELLA p. 362; 594 —
p. 1247; 1342; 1343.

MARCELLIN (frère de
Maxime) p. 933*.

MARCELLINE p. 600.

MARIN p. 589*.

MARIUS VICTORINUS p.
841; 842,1.

MARRACINUS p. 56,1.

- MARTIN (*parents de*) **2,1,3**;
5,3 — p. 555; 572; 575;
579; 580; 839 — p. 1145,2 —
son père **2,1,5**; **6,3** — p. 455*;
456* ; 457* ; 459 ; 580* ;
581* — sa mère **6,3** —
p. 457* ; 556,1 ; 580* ; 708.
- MARTIN (*autres personnages
portant ce nom*) p. 430,2.
- MARTIRIUS p. 562,1 ; 735 ;
736,1.
- MATERNUS (*Firmicus*) p.
746 ; 747 — p. 1168 ; 1169.
- MAXENCE p. 929,3.
- MAXIME **20,1,3,8,9** — p. 81,1 ;
94 ; 128* ; 140,2 ; 165 ; 167 ;
195 — p. 387,2 ; 409,2 ;
632,4 ; 633 ; 658,1 ; 664 ;
695 ; 698* ; 713 ; 716 ; 772,2 ;
810 ; 819 ; 822,1 ; 831 ; 832 ;
836,2 ; 854 ; 859* ; 861 —
p. 908 ; (909), 913* ; 914* ;
915 ; 916,2-3 ; 919* ; 920* ;
921,1-2* ; 922* ; 923 ; 924* ;
925 ; 926* ; 927* ; 928* ;
929* ; 930* ; 931* ; 932* ;
933* ; 934* ; 935* ; 936* ;
937 ; 938* ; 939* ; 940* ;
941 ; 942* ; 943* ; 945* ;
961 ; 1026 ; 1040 ; 1053 ;
1145,2 ; 1235,1 ; 1269 ; 1281,
1 ; 1286.
- son épouse p. 471 —
p. 913,1 ; 926* ; 931 ; 1107,2.
- MAXIMIN (*martyr*) p. 514.
- MÉLANIE (*l'ancienne*) p. 28 ;
33,1 ; 50* ; 76 — p. 515 ; 570,1 ;
607,1 — p. 983 ; 1041,1*.
- MÉROBAUDE p. 930,2.
- MINERVIUS p. 364,2 —
p. 1281,2.
- MOÏSE (*moine d'Égypte*)
p. 563,2.
- MONIQUE p. 490 ; 555,1 ;
557* ; 581 — p. (1082).
- NARSÈS p. 924* ; 925.
- NEBRIDIUS p. 1331,1.
- NÉPOTIEN p. 81 ; 121 —
p. 505,2 ; 524* ; 576,2 —
p. 1120 ; 1179 ; 1182 ;
1208,2 ; 1212* ; 1237 ; 1251 ;
1345,2.
- NICÉTAS p. 50* ; 76.
- NUNDINARIUS p. 643.
- OCEANUS p. 450,2 ; 521,2.
- ORIENTIUS p. 774.
- OROSE p. 921,1.
- OSSIUS p. 583 — p. 1316,1.
- PACATUS p. 372 — p. 920 ;
921,1 ; 943,2.
- PACHON p. 708,1.
- PACIEN p. 973 ; 1018.
- PAKHÔME p. 131 ; 153* ;
154 — p. 457,2 ; 676 ; 678 ;
686 ; 828* — p. 977 ; 1023,1 ;
(1072).
- PALLADE p. 986*.
- PAMMACHIUS p. 77* —
p. 1268 ; 1275,2.
- PAPHNUCE p. 1055,1.
- PATERA p. 673.
- PATERNE p. 591 ; 598.
- PATRICIUS (« *avocat du
fisc* ») p. 1281,1.
- PATRICIUS (*père d'Augus-
tin d'Hippone*) p. 581*.
- PATRUINUS p. 364,2.
- PAUL (*ermite*) p. 77,2 ; 79* ;
150 — p. 499 — p. 1199,2 ;
1323,2.
- PAULA p. 557* ; 576,2 ; 592
— p. 1120 ; 1156* ; 1181 ;
1232,1 ; 1238* ; 1249 ; 1250* ;

- 1259,2 ; 1268* ; 1323* ; 1342 ;
1350,1.
- PAULE (*filie de Laeta*)
p. 878,2.
- PAULIN de Béziers (?)
p. 966,2.
- PAULIN de Nole **19,3** ; **25,4**
— p. 17 ; 19* ; 20* ; 21* ;
22* ; 23* ; 24* ; 25* ; 26* ;
27* ; 28* ; 29 ; 30* ; 31* ;
32* ; 33* ; 34* ; 35 ; 36 ;
37* ; 39,2 ; 40 ; 42* ; 43* ;
45 ; 46* ; 47* ; 48,1 ; 50* ;
51 ; 53* ; 54* ; 55 ; 56* ;
57* ; 59* ; 74 ; 76 ; 77,2 ;
83 ; 94 ; 102 ; 106 ; 108 ;
110 ; 112* ; 113 ; 114 ; 125* ;
132 ; 136,1-2* ; 142 ; 149 ;
150,1 ; 151 ; 179,1 ; 203* —
p. 360 ; 361* ; 363 ; 365 ;
375 ; 386* ; 471* ; 472* ;
490 ; 502,1 ; 515 ; 530 ; 537 ;
538,1 ; 650* ; 652 ; 680,3 ;
682* ; 683 ; 684 ; 715 ; 726* ;
756,3 ; 759 ; 762,2 ; 796,2 ;
829 ; 834* ; 864 ; 875 ; 883* ;
884* ; 885* ; 886* ; 887* ;
888 ; 891 — p. 989* ; 990 ;
991 ; 1041,1 ; 1049* ; 1050* ;
1056 ; 1057 ; 1058 ; 1059* ;
1060* ; 1061* ; 1062* ;
1063* ; 1065* ; 1066* ;
1067 ; 1130,1 ; 1141,1 ; 1152 ;
1185 ; 1198 ; 1232* ; 1266 ;
1267* ; 1268 ; 1269 ; 1272 ;
1338.
- PAULIN de Pella p. 52 —
p. 406*.
- PAULIN de Périgueux p. 223.
- PAULIN de Trèves p. 544,1 ;
547,3.
- PETRONIUS p. 364,2.
- PHOEBICIUS p. 742,2.
- PHOTIN p. 980,3*.
- PIAMMON p. 465* — p.
1050* ; 1124.
- PIERRE d'Alexandrie p. 81,1
— p. 810,1.
- PITHYRION p. 673,1.
- POMPEIUS p. 433,3.
- POMPONIUS p. 44 — p.
693,2 — p. 1006.
- PONTICIANUS p. 24 ; 26 ;
77,2 ; 149* — p. 451 ;
508,2 ; 592 ; 595 ; 616,1.
- POSTUMIANUS p. 37* ;
38* ; 39* ; 40 ; 44,3 ; 46 ; 49 ;
50,2 ; 51* ; 70,1 ; 76* ; 79 ;
103 ; 104 ; 119 ; 202 —
p. 365,2 ; 376,1 ; 471,1 ;
502 ; 511 ; 513,1 ; 543,1 ;
550,2 ; 558 ; 601 ; 602 ; 604 ;
682 ; 688,1 ; 799 ; 800,1 ;
870 ; 876* ; 885,1 — p. 919,
2 ; 923,3 ; 957,3 ; 975 ; 982,
2* ; 983 ; 984,1 ; 991,1 ;
993* ; 1019 ; 1046 ; 1047* ;
1052 ; 1112,3* ; 1122* ;
1123 ; 1174 ; 1182,1* ; 1186 ;
1196 ; 1235,1.
- POTAMIUS p. 1018 ; 1224.
- PRAETEXTATUS p. 1247* ;
1248,1.
- PRISCILLIEN p. 48 ; 167 —
p. 387,2 ; 532,2 ; 649,1* ;
810 ; 819 ; 822* ; 824* ;
836,2 ; 858 ; 859 ; 860 ;
879,2 — p. 913 ; 914 ; 919,1 ;
920,1 ; 925,2 ; 933 ; 937,2 ;
938,1 ; 996* ; 1013 ; 1015* ;
1017* ; 1018 ; 1032 ; 1040* ;
1068,2 ; 1072* ; 1088 ; 1111 ;
1155* ; 1205,1 ; 1215,1 ;
1236 ; 1268 ; 1281,1 ; 1293* ;
1341.
- PROCLA p. 1268.
- PROCLUS p. 368,4.
- PROHAERESIUUS p. 1078.

PROSPER p. 425.
 PRUDENCE p. 114; 120;
 130; 193,1 — p. 363,1; 438,4;
 445* ; 497,1 ; 505,2 ; 524 ;
 693* ; 700,2 ; 837 — p. 915,1 ;
 1169 ; 1280.
 REFRIGERIUS p. 44,1.
 RETICIUS p. 722,1 ; 735.
 RHODIANUS p. 590.
 RIPAIRE p. 361*.
 ROGATIANUS p. 379,1.
 ROMANIEN p. 170 — p. 686.
 RUFIN p. 372 ; 827,2 ; 828,1
 — p. 983.
 RUFINA p. 557*.
 RUFUS (évêque) p. 859 ;
 919,1 ; 1017.
 RUFUS (évêque espagnol) 24,2
 — p. 833,1 — p. 1015* ;
 1017 ; 1018,2 ; 1022.
 RUSTICIUS 9,1 — p. 645* ;
 833,1.
 RUSTICUS p. 677.
 RUTILIUS NAMATI-
 ANUS p. 81 — p. 601* ;
 606,2 ; 704,3 ; 753,1 —
 p. 915,1 ; 1037.
 SABATIUS 23,7 — p. 1004.
 SALVIEN (évêque) p. 649,1*
 — p. 1015*.
 SATURNIN p. 544* ; 583,3 ;
 590* ; 591 ; 598.
 SATYRUS p. 872,3* —
 p. 1179 ; 1243* ; (1244*) ;
 1245,1*.
 SÉBASTIEN p. 569*.
 SEPTIMIUS p. 407,1.
 SÉRAPION p. 558 ; 595,1.
 SÉRÉNILLE p. 363*.
 SIMPLICIUS p. 722* ; 723 ;
 727 ; 729,4 ; 735*.
 SIRICE p. 18 ; 81 ; 108,2 —

p. 441 ; 462* ; 548,2 ; 550 ;
 632,4 — p. 1140*.
 SISINNIUS (diacre toulou-
 sain) p. 361,2 — p. 1281,2.
 SISINNIUS (martyr) p. 562,
 1 ; 735 ; 736,1.
 SORIANUS p. 46.
 STILICON p. 465.
 SYLVANUS p. 643.
 SYMMAQUE p. 364* —
 p. 1132 ; 1262.
 SYNÉSIUS p. 382,1.
 SYRUS p. 433*.
 TÉTRADIUS 17,1,2,3,4 —
 p. 114 ; 129 ; 199 ; 231 —
 p. 364* ; 377,1 ; 715 ; 811,1 ;
 825 ; 834* ; 835* ; 836,2 ;
 837* ; 838 ; 839* ; 840* ;
 841* ; 842 ; 843 ; 845 ; 848 ;
 861 — p. 914 ; 915,1 ; 1059* ;
 1338.
 THÉODOSE (anachorète) p.
 994,1.
 THÉODOSE I^{er} p. 59* ; 81,1 ;
 141 — p. 364 ; 524 ; 536,2 ;
 617,1 ; 739,1 ; 810* — p. 920 ;
 921,1 ; 925 ; 926 ; 927 ; 929,3 ;
 939 ; 940* ; 941,1 ; 943* ;
 944* ; 1027* ; 1179 ; 1226,2.
 THÉODOULOS p. 627 ;
 628*.
 THERASIA p. 24 ; 25 ; 27* ;
 34 — p. 363 — p. 989,1 ;
 (1050) ; 1059 ; 1338.
 THÉRIDIUS p. 46.
 TIBERIANUS p. 600,1.
 URSACE p. 230 — p. 544* ;
 583,3 ; 585 ; 588,1 ; 598*.
 URSIN p. 643.
 VADOMARIUS p. 1010,1.

VALENS (empereur) p. 437
 — p. 1026,2 ; 1027,2 ; 1039.
 VALENS (moine) p. 1023.
 VALENS de Mursa p. 230 —
 p. 544* ; 583,3 ; 585 ; 588,1 ;
 598* ; 710 ; 711* ; 785 ; 856.
 VALENTIN (évêque) p. 864.
 VALENTINIEN I^{er} p. 141
 — 437* ; 775,1 ; 854 —
 p. 915 ; 1026* ; 1039* ;
 1040,1 ; 1058.
 VALENTINIEN II 20,3,9 —
 p. 141 — p. 364 — p. 926 ;
 933* ; 943* ; 944* ; 1026,2 ;
 1179.
 VÉGÈCE p. 438 — p. 1027,2.
 VICTOR (fils de Maxime)
 p. 933,2.
 VICTOR (moine) p. 20* ; 21 ;
 37* ; 47* ; 125,1* ; 136 —
 p. 361* ; 680,3.
 VICTRICE p. 97 ; 142 ; 144 —
 p. 512* ; 756,3 ; 759 ; 796,2 ;
 831 ; 864 ; 883* ; 887* —
 p. 1067 ; 1347.
 VIGILANCE p. 361* ; 691 ;
 700,2 ; 879,2 — p. 968,1.
 VINCENT (préfet) p. 44 ;
 45,1 — p. 550,2 — p. 925,3 ;
 1053.
 VIRINUS p. 46.
 VITAL p. 363,3.

III. INDEX DES NOMS DE LIEUX

Les noms de lieux ont été retenus dans la mesure où ils concernaient l'histoire — en particulier l'histoire religieuse et monastique — des iv^e et v^e siècles. On a donc exclu, outre les noms bibliques et ceux relatifs à l'histoire des siècles précédents, les noms de lieux utilisés pour désigner par périphrase un personnage ou un fait littéraire.

Les noms modernes sont en lettres capitales — en caractères romains s'il s'agit de lieux cités dans la *Vita*, sinon en caractères italiques. Les noms latins sont en lettres minuscules — en caractères gras s'ils figurent dans la *Vita*. L'astérisque signale que le même nom se retrouve plusieurs fois dans la même page; les parenthèses indiquent que le lieu est mentionné sous la forme d'un adjectif ou d'une allusion.

Abilense (oppidum) (*Avila*, Espagne) p. 649, 1.
ADRIATIQUE (*mer*) p. 601.
AFRIQUE p. 38; 50; 76,2; 196 — p. 406,1; 473,1; 510; 511; 583; 692; 693; 709; 711; 800,1; 834,1; 868*; 871 — p. 979,2; 1222,2.
 Africa p. 38,2 — p. 511,2.
 Aegyptus v. **ÉGYPTE**.
 Agathè (*Agde*) p. 39.
 Agrippina v. **COLOGNE**.
ALBENGA (*dans les Alpes Cottiennes*) p. 600.
ALEXANDRIE p. 151 — p. 584; 586; 594,1; 596; 597; 639 — p. 982,2; 1096; 1214.
 Alingaiensis (uicus) v. **LANGEAIS**.

ALLIER (*département*) p. 724, 2.
ALPES 5,4 — p. 86; 90*; 130 — p. 541; 560; 561*; 562*; 563; 566; 572,1; 671,2; 704; 749* — p. 979; 980,1; 1215 — *Alpes Cottiennes* p. 561 — *Alpes Grées* p. 561 — *Col du Grand-Saint-Bernard* p. 561 — *Col du Mont-Cenis* p. 561 — *Col du Mont-Genèvre* p. 560 — *Col du Petit-Saint-Bernard* p. 561 — *Haut-Trentin* p. 562,1 — *Val di Non* p. 562,1.
Alpes 5,4.
ALSACE p. 516*; 536.
ALZONNE (*ou FONT D'ALZONNE*) p. 32*; 35; 36; 39; 40 — p. 894* — p. 1279,1.

Elusio p. 32*; 33*; 35*; 36*; 39 — p. 894* — p. 1279,1.
AMBOISE p. 698; 715,1; 744*; 784 — p. 1149; 1288,1.
 Ambaciensis (uicus) p. 1039, 1; 1288,1.
AMIENS 3,1 — p. 89; 137; 142; 147; 161; 167 — p. 440*; 473; 476*; 479; (480*); 481,1; 492; 495; (652); 655,3; 865,2; 867 — p. 966,2; 980*; 1039; 1163,1; 1335*; **Ambianensium ciuitas 3,1** — p. 479; 480.
 Anaunia (*Val di Non, Italie*) p. 736,1; 794.
ANGERS p. 642*; 653*; 654; (661); 692; 693.
ANNISI (*en Hellénopont*) p. 612,2.
ANTIOCHE p. 514; 515.
AQUILÉE 20,9 — p. 433*; 594,1 — p. 943*; 1343,1.
Aquileia 20,9 — p. 434,1.
AQUITAINE p. (19*); 23; (24); (32); (34); 39*; 40; (52); 55,1 — p. 362; 364; 375; 395; 406; 425; 428; (513); 544,1; 569,1; 873; (875*) — p. (1267); 1268*; 1281 — *province romaine d'Aquitaine* p. 52 — p. 543 — p. 1093,2.
 Aquitania p. 52,1; 227 — p. 1130,1 — *Novem populi* p. 52,1 — *Aquitani* p. 39, 2; 104,1; 137,1.
ARLES p. 524 — p. 978,2; 1225.
 Aruerni v. **CLERMONT**.
ASIE (*province romaine d'*) p. 157* — p. 553; 596.

AUGST (*en Suisse*) p. 546,1.
 Rauracum p. 546,1.
AUTUN p. 516; 722; 723; 724*; 727; 729; 735*; 778; 794; 795,1; 798,2.
AUXERRE p. 613; 634,1; 724,2.
BALKANS p. 433; 570.
BARCELONE p. 25; 32*; 39*.
BEAUCE p. 758; 800.
BEAUNE p. 798,2.
BELGIQUE (*province romaine de*) p. 1093,2 — *Belgique seconde* p. 479.
BERRY (*ou pays des Bituriges*) p. 762,1; 778; 779*; 798*; (883).
BETHLÉEM p. 18; 79 — p. 389 — p. 1149*.
BEYROUTH p. 995*.
BÉZIERS p. 544; 545.
BIBRACTE (*sanctuaire du pays éduen, sur le Mont-Beuvray*) p. 794*; (795,1).
BRIÈVRE (*affluent de rive gauche de la Seine*) p. 868.
BORDEAUX p. 19; 24*; 35; 36; 37*; 40; (45); 55*; 142 — p. 395,1; 397; 406; 674; 836,2; 875 — p. 1050; (1130,1); 1192,1; 1268*.
 Burdigala p. 227.
BOULOGNE-SUR-MER p. 480.
BOURGES p. 643*; 863,1 — p. 1151; (1338).
BOURGOGNE p. 93 — p. 715; 762; 794; 795,1; 798.
BRAM (*Aude*) p. 35.
BRESCIA p. 572.

BRETAGNE p. 430,2; 480; 600; 854,1 — p. 938.
BRUMATH (Bas-Rhin) p. 516,2; 536.
 Brotomagum p. 516,2.
 Calagurris (*Calahorra, Espagne*) p. 513; 523; 837 — p. 1280.
 Callinicum (*en Mésopotamie*) p. 925.
CAMPANIE p. 39,2 — p. 361.
 Campania p. 1059,1.
CANDES (Indre-et-Loire) ep. 3,6 — p. 148; 208 — p. 1102; 1149; 1150*; 1151; 1163,2; 1264; 1265; 1284; 1288*; 1292; 1309; 1321,1; 1328; 1336; 1352,1.
Condacensis (diocesis) ep. 3,6 — p. 1149,1; 1288,1.
CARCASSONNE p. 32; 35*.
 Carnuntum (*en Pannonie*) p. 431.
CARTHAGE p. 51 — p. 511; (628).
CHALCIS (désert de) p. 51; 79 — p. 514; 593; 627; 670,1; 678 — p. 1039.
CHALON (sur Saône) p. 479.
CHARTRES p. 822*; 826,3; 830*; 831*; 847*; 863,1; 864* — p. 1147,1 — *pays chartrain* p. 864.
CIRAN (Indre-et-Loire) p. 1288,1.
 Cisomagensis (*uicus*) p. 1288,1.
CIRTA (en Numidie) p. 643.
CISALPINE p. 86; 90; 137; 142; 149 — p. 432; 433; 447,1; 541; 572; 593; 606,2.

CLAIN (affluent de rive gauche de la Vienne) p. 610.
 Claudiomagus (*aux confins de la Touraine et du Berry*) p. 136,2 — p. 760,1; 863,1; 883 — p. 1151*; 1152*; 1338*; 1339.
CLERMONT (-Ferrand) p. 643.
 Aruerni p. 227.
COLOGNE p. 480; 516; 532,1; 533,3; 536*; 854,1.
 Agrippina p. 532,1; 536,1.
 Confluentes (*Coblentz*) p. 536,1.
CONSTANTINOPLE p. 583,1.
 Corduba (*Cordoue, Espagne*) p. 855,1.
CÔTE-D'OR (département) p. 724,2; 804,1.
CYRÉNAÏQUE p. 993.
DANUBE p. 431; 433; 454; 572,1; 585 — *région danubienne* p. 434; 585*; 588,1 — «*limes*» *danubien* p. 433; 454,1; 546; 581; 583,1; 854,1.
DRAVE (affluent de rive droite du Danube) p. 585.
 Ebromagus (*Bram, Aude*) (?) p. 34*; 35*; 36.
ÉDUENS (pays des) 15,1 — p. (563); 713; (715); (740,2); (775); (794); 795*; (796*); 797; 798; (803) — p. (1130); (1215).
pagus Aeduorum 15,1 — p. 797,1.
ÉGYPTE p. 38; 40; 44; 45; 50; 51*; 71; 76,2; 114; 119*; 146,1; (150); 151; 152; 153*; (155); (159); 160*; (161*); (162); 163*;

170; (202*); 204 — p. 373; 416; (424); 530; 543*; (547); 550; 553; 563; 565,2; 570,1; (571); 574; 576; 594*; 596; 601*; 602*; 607,1; 612; 614; (639*); 661; 667; 669; 672; 674*; (676); 679; 680,3; 682*; 684; 686; 708,1; 712; 727; (734); (735); 745,2; 766; 799,2; 807; 827,2; 843,2; (844*); (845,2); 849*; 850*; 851*; 852; (858); 870*; 876*; 884; 891 — p. 910*; 939; 941,1; (950); (953); 956; (959); 963; 965; 974; 983*; 984,1; 991; 993*; (994); 1007; 1021; 1037; 1044; 1045; 1046; (1047); (1409); 1052*; 1053*; (1055); 1069*; (1070); (1078); (1082); 1083; (1085); (1088); (1089); 1094,1; (1099,2); 1124; (1126); 1163,2; (1174); (1233); 1247; 1291*.
 Aegyptus p. 42,1; 77,2 — p. 430,1; 435 — p. 939,1.
ÉLEUTHÉROPOLIS (en Palestine) p. 1226,2.
 Elusio v. **ALZONNE**.
ÉMILIE p. 144,2 — p. 608,2.
ESPAGNE 24,1 — p. 33; 36 — p. 583; 691; 819 — p. 924; 996; (1015); 1017; 1018*; 1021* — *nord de l'Espagne* p. 741.
Hispania 24,1 — p. 33,2 — *Hiberi* p. 1130,1.
EUROPE centrale p. 549.
FONT D'ALZONNE v. **ALZONNE**

GALLINARA (île au large des Alpes Cottiennes) 6,5 — p. 85; 146*; 149 — p. 541; 546,2; 559,1; 592,3; 593,1; (599); 600*; 601; 602; 604*; 605; 606*; 607; 611; 612; 616,1; 687; 761; 833; 873,1.
Gallinaria 6,5.
GARONNE (bassin de la) v. AQUITAINE.
 Gaule **4,1; 6,4; (12,2)** — p. 18; 19; (23); (27); 34; 35; 37*; 41*; 42; 43*; 45; 52; (55,1); 59; (74); 75; 80; 81,1*; 84; 108*; 116,2; 124; 131; (135); 136*; 139; 140*; 141*; (152); (153); (154); (155); 158*; 159; (161); (162); 165; 168,1; (169); 174; 176*; 179; (182); 185*; (201*); (202*); 204; 206 — p. (364,3); (365); 428; 430*; (466,2*); 474,1; 479,3*; 480; 511; 512,2; 513*; 514; (515); (516); 530; 532; 537; 544*; 545; (547,3); (548); 551; 556; 558; 561,1; 569; 583*; 586,1; 587,2; 590*; 591*; 605; (606); 608; 610; (621); (633); 634*; 642,2; (651); (656); (657*); 658,3; 660*; 661; (672); (673*); (678); 679; 682,1; 683*; 684; (685); 687*; 690*; 691*; (698*); (699); 704*; 706,1*; (712); 713*; (716); 717,1; 721*; (722); 729; 736; 741*; 742*; (745); (747); 748*; (751,2); (756); (760); 761*; (774); (777*); (779*); (784); 794*; 798*; (800); 805; (806);

(807*); (809); 813; 815*;
819; 820,3; 834; 835; (839);
863*; 864; (870); 871*;
(872); 880*; 881*; (882);
883; 884; 885*; (886) —
p. 908; 926; (930); 931;
(934,1); (956); (957); (959*);
(963); 966*; (967); (968);
(969*); 972; 973*; 976,1;
978*; 979*; (982,2); (983);
(985); 989*; 996; (1002);
(1008); 1012; (1015); 1021*;
1022,1; (1039); 1040*;
(1041); 1044*; 1047;
1050,1; 1056; (1059);
(1060); 1070*; 1085; 1091;
1093*; (1099); 1102*;
(1109); (1110); (1112);
(1113); 1115; (1121*);
1122,2; 1130*; 1131*; 1148,1;
1151,3; 1153,1; (1182,1);
(1186); (1192,1); 1197;
(1211); 1225; 1245; (1256);
(1261); (1268); 1281*;
(1291,1*); 1293; (1295);
(1300,1); (1328); 1336;
(1338) — *centre de la Gaule*
p. 92; 93 — p. 716; 738;
741 — p. 1093 — *chevelue*
(*Gaule*) p. 138 — p. 721 —
est de la Gaule p. 440 —
nord de la Gaule p. 103,1;
137 — p. 440; 479; 716;
741 — p. 1347 — *nord-est*
de la Gaule p. 763,1 —
p. 1093 — *ouest de la Gaule*
p. 692 — *province romaine*
de Gaule p. 137 — p. 1216,1
— *sud de la Gaule* p. 598 —
sud-est de la Gaule p. 741,1 —
sud-ouest de la Gaule v.
AQUITAINE.
Gallia 4,1; 6,4 — p. 430,1;
434,1; 583,3; 605,1; 779,2

— p. 1130,1 — **Gallus 12,2** —
p. 137 — p. 466,2 — **Galli-**
canus p. 43,1 — p. 517,2 —
p. 1050,1.
GÈNES p. 600 — *Golfe de*
Gènes p. 601.
GERMANIE p. 440; 516*;
530; (811); 866.
GRENOBLE p. 634,1.

Hiberi v. **ESPAGNE.**
HIPPONE p. 655,2.
Hispania v. **ESPAGNE.**
HONGRIE p. 431*.
HYÈRES (*les d'*) p. 601.

ILE-DE-FRANCE p. 762.
ILLYRIE p. 570; 579; 583*;
800; 824,3.

Illyricum 6,1 — p. 86; 90;
142; — p. 434,1; 541*;
546; 553; 570; 582; 583,1,
3; 584*; 586,1; 590; 591;
597*; 598*; 640; 691.

INDRE (*département*) p. 715
— p. 957,1.

IRLANDE p. 741.

ITALIE 2,1; 6,4; 20,8 —
p. 37; 50; 81,2; 156 —
p. 361; 541*; 547,3; 557;
570*; 583*; 590; 592;
(593,1); 597; 640; 691;
692; 721; 734,3; 880*; 885,2
— p. 938; 943; 979,2;
1272 — *nord de l'Italie*
p. 572 — *sud de l'Italie*
p. 682,1.

Italia 2,1; 6,4; 20,8 —
p. 434; 583,3.

JÉRUSALEM p. 363,3;
665; 677,1; 685,1 —
p. 1008; 1149*.

Hierusalem p. 1041,1 —
Hierosolyma p. 685,1 —
p. 1149,1.

LANGEAIS p. 706,2 —
p. 1288,1.
Alingauiensis (*uicus*) p. 1288,
1.

LANGON (*Gironde*) p. 762,2.
Latium p. 1130,1.

LAURAGUAIS (*Seuil du*)
p. 40.

LÉRINS (*îles de*) p. 153 —
p. 601; 661; 668; 684.

LEVROUX 14,3 — p. 161 —
p. 698*; 701,2; 713; 715;
740,2; 744*; 778*; 779*;
788*; 791*; 792; 794; 795;
796,1; 797; 841 — p. 967;
1004; 1316*; 1323.

Leprosium 14,3 — p. 778,1;
779,1-2; 790*.

LIGUGÉ p. 42; 52; 85; 90*;
91; 107; 117*; 139; 141;
150; 152; 157; 159; 161;
162; 167; 170 — p. 515;
527,1; 539*; 546,2; 558;
560*; 567; 593,1; 596; 604;
607*; 610*; 611*; 612;
613*; 615; 625; 628; 632;
633*; 634*; 635; 636;
637; 638*; 639; 640; 644*;
666*; 672; 675*; 687*;
749*; 760; 761; 782; 817;
824; 825,2; 826; 829*;
835; 876; 882; 884 —
p. 960,1; 980,1; 994*; 1004;
1009*; 1086,1; 1091; 1126;
1153*; 1163,2; 1164,1;
1206; 1309; 1321; 1336;
1338; 1339.

Locotigiacum p. 42 — p. 613,
1.

LIGURIE p. 144,2 — p. 606,2;
608,2.

LION (*Golfe du*) p. 39.

LODI (*Italie*) p. 1347.

LOIRE 10,4 — p. 48; 137 —
p. 643; 667; 669; 670*;
671,3; 677; 686; 687; 704;
705; 762,1 — p. 1160;
1225; 1265; 1290; 1293;
1294,1-2; 1299; 1301;
1330 — *pays de Loire* p. 41;
142 — p. 661; 698; 706,2;
715* — p. 1130; 1336;
1339.

Liger fluvius 10,4 — p. 704,3.
Luna (*Luni, Italie*) p. 606,2.

Lutèce v. **PARIS.**

LYON p. 561; 634,1 — p. 926.

LYONNAISE (*province rom-*
aine de) p. 692; 706;
724,2; 739; 759; 784 —
p. 1093*.

Lugdunensis p. 52,1.

MARMOUTIER p. 41; 42*;
43,1; 44*; 45*; 46; 47;
52; 85; 89; 91*; 92; 112;
113; 114; 122; 131*; 136*;
137*; 138; 139; 144; 150;
152*; 153; 154; 157; 158;
163; 170*; 171; 188; 190*;
195*; 198*; 199,1; 200;
201*; 202; 204; 208*;
— p. 546,2*; 547; 551,2;
560; 565,1; 613; 640;
661*; 665; 666,1-2*; 668;
670*; 671*; 673,1; 674,3;
676*; 677; 678*; 679*;
680*; 682,1; 684*; 685;
686; 687*; 688*; 689*;
690; 714; 716*; 739; 760*;
761; 765; 784; 795; 799,1;
837; (859); 882,1; 883;
884*; 889 — p. 925,3;
(955); 958; 959* (970);
973*; 975; 976; 977; 980,3;

983; 989; 990; 991; 993*;
994; 996*; 1005,1; 1007;
1009*; 1014*; 1018; 1030;
1043; 1049*; 1053*; 1055;
1057; 1059*; 1060; 1092;
1096; 1099,2; 1101; 1109*;
1122; 1123; 1155; 1177;
1196; 1216,1; 1225,1; 1236;
1251; 1287; 1299*; 1301,2;
1330,1; 1338*; 1339*; 1341;
1342,1; 1350.

MARSEILLE p. 38; 39* —
Saint-Victor de Marseille
p. 153 — p. 661.
Massilia p. 39,1.

Massa Candida (*près d'Utique,*
Afrique) p. 693* — p. 1222.

MAYENCE p. 516*.
Mogontiacum p. 516,2.

MÉDITERRANÉE (*mer*)
p. 36; 40 — *Méditerranée*
occidentale p. 601.

MÉRIDA (*en Espagne*)
p. 1153.

MELUN p. 868.
Mesopotamia p. 77,2.

MILAN 6,1; 6,4 — p. 18;
24; 25; 85; 94; (111); 131;
146*; 148; 149; 150; 191 —
p. (433,2); 439; 494; 542;
544; 545; 546; 547*; 553;
559,1; 560; 570; 572; 579*;
582; 583,1; 586; 587,2;
590*; 591*; 592*; 593*;
594,1; 595*; 596; 597*;
598*; 599*; 600; 608,2;
611*; 612; 643,1; 653;
655; 659; 665*; 666; 687;
708,1; 796,2; 833*; 844*;
880 — p. 911; 925,2; 926;
930; 933,2; 939; 950;
1008*; 1025*; 1244; 1328;
1347.

Mediolanum 6,1; 6,4 —
p. 572, 2 — p. 1008, 2*.
Mont-Beuvray v. **BIBRACTE**
MONTFERRAND (*Aude*)
p. 32,2 — p. 894.
Mont-de-Sène (*Côte-d'Or,*
canton de Nolay) p. 804,1.
MORINIE p. 480; 759.
Nerucius (litus) p. 759,3.
MORVAN p. 798.
MOSELLE p. 36 — p. 479,3;
834 — p. 1268.
Mursa (*en Pannonie*) p. 585*;
711.

Naissus (*en Dacie Méditerranéenne*) 594,1.

NANTES p. 692, 1.

NARBONNAISE (*province*
romaine de) p. 33; 34; 35;
36*; 38; 39; 42; 52; 137 —
p. 664,1; (835,1) — p. 1093,
2.
Narbonensis p. 33,2; 37,2;
52,1.

NARBONNE p. 32*; 33;
34*; 35*; 37*; 38*; 39;
40 — p. 606,2 — p. 1279,1.
Narbo (Martius) p. 34,1;
35*; 36; 38,2.

NAUROUZE (*Seuil de*) p. 32,
2 — p. 1279,1.

Nerucius (litus) v. **MORINIE**.

NIÈVRE (*département*)
p. 724,2.

NIL p. 162; 230 — p. 613;
673,1*; 678; 852 — p. 1291.

NITRIE (*désert de*) p. 574* —
p. 983; p. 1055,1.

NOLE (*en Campanie*) p. 20;
22; 28; 34; 35; 37*; 42;
43; 45; 53; 57; 75; 136,2 —

p. 1050,1; 1060; 1061;
1152.
NORIQUE p. 572,1.

OCCIDENT p. 19; 70,1; 73;
77*; 81,1; (102); 114;
116,1; 119*; 120*; 124;
129; 134; 141*; 145; 148;
150*; (152); 159*; (161);
164; 165; (170); (202) —
p. 439; 447,1*; 450; 483,1;
512; 513; 514; 530; 543*;
547,3; 548,2; 553; 570; (577);
582; 583*; (585); 588,2;
590*; 591,1; (592); 593;
594*; 595*; 596; 597;
(598); 601; 605; 606; 607*;
630,1; 639; 640; 641; 642;
652; 659; 665*; 667;
(668,1); 688; 704; 706;
711; 712; 734*; 735; 759;
766; 828; 833; 843; 854,1;
870 — p. 939; 944; 953;
963*; 966; 983*; 985;
993*; 995; 1008; 1021;
1052,1; 1054,2; 1064;
1078*; (1085); 1092; 1120*;
1121; 1181; 1215; 1221,1;
1224; (1226); (1232);
(1258); 1288; 1324.

Occidens p. 593,1.

ORIENT 24,3 — p. 38*;
40; 45; 49; 50; 73; 76;
81,1; (101); 119; 120; 141;
148; (150); 151; (152);
157; 159* — p. 439*; 483,1;
514*; 515; 539; 547;
548,2; 553*; 557; (558);
583*; 594*; 595,1-2; 596;
605; 608; 611; 619; 659,1;
(665); 667*; (673); (675);
(680,2); 682*; 687; (688);
(698); 700,1; 704; 712;
734,3; 739; 761; 765; 799;

828; (843); 848; 852,3;
854 — p. 910; (951); 963;
982,2; (986); 991,1; 993,2;
995; 996; (1008*); (1009);
(1013); 1019*; (1021);
1045; 1047*; 1052; 1054,2;
1055*; 1092; 1117; 1123;
1124*; 1149; 1152,1; 1196;
1216,1; (1295); 1350.

Oriens 24,3 — p. 583,3;
605,1 — p. 995,2.

ORLÉANS p. 671,3; 706,2.

OSTIE p. 606,2 — p. 1082.

PALESTINE p. 45; 142;
153 — p. 553; 672,1; 679,1 —
p. 910; (1052); 1156;
1226,2; 1281; 1343.

PANNONIE 2,1 — p. 90;
137; 142 — p. 432; 433;
437; 541; 542; 552; 555;
572; 587,2.

Pannonia 2,1 — p. 432,1.

PARIS p. 92 — p. 517;
713; 715; 863; 864*; 865*;
867; 868 — p. 1254,1 —
Lutèce p. 866*; 868 — p. 930
— *Nécropole de Saint-Marcel*
p. 868,2* — **PARISIENS**
18,3.

Parisii 18,3 — p. 864;
868,2.

PAVIE 2,1 — p. 432*; 433*;
434*; 445; 451*; 572,1*;
581.

Ticinum 2,1 — p. 433,3;
572,1*.

PERTHUS (*Col du*) p. 32.

PHRYGIE p. (747).
Frygius p. 747,2.

Poetouio (*en Norique*) p. 431
— p. 943.

POITIERS 5,1; 7,1 — p. 144,
1; 149; 156; 157 — p. 542;

544; 546; (550); 556; 559;
560*; 591; 596; 597,1;
608; 609*; 610; 612*;
614; (615); 624; 633; 639;
724,2; 884.
Pictava (ciuitas) **5,1** —
p. 227* — **Pictavi** **7,1** —
p. 227* — p. 609,2.
POITOU p. 606,2; 607; (613);
633.
Primuliacum p. (20); 30*;
31*; 32*; 36; 37*; 38*;
39*; 40*; 41*; 42*; 44;
45*; 46*; 47*; 48*; 52;
57; 110; 111; 113; 115;
119; 136*; 137*; 138; 142;
185; 188; 202 — p. 361;
515; 530; 565*; 613; 682*;
688; 739; 762*; 894* —
p. 989*; 991; 1019; 1041,1;
1050,1; 1061; 1123; 1124*;
1125; 1126; 1184*; 1203;
1268; 1279*.
PYRÉNÉES p. 33 — p. 569.
Pyrenaeus p. 33, 2.
Rauracum v. **AUGST**.
RAVENNE p. 583,1.
REIMS p. 479; 516,2; 864.
RHÉNANIE p. 36.
RHÉTIE p. 572,1.
RHIN p. 479,3; 516*; 854*;
866 — *région du bas Rhin*
p. 480 — *oultre-Rhin* v.
GERMANIE — «*limes*»
rhénan p. 854* — *armée*
du Rhin p. 543.
RHÔNE p. 884 — *pays*
rhodanien p. 796.
Rigomagus (*Remagen*, *Alle-*
magne) p. 536,1.
RIMINI p. 583*; 586,1.
ROME **6,7** — p. 18; 50*;
51; 56,1*; 76; 142; 150 —

p. 362*; 363,1; 365,2; 379;
456,2; 570; 572,2; 583,1;
592,1; 594,1; 595*; 600;
606; 607*; 609; 643; 665,2;
775,2; 842; 874*; 885,1* —
p. 971,1; (1040*); (1061);
1121; 1153*; (1216,1);
1248,1; 1268*; 1272; 1280
— *Aventin* p. 42 — p. 362;
592 — p. 1093 — *Pont-*
Milvius p. 938.
Roma **6,7** — p. 227 —
(*Romana*) *urbs* p. 50,2*.
ROUEN p. 512 — p. 1348,1.
Rotomagus p. 759,2.
Sabaria (*en Pannonie*) **2,1** —
p. 431*; 432*; 433; 434;
570; 572,1; 581; 582; 584*;
585*; 587,2; 592,3.
Santones p. 227.
SARAGOSSE p. 881.
SARDIQUE (*en Dacie*)
p. 430,2; 594,1.
SAUNAY (*Indre-et-Loire*)
p. 1288,1.
Solonacensis (*uicus*) p. 1288,1.
SÉLEUCIE p. 157,1 —
p. 589; 598,1.
SÉNONAIS (*ou Lyonnaise*
IV) p. 864*.
Senonia p. 634, 1-2 —
Senonicus (*ager*) p. 797,1.
SENS p. 724,2.
SICILE p. 943.
Singidunum (*en Mésie*) p. 585.
Sirmium (*en Pannonie*)
p. 583*; 585; 587*; 588*;
591,1.
Siscia (*en Savie*) p. 943.
SYÈNE (*désert de*) p. 600.
Sylinancis (*Ile au large de la*
Bretagne) p. 600*.

SYRIE p. 51 — p. 678;
679*.
SZOMBATHELY (*en Hon-*
grie) v. **Sabaria**.
THAGASTE p. 686.
THÉBAÏDE (*prov. d'Égypte*)
p. 639; 668; 833 — p. 941;
1046; 1093 — *Haute Thé-*
baïde (*ou seconde Thébaïde*)
p. 71 — p. 672,1.
THESSALONIQUE p. 925.
THRACE p. 433.
Ticinum v. **PAVIE**.
TOULOUSE **ep. 3,3** — p. 19;
32*; 36*; 37; 40; 116 —
p. 544 — p. 1279*; 1280;
1281,2; 1284 — *région*
toulousaine p. 36; 40 —
p. 1280; 1281, 2.
Tolosa **ep. 3,3** — p. 36*.
TOURAINNE v. **TOURS**.
TOURNON (*Tournon-Saint-*
Pierre, Indre-et-Loire, ou
Tournon - Saint - Martin,
Indre) p. 1288,1.
Tornomagensis (*uicus*)
p. 1288,1.
TOURS **ep. 2,6** — p. 26; 29;
43*; 45; (47); 48; 70; 91;
131; 136, 1; 152; 153;
167 — p. 435; 487; 543,1;
580,1; 613; 620; 638; 639;
641; 642*; 643*; 644; 645;
646*; 647*; (649*); 653,3;
660*; 662,1; 665; 666*;
669,3; 679; 691*; 692;
693; 697; (699); 713;
714; 739; 767,2; 778; 795;
833,1; 837; 864; 877; 879;
880; 889 — p. 967; 980,1;
(1010); 1044; 1049; 1050*;
1059; 1096; 1101; (1102);

1123; 1126,2; 1152*; 1184;
1251; 1264; 1284; 1288;
1292; 1294,2; 1321,1; 1326;
1328; 1336*; 1351 — *Bas-*
silique de Tours p. 648;
650; 680,2; 729,2; 835 —
p. 1152; 1153,1; 1185;
1223,1; 1323 — *Saint-*
Martin de Tours p. 137 —
Église de Tours (*évêché*)
9,1 — p. 539*; 541; 633;
641; 642*; 647; 653*;
661; 677,2; 684; 692; 696;
735; 759 — p. 1093; 1289;
1336 — *région de Tours*
(*Touraine*) p. 93; 136,2;
137; 157 — p. (646);
662,1; 670; 685,1; 705;
706,2; 716; 760,1; 790,2;
(792); (859); (864); (882) —
p. 1047; 1059,2; 1060;
1093; (1149); (1150*);
(1151); (1153); 1294,1;
1299*; 1300; 1301,2; 1338;
(1339*); 1341.
Turoni **ep. 2,6** — p. 43,1;
45,1 — p. 572,2 — p. 1050,1;
1285,2 — **Turonica Ecclesia**
9,1 — p. 642 — *ciuitas*
Turonensium p. 1337.
TRENTIN p. 583,1; 735.
TRÈVES **16,2**; **ep. 3,3** —
p. 24; 25; 28; 35; 36*;
45; 77; 79,1; 92*; 94*;
107; 129; 140,1; 142; 149;
150; 165; 195; 199; 207;
227; 230 — p. 451*; 471;
508; 592*; 593*; 594*;
595; 599; 616,1; 634,1;
704,1; 713*; 715; 716;
795*; 796; 809*; 810;
812*; 813; 814; 815*; 819*;
821; 822; 824; 825; 830*;
831*; 832*; (834); 837,2;

838,3; 842; 854*; 857;
858*; 859*; (860*); 861;
864*; 865,1; 866 — p. 908;
909*; 913*; 919,3; 920;
921; 925*; 926; 931; 934;
936,1; 937; 945; 960,1;
991,1; 1022*; 1026,1; 1037;
1042; 1053; 1088*; 1147,1;
1157*; 1164,1; 1184,1;
1196*; 1236; 1267; 1271;
1272; 1275; 1280; 1281*;
1335,1; 1341.
Treuiri 16, 2; ep. 3,3 —
p. 36,1; 227* — p. 812,1;
816,1; 859,1.

URGO ou Gorgon (*aujourd'hui La Gorgona, île du Golfe de Gênes*) p. 601*.

VANGIONS v. **WORMS**.
Vangionum ciuitas v. **WORMS**.
VERCEIL p. 192 — p. 430,1;
447,1; 547; 572,1; 593*;
801,2.

Vercella p. 430,1.

VÉRONE p. 572.

VIENNE (Autriche) p. 431.

VIENNE (France) p. 25; 92;
142 — p. 430,2; 514; 517;
544; 634,1; 722,2; 796*;
866,2; 883; 885; 887; 888
— p. 978,2.
Vienna p. 796,2; 883,3.

WORMS p. 151,2 — p. 439;
441; 476; 479,3; 501; 509;
510; 513; 515; 516*; 517*;
518,1; 523; 525; 533,3;
536,1; 538,1; 725; 726;
730; 731; 749* — p. 930;
1197,2; 1215; 1232; 1311*;
1314* — **VANGIONS (cité des)** 4,1 — p. 516.
Vangionum ciuitas 4,1 —
p. 516,2; 546,1.

YONNE (rivière) p. 613.

IV. INDEX DES MOTS LATINS

Cet index rassemble tous les mots ayant fait l'objet d'un commentaire sémantique. Pour chacun d'eux on a donné tous ses emplois dans la *Vita* et les lettres qui la complètent.

absoluo 6,3; 11,5; 22,4; 25,6 —
p. 579.
abstinentia 26,2 — p. (1085).
abstineo 11,3; 20,2; ep. 3,19 —
p. (697) — p. (926).
accido ded. 3; 12,1; 21,5 —
p. 379.
accommodo 11,3 — p. 697,2.
acer 25,6 — p. 1068.
acquiesco 25,3 — p. (1056).
actus 1,3; 2,5 — p. 409; 455.
adfectus (-us) 2,7; 17,4; 22,5;
ep. 3,19 — p. 467,3; 843,1.
adfacio 6,4; 19,4; 21,3 —
p. 599,1; 889,3 — p. 958,1.
adgredior 11,1; 13,1 — p. 693,1.
adgrego ep. 2,8 — p. 1213.
adhaereo 10,3; 14,1 — p. 770,3.
adhibeo 1,9; 11,2,3; 23,3,8;
25,3 — p. 426; 695,2;
(699) — p. 997.
adseruo 5,4 — p. 564.
adsisto 2,8; 11,4; 24,4; ep. 3,16
— p. 469,3; 702 — p. 1328.
adsto 4,5; 7,4; 8,2; 11,4;
16,3; ep. 2,16; ep. 3,16 —
p. 635,1; 700,2 — p. 1252.
adsumo 6,1; 24,4; 26,5 —
p. 573 — p. 1025.

adsurgo 8,3 — p. 637,1.
aduersor 6,2 — p. (575).
adulescentia 2,2 — p. 438.
aedes 14,6; 17,5 — p. 845.
aeternus 1,2,6 — p. 402.
ager 8,1; 12,2; ep. 3,18 —
p. 634,1.
agmen ep. 3,19 — p. 1342.
ago 2,8; 3,2; 5,6; 7,4; 11,1;
12,1,2; 13,8; 14,1; 18,4; ep.
2,10; ep. 3,19 — p. 469,1;
693,1.
aliquandiu 5,1; 6,5; 7,3; 10,3;
11,3; 23,2; ep. 3,9 — p. (546).
alte 3,2; 15,2 — p. (489);
802,1.
altus 5,2; ep. 2,5 — p. 550.
anceps ep. 1,12 — p. (1160).
anima 1,3 — p. 410.
antistes 9,3; 13,1 — p. 649;
742.
apostolicus 7,7; 20,1 — p. 632
— p. 923.
apprehendo 8,3; 23,9; ep.
1,11 — p. 637,2 — p. 1009;
1159.
armo 2,2 — p. 438.
arripio 3,2; 9,5; 17,5; ep.

1,13 — p. (484); 655;
844,3 — p. 1162.
ars 10,6; 22,1,6; 23,9; 24,4 —
p. 676 — p. (964).
asper 3,1 — p. 478.
auctor ded. 6; 6,4; 17,4 —
p. 598,1; (842).
auctoritas 10,2; 11,3; 20,1;
22,5; 24,1; 25,3 — p. (663);
697,2 — p. 923,3; (1056).
audacia 24,6 — p. 1031.
auditor 2,8 — p. 473.
beatus 1,2; 3,5; 4,7; 7,7;
8,3; 10,5; 12,5; 17,2,7;
23,1; 25,5; 26,5; ep. 1, 1, 5,
7, 9; ep. 3, 4, 20 — p. (402);
498; (631); 731,2 — p. 991;
(1063); 1097; (1129).
benignitas 2,7; 25,2 — p. 464
— p. 1050,2.
blandior ep. 1,10 — p. 1155.
blandus ep. 2,4 — p. 1197.
caelestis 1,6; 14,5; 27,1; ep. 3,
20,21 — p. (411,1); (418) —
p. 1106, 1; (1350).
candidatus 2,8 — p. 468; 473.
candidus 12,2; 23,5; ep. 2,3;
ep. 3,17 — p. 1000; 1191;
(1334).
candor 23,8 — p. (1005).
captura ep. 3,7 — p. 1294,4;
1295.
caritas 2,7; 26,5; ep. 2,14,15
— p. 464.
cedo 6,5; 20,1; ep. 1,15;
ep. 2,11; ep. 3,13 — p. (599)
— p. 1318.
cellula 7,3,4; 8,2; 10,3,4,7;
17,1; 19,4; 21,2,3; 23,6;
24,4,8; ep. 2,1 — p. (635);
(665); (672); 837.
cenaculum 19, 4 — p. 889.

certamen ep. 2,13 — p. 1237,2.
certo ep. 3,13 — p. 1312.
chartula ep. 3,1 — p. 1271.
chlamys 3,2,3 — p. 482; 492.
chorus ep. 3,19 — p. 1342.
circumlatro 27,4 — p. 1114.
circumsaepio ep. 1,5 —
p. (1133).
clamo 14,6; 25,5 — p. 790.
claritas 24,4 — p. (1024).
clarus 1,1; 3,3 — p. 494.
coarto 23,3 — p. 997.
cogito 2,8; 9,4; 12,4; 18,2 —
p. 471.
cohibeo ded. 1 — p. 368.
colloco 7,1; ep. 1,10 — p. 611.
colluctor ep. 1,13 — p. 1164.
comitatus ep. 3,7 — p. 1292.
comitor ep. 2,8 — p. 1214.
commilito 2,7 — p. 466.
comminor 23,4 — p. 998.
commodum 1,6 — p. 420.
commoror 5,1; 23,2; ep. 3,9 —
p. 547 — p. 994.
commoueo 17,5; 27,1; ep.
2,16 — p. 1104.
compello 6,4; 12,5; 16,6;
23,10; ep. 2,10 — p. 589,3;
824,3 — p. 1228,1.
comperio 1,8,9; 6,7; 12,5;
16,3; ep. 3,5 — p. 427.
conamen 3,3; 12,4; — p. 637,
1; 728,3.
concipio 1,2; 6,3; 7,3; 26,3 —
p. (579); 618 — p. 1090,3.
concupisco 2,4 — p. 449.
conduco 21,3 — p. 959,1.
confabulatio 25,6; ep. 2,19 —
p. 1068; (1262).
confero 10,6; 23,1 — p. (991).
confirmo 3,4 — p. 496.
confiteor 11,4; 14,6; 18,2;
25,3 — p. 704,2; 790.
confragosus 19,4 — p. 889.

confugio 2,3; ep. 1,12 —
p. (446,1).
congressio ep. 2,9 — p. (1219).
consequor 3,6; 7,5; 16,1;
ep. 2,1 — p. 624,1.
consero (consertum) 21,1; ep.
2,8 — p. 1212.
conspicabilis 21,1 — p. 948.
conspicor 12, 1; ep. 3,7 —
p. 719.
constans 4,5; 11,2 — p. (526).
constanter 5,5; 10,1; 22,4 —
p. (566); (662) — p. 975,2.
consterno 15,2 — p. 802.
constituo 9,3; 11,2; 23,1 —
p. 649.
consto ded. 3; 8,3; 13,9;
21,1 — p. 946.
consuetudo 4,1; 12,2; ep.
1,10; ep. 2,4 — p. 723 —
p. (1149).
consummatio ep. 3,6 — p. 1289.
consumo 3,2; 23,9; ep. 1,13 —
p. 484,1.
contactus 16,8 — p. 829.
contemptibilis 9,3 — p. (650).
contestor 5,3 — p. 559,3.
contingo ded. 5; 19,3; 22,6;
ep. 1,5 — p. 390.
contra eo 25,3 — p. (1056).
contundo 19,4 — p. 891,4.
contubernium 3,5 — p. 503.
conualesco 11,3; 13,9 —
p. 698.
conuersatio 22,4; 26,2 —
p. (976); 1081.
conuerto 2,4; 7,4; 11,4; 22,3;
ep. 1,5,13; ep. 3,11 — p. (447);
448,2 — p. 972; (1163);
(1309).
conuicium 21,2; 22,2; ep. 1,5
— p. 970; 1128.
conuiuium 20,3,4,7; 25,3; —
p. 1053.

conuolo 3,5 — p. 501.
corripio 7,1; 17,1 — p. 617,1;
835,3.
cotidianus 2,8; 26,2; ep. 2,13
— p. 470.
crastinum 2,8 — p. (471).
crimen 11,4; 22,3 — p. 704,2 —
p. 972.
criminosus 22,4 — p. 980.
cruciatus 17,7; ep. 2,11 —
p. 849.
crucio 17,1; 19,4 — p. 836,1.
cruentus 21,2; ep. 3,16 —
p. 1330.
cuneus 4,5 — p. (531).
curiosus 23,8 — p. 1007.
custodia 4,6; 9,2 — p. 646,1.
decido ded. 5 — p. 839.
dedo 1,1; 4,7 — p. 395,1.
deduco 9,2; 17,1 — p. 646,1;
836,2.
deformis 3,2; 9,3 — p. 486.
degener 20,1 — p. 922.
deicio 24,2 — p. 1018,2.
dementia 1,3; 9,4; 12,1 —
p. 408,1; 652,1; (725,1).
demuto ep. 3,17 — p. 1335.
deputo 7,6; 10,6; ep. 2,10 —
p. 628 — p. 1227,2.
derogo 11,3 — p. (697).
descendo 16,6; 17,2; 24,5;
ep. 2,1 — p. (825) — p. 1187,
2.
despicabilis 9,3 — p. (650).
destinatus ep. 3,4 — p. 1283,2.
detracto 4,4 — p. 527,2.
detrimentum ded. 1 — p. 376.
denotus 2,4; 14,5; ep. 3,13 —
p. 452; 786,2 — p. 1316.
diabolus 6,1,2; 21,1,2,3,4; 22,
1,4,6; 23,11; 24,4,5,6,7,8;
ep. 1,12 — p. (575).
dignitas 2,1; 10,2; 20,1; 25,6;

ep. 1,8 — p. 435; 664,1 — p. 1067,1; 1145.
 dignor 3,4; 25,3; ep. 2,16 — p. 497 — p. 1253,1.
 dignosco 12,1 — p. 720.
 dignus ded. 1; 9,3; 16,5; 20,6; 22,6 — p. 370; 648,1.
 diligenter 3,3; 23,8 — p. 493.
 dimico ep. 2,9 — p. (1219).
 dioecesis ep. 1,10; ep. 3,6 — p. 685 — p. 1148; 1288,1.
 dirigo ep. 2,17; ep. 3,15 — p. 1328.
 diruo 14,4,5,6 — p. 787.
 disciplina 7,1 — p. 614.
 discurro 23,3,6 — p. 1002.
 disertus ded. 1 — p. 374.
 dispono 9,2 — p. 646,1.
 disputatio 5,6 — p. (568).
 diuello ep. 3,3 — p. (1280).
 domesticus ded. 1 — p. 367.
 domnus ep. 2,6 — p. 1206.
 ecclesia 2,3,4; 6,4; 9,1,3; 10,3,9; 13,9; 16,4; 18,2,4; ep. 1,10; ep. 3,6,9 — p. 451,1; 685 — p. (1149).
 edico 2,5; 11,4 — p. 704.
 edo ded. 2, 6; 13,8; 14,1; ep. 1,1,8; ep. 3,4 — p. 768,3.
 effero 3,5; 15,2; 20,1; 24,1 — p. 498; 801 — p. 921,3.
 eleuo 5,4; 12,5; 13,8 — p. 732.
 eluo 19,4 — p. 891.
 emergo 26,3; ep. 1,6 — p. (1089).
 emetior ep. 2,4 — p. 1200,2.
 eminus 13,6,7 — p. 752,1.
 emolumentum 1,3 — p. 405.
 enitescio 7,7; 23,1 — p. 631,2 — p. 992.
 enitor 8,3 — p. 637,1.
 eremus 2,4; 10,4; p. 450; 669.

eripio ep. 2,4 — p. 1199.
 erogo 4,1 — p. 518.
 error 1,5; 6,3; 11,4,5; 13,9; 17,2; 22,3 — p. 580,1; 839,1 — p. (972).
 erudio ep. 1,7 — p. 1142,1.
 eruo 9,1 — p. 644.
 euanesco 6,2; 20,10; 24,8 — p. 1011; (1037).
 euigilo ep. 2,5 — p. 1205,1.
 euinco 3,5; ep. 1,8; ep. 2,7 — p. 504 — p. (1209).
 euoco 9,3; 20,4 — p. 932,2.
 euoluo 10,1 — p. 662,1.
 exanimatus 7,3 — p. 619,2.
 exanimis 7,2; 16,3,5; 19,4; 21,4 — p. 616,2; 824,2; 889 — p. 960,1.
 excellens 1,8; 19,5 — p. 425; 893.
 exemplum 1,2,6; 6,3; 10,5; 13,9; 16,1; 19,3; 22,6; 25,4,5; ep. 1,5,7; ep. 2,10; ep. 3,15, 18 — p. 401; 415; 762 — p. 1058; 1066; 1142,1; (1324).
 exerceo 5,5 — p. (567).
 exhibeo 18,1 — p. 855,1.
 eximius 23,8 — p. 1005,2.
 eximo 4,8 — p. 537.
 exitus 17,1 — p. 836,1.
 exordior 1,7 — p. 423,1.
 expeditus 25,4 — p. 1058.
 expeto 5,1; 25,2 — p. 543 — p. 1052.
 expilatio ep. 3,1 — p. 1269,3.
 expectatio 3,6; 16,3; 23,6 — p. 505.
 expecto 1,6; 7,3; 9,5; 13,7; 16,6; 20,5; ep. 2,13 — p. 420; (825).
 exturbo 6,4 — p. 599,1.
 exuo 7,6 — p. (626).

fabula 1,3; ep. 1,1 — p. (410) — p. 1124.
 familiaris 3,5; 16,7; ep. 2,4,5; ep. 3,2,3 — p. 503.
 fantasia 23,11 — p. 1011.
 fastidium 1,8; 19,5; ep. 2,1 — p. 425; 893,2 — p. (1186).
 fatisco ep. 3,13,14 — p. 1316; 1322.
 felix 2,5; 9,3; 23,1; ep. 2,10 — p. 455; 648,1.
 fides ded. 3; 1,9; 4,5,6; 5,1; 11,2; 13,6; 23,1,3; 25,1,5; 27,7; ep. 1,6,13,14; ep. 3,5,19 — p. 426; 533,1; 695,2 — p. 997; (1047); 1285,1.
 fiducia ded. 2; 13,3 — p. 748.
 figura 21,1 — p. 951.
 fluxus 17,7 — p. 852,1.
 foetor 24,8 — p. 1037.
 forma 22,1; 24,7; ep. 2,3; ep. 3,7 — p. 1034,1; 1193; 1295; 1300.
 fornacula ep. 1,11 — p. 1158.
 fragor 13,8 — p. 754.
 frater ded. 1,6; 5,3; 7,2,3; 10,5; 11,3; 21,3,4,5; 22,3; 23,2,7,8; 24,3; ep. 2,6,15, 18; ep. 3,6,9,15 — p. 365; (559); (596); (617); (699) — p. (1245); (1287).
 fremitus 21,2; 23,6 — p. 955; 1002,1.
 frequento 7,2; 10,3 — p. 617,2.
 frugalitas 2,7 — p. 466.
 fugo 6,6; 14,5; 17,7; 18,2,5; 19,1; ep. 3,8 — p. 603,2; 873; 877,3.
 funestus ep. 3,16 — p. 1330.
 gentilis 2,1; 12,1; 13,1,4,9; 14,3,6; 15,1,2,4; 17,2; ep. 1,5 — p. 718.

gentilitas 5,3; 6,3; 17,3 — p. 556,1; 580,1; 839,1.
 genus 2,6; 16,4; 23,8 — p. 1006.
 globus 14,1; ep. 2,9 — p. (770) — p. 1223.
 gloria 1,1,3; 3,5; 11,4; ep. 1,8; ep. 2,9,16; ep. 3,17,18, 19 — p. (395); 499; (707) — p. 1145,3; (1253); (1335).
 grassor 6,6 — p. (603).
 gratia 10,2; 16,1; 18,4; 25,8 — p. (663); 813,1 — p. 1075; 1076.
 grauis 19,1; ep. 1,12; ep. 3,13 — p. 1312.
 grauitas 25,6 — p. 1067,1.
 grauitur 6,4; 9,4; 19,3 — p. 599,1.
 grex ep. 2,8; ep. 3,8,10,19 — p. 1301; (1341).
 habitudo ep. 2,3 — p. 1193,2.
 habitus 3,2,4; 10,8; 19,2; 24,7 — p. 486; 683; 881,1 — p. 1034.
 hastatus 14,5 — p. 782.
 honoratus 8,1 — p. 634.
 humanus ded. 1; 1,3,5; 2,7; 3,5; 6,1; 7,2; 14,4; 16,2; ep. 1,7; ep. 2,11,12,13 — p. 465; 499,3 — p. 1142,1; 1238,2.
 humilitas 2,7; 10,2,8; 23,2; 25,2 — p. 464; (683) — p. 1050,2.
 iaceo 7,3; 8,2; 19,4 — p. 889.
 ianua ded. 2 — p. 378.
 ignarus 12,1 — p. 719.
 illigo 18,5 — p. 871.
 illiteratus 25,8 — p. 1075.
 illucubratus ep. 3,3 — p. 1278,1.
 illudo 22,1; 23,9; 24,2,4 — p. 965,1.

illustis 2,2; 9,4; 20,4; 25,4 — p. 1058.
illustro 1,1 — p. 397.
imago 21,1 — p. 952.
impendo ded. 1 — p. 375.
impero 11,4; 12,3; 13,2; 17,5,6; 18,1; 20,2; ep. 2,7; ep. 3,8 — p. 726; 743 — p. (924); 1302,1.
impleo 2,4; 10,2; 14,5; ep. 2,12,18; ep. 3,13 — p. 452,2; 664,1; 786,2; — p. 1316.
implico 2,5,6; 5,2; 17,3 — p. 458; 463; 839,1.
impono 5,2; 17,1,4; 19,2; 20,3 — p. 551 — p. 929,1.
impudens ded. 1; ep. 2,5 — p. 376.
incassum 1,2 — p. 398.
incautus ded. 1 — p. 371.
incumbo 7,3; 26,3; ep. 1,13 — p. 620 — p. (1091); 1163,2.
indictum 24,8 — p. 1031,1.
ineffabilis ep. 2,14; ep. 3,14 — p. 1239; 1320,1.
infantia 2,2 — p. 443.
infero 4,5; 14,2; 17,6; 20,8; ep. 2,9 — p. (772) — p. 1222, 1.
infimus 2,1; 20,7; 26,5 — p. 435.
infremo 4,4 — p. 525.
infundo 16,7 — p. (827).
ingero 22,1; 23,11; 25,4 — p. 965,1.
ingluvies ep. 3,7 — p. 1294,3.
inhorresco 3,1 — p. 478.
inimicus 6,2; 9,5,7; 13,4 — p. (578).
iniuria 5,2; 6,4; 14,3; 26,5; ep. 1,11; ep. 3,1 — p. 552; 599,1 — p. 1270.
innato ep. 3,8 — p. 1299,2.
innocentia 23,2 — p. 996,1.

insectatio 22,5; ep. 2,12 — p. 1234.
insectator 27,3 — p. 1113.
insector 6,4 — p. 599,1.
insequor 3,3; 12,1 — p. 718,1.
insidiae 21,2 — p. (953).
insidiar ep. 1,12; ep. 3,3,7 — p. 1160; 1277.
instituo 7,1; 10,5 — p. 675.
insulto 23,6 — p. 1002.
integer 2,6; 4,2; 20,6; ep. 2,8 — p. 520,3.
interpono 7,1 — p. 616,2.
interrogo 25,1 — p. 1048.
intrepide 13,4 — p. 749,3.
intrepidus 4,5; 7,3; 13,3 — p. (526); (622).
intueor 3,3; 16,7 — p. 493; 827.
irruo 4,1; 7,4; 15,1 — p. 515; 798.
iubeo 3,3; 4,6; 7,3,6; 11,5; 14,2; 17,1; 18,1; 20,5; 21,3; ep. 3,13 — p. 493; 836,2.
iuro ep. 3,19 — p. 1344.
ius ep. 3,1,2 — p. 1269,2; 1276.
laeus 11,4 — p. (701).
lanio 17,5 — p. 845,2.
lapsus (-i) 22,4 — p. 981.
lateo ded. 5; 1,6,7; 10,4; ep. 1,9 — p. 422; (424).
latrocinium 5,5 — p. (567).
laxo 7,3; 26,3 — p. 623,1.
lectulus ep. 2,2 — p. 1189,1.
leuo 12,3 — p. 726.
libellus ded. 1, 2, 6; ep. 1,1,8; ep. 2,3; ep. 3,1 — p. 366 — p. 1196; (1271).
libentissime ep. 1,1 — p. 1125.
libet 12,5 — p. 733.
libo ded. 5 — p. (391).

lintheum 12,2 — p. 720.
liqueo 16,1 — p. (814).
ludo ep. 3,2 — p. 1272.
lumen 7,3; 23,6,8; ep. 2,4 — p. 623,1 — p. 1002; 1198.
lux 15,4; 24,4 — p. 805 — p. 1024,2.
magister 10,5; ep. 2,5 — p. (675).
meditor 2,4 — p. 452.
memor 3,4 — p. 495.
mens 3,2; 6,3; 7,3; ep. 1,7, 13,14 — p. 487; (579); 618 — p. 1142,1.
merces 21,3 — p. 959,1.
mergus ep. 3,7 — p. 1293; 1299,2.
meritum 11,4; ep. 1,5 — p. (700).
militia 1,6; 2,2,5,8; 3,1,5; 4,4; 5,1; 14,5; ep. 3,13 — p. 411,1; (417); 429; 438; 454; 527,2; (783).
milite 2,2; 3,6; 4,2,3; ep. 3,13 — p. (523).
minister 9,5; 20,5 — p. 656.
ministerium 5,2 — p. 549.
ministro 2,5 — p. 460.
minuo ep. 3,10 — p. 1306.
mirabilis 21,5 — p. 962.
miraculum 13,8; 22,6 — p. 757 — p. 988,1.
mirus 2,7; 7,4; 17,4; 25,8 — p. 467,3; 843,1.
 — *mirum in modum* 2,4; 9,2; 11,5; 12,3; 14,2; 20,3 — p. 446; 728; 772,2 — p. 932,1.
miser 1,8; 3,1; 12,2,3; 16,4; 17,5; 23,10; 25,3; ep. 1,3, 6; ep. 2,15 — p. (481); 820,2.
miserabilis 18,3; 22,5; ep.

2,17; — p. 867,1 — p. 984.
misereor 3,1; ep. 3,10 — p. (481).
miseriordia 3,1; 5,5; 7,3; 22,4,5; 27,2; ep. 2,14; ep. 3,11 — p. (481); (566) — p. (979); (1307).
mitigo 15,4 — p. 805.
modicus ep. 3,21 — p. 1352.
mollis 10,8 — p. 1005,1.
mollities 23,8; ep. 1,10 — p. 1004; 1115.
monasterium 2,4; 6,4; 7,1; 9,1; 10,3,9; 11,1; 13,9; 21,4; 22,3; 23,2,6; ep. 3,9 — p. 451; 592; 593,1; 611,1; 666,2; 760 — p. 993.
mundus 25,4; ep. 2,7; ep. 3,21 — p. 1348.
nefas ded. 5; 25,3; 27,3 — p. 387 — p. 1056,1.
negotium 26,2 — p. 1086.
nequitia 21,1; ep. 2,13 — p. 950; 1238,2.
nobilis 10,8; 23,1; ep. 3,14 — p. 990,1.
nubes 19,3; ep. 2,4 — p. 885.
nuntius 18,1; 23,3; ep. 2,19 — p. 998.
nutus 9,7; 14,7; 20,3 — p. 658; 789 — p. 928.
obarratus ep. 3,2 — p. 1274.
obiectum 22,2 — p. 971,1.
obitus ep. 3,4 — p. 1282.
obrepo ep. 2,2 — p. (1189).
obstringo 5,3 — p. 557,1.
obstupefacio 14,6; 23,3 — p. 789 — p. 1004,1.
obstupesco 16,5 — p. (821).
obuius 3,1; 6,1; 12,1; 14,2; 17,5 — p. 479.
occido 1,3 — p. 403.

occupo **ded. 1**; **ep. 2,1,10,18** —
 p. 374 — p. 1185,2; 1228,1.
 officium **1,4**; **5,2**; **7,2**; **9,5**;
16,2 — p. 551.
 opportunus **4,2** — p. 519;
 522,1.
 opus **3,2,5**; **9,7**; **10,6**; **14,1,5**;
26,1; **ep. 3,4** — p. 484;
 767; (786).
 — opus Dei **2,4**; **26,2**;
ep. 3,14 — p. (448) —
 p. (1322).
 — bonum opus **2,8**; **3,4** —
 p. 469.
 ordinatio **5,2** — p. 551.
 otium **26,2** — p. 1086.

 pagus **15,1** — p. 796.
 palatium **20,7** — p. 937.
 pallium **15,1** — p. 799.
 palpito **7,3**; **16,2** — p. 623,1;
 817,3.
 paries **ded. 1** — p. 367.
 passio **11,2**; **ep. 1,2**; **ep. 2,12** —
 p. 1126; 1233; 1239.
 patera **20,5,6** — p. 936,1.
 patientia **2,7**; **10,8**; **26,5**; **ep.**
2,13 — p. 464; (683) —
 p. 1098; 1239.
 patior **4,3**; **5,3**; **13,2**; **19,2**;
24,7; **ep. 1,5,7,9**; **ep. 3,1** —
 p. 1034,1; 1144,1.
 patronus **ep. 2,8** — p. 1210.
 pax **27,2**; **ep. 2,8**; **ep. 3,6,9** —
 p. (1289); 1290,2.
 penicillum **19,3** — p. 886.
 percontor **5,4** — p. (565).
 percutio **11,4**; **15,1**; **ep. 3,10** —
 p. 707.
 peregrinatio **5,3**; **25,1,2** —
 p. 552; 558 — p. 1047,2;
 1052.
 perennis **1,1,2,4** — p. 395.

perfidia **6,4**; **ep. 1,3,5** —
 p. 586,1 — p. (1133).
 perpendo **ded. 3** — p. 381.
 perpetuo (-are) **1,4** — p. 411.
 perseuerantia **26,2** — p. (1083).
 perseuero **6,3**; **10,1**; **ep. 2,14** —
 p. (581).
 persona **9,3**; **11,5**; **22,1** —
 p. 965,1.
 pertenuis **ep. 1,10** — p. 1154,1.
 peto **ded. 1**; **4,2**; **9,1**; **15,1**;
ep. 3,8 — p. 643,1 —
 p. 1299,3.
 phantasia v. fantasia.
 philosophia **1,5** — p. (413).
 philosopho **1,3,4** — p. (411).
 pie **1,4** — p. (412).
 pietas **22,5**; **27,2**; **ep. 2,14**;
ep. 3,19 — p. 1107.
 pius **4,8** — p. (535).
 plenus **8,1**; **10,2**; **ep. 1,8** —
 p. 481.
 poena **11,4**; **17,7**; **ep. 2,1,11** —
 p. (707) — p. 1187,1.
 pompa **ep. 3,21** — p. 1346.
 potens **7,7**; **16,1**; **ep. 1,5,6**;
ep. 3,8 — p. 632; 813 —
 p. 1086,1; 1137; 1299,1.
 potentia **26,2** — p. 1085.
 praemortuus **16,2,4** — p. 817,2.
 praesens **1,3**; **16,4**; **18,2**; **19,2**;
23,4; **25,4,5**; **ep. 2,1,8** —
 p. 1063.
 praesto (-are) **ded. 4**; **3,1,5**;
4,7,9; **10,1**; **22,4,5**; **25,4**;
ep. 2,8,16,19; **ep. 3,5,20** —
 p. 1253,1.
 praetextus **ep. 2,3** — p. 1192.
 praeuenio **ep. 1,12** — p. 1160.
 premo **ded. 1**; **ep. 1,6** —
 p. 367.
 presbyter **6,5**; **11,2**; **20,4,6**;
23,1; **ep. 2,5**; **ep. 3,15** —
 p. 695.

princeps **6,4**; **20,1** — p. 598,1
 — p. 922,1.
 probatus **1,9**; **ep. 1,15** —
 p. 427 — p. (1175).
 profanus **12,1**; **14,6**; **17,2** —
 p. 722.
 professio **23,2,6**; **24,6** —
 p. 996,1.
 profundum **ep. 1,6** — p. (1139).
 propositum **10,2** — p. 664.
 prosequor **5,6**; **ep. 3,20,21** —
 p. (568).
 prosterno **7,3**; **13,8**; **16,7** —
 p. (620); 755; (826).
 publice **6,4** — p. (586); 589,1.
 pudor **ded. 1**; **ep. 3,19** — p. 376.
 pullulo **6,4** — p. 583.
 purpura **23,8** — p. 1005; 1193.
 purpureus **24,4**; **ep. 2,3** —
 p. 1006; 1024,2; (1193).

 quietus **27,2** p. 1108,2.

 rabidus **17,1** — p. 837.
 ratio **20,3**; **ep. 2,8,9,19** —
 p. 1211,1.
 — rationem duco **1,6** —
 p. 420.
 recedo **ep. 2,11** — p. 1229.
 recipio **18,9**; **16,1**; **17,4**; **22,3**;
ep. 2,4,18; **ep. 3,16** —
 p. 974; (1202).
 reddo **5,6**; **7,5,6**; **16,4,7**; **21,4**;
26,5; **ep. 2,1,7**; **ep. 3,6,17** —
 p. 1332,1.
 reduco **7,6**; **10,4**; **17,7** —
 p. 630,2.
 reformo **ep. 3,6** — p. 1288.
 regenero **2,8** — p. (468); 473.
 regius **20,1**; **24,4** — p. 1025.
 religio **4,4**; **11,3**; **13,2**; **14,3** —
 p. 697,1.
 religiose **1,4** — p. 412.
 religiosus **5,3,6**, — p. 412,2.

reliquus **3,2**; **10,4**; **11,1** —
 p. 484,1.
 remotus **5,4**; **10,4**; **27,2** —
 p. (564) — p. 1109.
 renideo **24,7** — p. 1033,2.
 renitor **23,10**; **25,3** — p. 1056,1.
 renuntio **3,5** — p. (502).
 repugno **6,4**; **9,3**; **14,7**; **22,4**;
ep. 1,14 — p. 588,2 —
 p. 975,2; 1168.
 retorquor **14,2** — p. 773.
 retrudo **4,6** — p. 532,2.
 rex **2,2,5**; **6,7**; **20,2,3,4,5,6,7** —
 p. 439; 453.
 roto **12,4** — p. 729.
 rusticus **12,2**; **13,5,8**; **14,5,7**;
15,4; **21,3** — p. 724; 786,1.

 sacerdos **6,4**; **9,3**; **10,9**; **26,5** —
 p. (1100).
 sacerdotalis **20,1** — p. (920).
 sacramentum **2,5**; **ep. 3,19** —
 p. 457; 458,1 — p. 1344.
 sacrificium **12,2** — p. 723.
 saecularis **1,1**; **ep. 3,21** —
 p. (436).
 saeculum **ded. 4**; **1,3**; **2,1**;
3,5; **8,1**; **25,4,5**; **ep. 2,7,14** —
 p. (403); 435 — p. 1058,1;
 1063; 1209, 1.
 saluo **6,3** — p. 582,1.
 salus **ded. 4**; **13,8,9**; **17,4** —
 p. (842).
 sanete **1,4** — p. (413).
 sanctus **ded. 1,6**; **1,6,7**; **4,8**;
5,1; **6,4,6**; **7,1,3,7**; **15,4**;
16,7; **19,1**; **20,5**; **22,1,5**;
25,3; **27,6**; **ep. 1,4,5**;
6,7; **ep. 2,3,4,5,8,14**; **ep. 3,**
4,5,7,19 — p. 415; 536;
 (543) — p. (1053); (1115);
 (1134).
 sanus **3,2**; **9,4** — p. 487;
 652,1.

scaber ep. 1,10 — p. 1154,1.
 scando 14,2; ep. 2,5 — p. (771)
 — p. 1203.
 scheda ded. 1 — p. 367;
 392.
 scholaris 2,2 — p. 440.
 scientia ded. 5; 25,7 —
 p. (1071).
 scutatus 14,5 — p. 782.
 secedo 6,5; 14,4 — p. 599,2;
 780,2.
 securus 4,5; 5,5 — p. (566).
 sellula 20,4 — p. 934,1.
 sequor 2,2; 5,4; 13,2; 25,4,5;
 ep. 2,4,5,17; ep. 3,7 —
 p. 438 — p. 1062; (1256).
 sermo ded. 1,3; 21,1; 22,6;
 25,4,7; 26,1; ep. 1,1; ep.
 2,19 — p. 371 — p. 1056;
 1073; 1124.
 seruitus 2,2; ep. 3,18 —
 p. 444.
 signum 4,5; 12,3; 13,8; 16,5;
 22,1; 23,5; 24,1; ep. 3,13 —
 p. 726 — p. 970,1; (1316).
 simplex 3,1 — p. 477,4.
 solitudo 10,4 — p. 669,1.
 sopor 3,3; 5,3; ep. 2,2 —
 p. (554).
 sordidus 9,3; 11,4 — p. 703.
 spiritus 7,3; 16,2,4; 17,1,4;
 18,2; 21,4; 24,7; ep. 1,2;
 ep. 3,14,15,17 — p. 820.
 spiro 2,2 — p. 444.
 spondeo ded. 2; 17,3 —
 p. 377; 389.
 stipes 13,2 — p. 744,2.
 stramen ep. 1,10 — p. 1151.
 studium ded. 5; 1,1 — p. 395,1.
 studiose ep. 1,1 — p. 1125.
 stultitia 1,3 — p. 408,1.
 stultus 1,5,7 — p. (414).
 subdo 20,1; ep. 1,10 — p. 923.

submoueo 11,5; ep. 1,13 —
 p. 708.
 substantia 20,1 — p. 949.
 subueho ep. 2,4 — p. 1201.
 suffragium 9,2 — p. (647).
 sumo 6,5; 10,1; 20,3,5 —
 p. 662,1.
 superstitio 11,3,5; 14,3 —
 p. (698); (708).
 superstitiosus 12,1 — p. 718.
 suscito ep. 1,2 — p. 1125.
 tabernaculum 23,2 — p. 993.
 temperamentum 26,2 —
 p. 1083.
 testimonium 3,4; 7,5; 9,7;
 19,2; ep. 2,10 — p. (496);
 (624); 882 — p. 1227,1.
 testis 16,7; ep. 1,14 — p. 829,3
 — p. (1166).
 testor 22,3; 25,7; ep. 2,9;
 ep. 3,17 — p. 1070,1;
 1220.
 traho 21,4; 23,9,10; ep. 3,1 —
 p. 1010; (1270).
 transfiguro 22,1 — p. 965,1.
 transitus ep. 3,4 — p. 1282.
 tribuo 3,2 — p. 484.
 trunco 3,2 — p. 486.
 frux 11,4 — p. 703.
 tunica 23,7 — p. 1003.
 tyrannus 4,4 — p. 525.
 uelamen 12,2 — p. 721.
 uenia ded. 3; 15,2; 22,4 —
 p. 380.
 uenter 17,7 — p. 852,1.
 uerbum ded. 3; 5,6; 26,3;
 ep. 1,14; ep. 2,4; ep. 3,8
 — p. 380; 387 — p. 1090,3;
 1299,1.
 uere 3,4; 4,7; 7,7; 13,9;
 ep. 1,15; ep. 2,14 — p. 495.
 uestis 3,1,3; 9,3; 23,5,8,10;

24,4; ep. 1,12 — p. 477,4 —
 p. 1000; 1025.
 uictus (-us) 2,8 — p. 470.
 uicus 13,1; 14,1,3,6; ep. 3,
 10,18 — p. 740,2.
 uirtus ded. 5; 1,5,6,7; 6,5;
 7,3,5; 10,2; 11,1; 13,9;
 14,1,2,4; 16,5; 18,4; 19,2;
 21,2; 22,6; 23,1,5,11; 25,
 1,5,8; ep. 1,5,6,7; ep. 2,9;
 ep. 3,6,8 — p. 387; (419);
 664; 693,1; 781; 822,1 —
 p. 992; (1000); 1047; 1135;
 1217,2.
 uisito 5,3; 16,5; ep. 1,10;
 ep. 3,6 — p. 556.
 uitiosus ded. 3 — p. 380;
 384,1.
 unanimis ded. 1 — p. 365.
 unguedo 19,4 — p. 891,4.
 uotum 2,4; 9,3; ep. 2,9;
 ep. 3,12 — p. 450,3 —
 p. 1217,2; 1311.
 uox 3,3; 4,4; 6,2; 7,4; 11,5;
 16,5,7; 22,2,3,4; 23,5,6;
 24,8; ep. 1,4; ep. 3,9,11,
 17 — p. 494; (707).
 urgueo 21,2; ep. 1,11,12; ep.
 3,7 — p. 1160.

V. INDEX MÉTHODIQUE

On n'a pas voulu surcharger cet Index méthodique de rubriques trop générales qui auraient dû renvoyer à l'ensemble de l'introduction et du commentaire, telles que *biblrique, chronologie, historicité, sainteté, spiritualité, etc.*

Les chiffres renvoient aux pages. Les volumes ont été distingués, ici encore, par la reprise de l'abréviation p. (pour page).

ABEILLES (MIRACLE DES) p. 442.
 ABRAHAM V. MORT (CONCEPTIONS DE LA).
 ABSTINENCE p. 1053.
 ACCLAMATION (FORMULES D') p. 411; 648.
 ADVENTISME p. 80 — p. 962; 1019; 1021; 1023; 1029; 1071.
 ADVERSAIRES DE L'ASCÉTISME V. ANTIASCÉTISME.
 «ADYNATON» (THÈME POÉTIQUE DE L') p. 773.
 «AGÛN» LITTÉRAIRE p. 78 — p. 399 — p. 1090.
 AGONIE DE MARTIN p. 1309; 1319; 1321. s.
 ALEXANDRINISME DESCRIPTIF p. 199 — p. 478; 623; 636 s.; 720 s.; 773; 817 — p. 1137; 1188 à 1190; 1273 — v. aussi GENRE (SCÈNES DE) et RÉCIT (ART DU).

ALLÉGORISME INVERSÉ p. 25 — p. 530; 888.
 AMBIGUÏTÉ SÉMANTIQUE p. 109 — p. 369; 418; 465 s.; 482; 485; 488; 489; 493; 495; 505; 589; 599; 658; 785; 820; 828; 848; 867; 874; 885 — p. 1056; 1292; 1348 — v. aussi INTERFÉRENCE.
 AMULETTE p. 872.
 ANACHORÈSE p. 553; 564 s.; 569; 591 s.; 600 s.; 605; 611 s.; 665 s.; 684; 780 — p. 991; 994; 1106 — v. aussi RÉCLUSION, ÉREMITISME.
 ANGES p. 194 — p. 494; 629; 677; 701; 711; 716; 781 à 786; 791; 890 s. — p. 947; 949; 997; 1023 s.; 1042; 1106; 1171 s.; 1196; 1252; 1286; 1315; 1331; 1333 s.
 ANGES PSYCHOPOMPES p. 630.

ANGES SOLDATS p. 782 s.
 ANIMAUX (MARTIN ET LES) p. 1291 s.; 1298 s.; 1330.
 ANNONCE DE L'ÉVANGILE V. ÉVANGÉLISATION.
 ANTIASCÉTIQUES (PARTI ET THÈMES) p. 80 s.; 176 — p. 361 s.; 428; 462; 471; 586; 633; 643 s.; 648 s.; 652 s.; 657; 659; 663; 683; 815; 824; 860; 881; p. 944; 978; 1067; 1087; 1096 à 1118; 1119 s.; 1140; 1235.
 ANTICLÉRICALISME DE SULPICE p. 55 s. — p. 651; 683; 688 s. — p. 922 s.; 1111; 1166; 1234 s.
 ANTIPAÏENNE (LÉGISLATION) p. 141 — p. 739; 763; 795 s.; 810.
 ANTIQUITÉ ET CHRISTIANISME V. INTERFÉRENCE.
 ANTOINE (PARALLÈLE MARTIN ET) p. 71 — p. 416; 435; 448; 455; 467 s.; 470; 541; 571 s.; 578 s.; 584; 595; 602; 639 — p. 954; 969; 1054; 1069; 1088; 1104; 1332 — v. aussi ÉGYPTE.
 «APATHEIA» V. IMPASSIBILITÉ ASCÉTIQUE.
 APOCALYPTIQUE (STYLISATION) p. 80; 160 — p. 913; 918; 943; 945 s.; 961; 998; 1005 s.; 1015; 1022; 1029; 1032; 1041; 1145; 1191 s.; 1193; 1195; 1200; 1211; 1214; 1286; 1334 s.
 APOCRYPHES p. 101; 116 s.; 120; 164; 178; 185; 199; 241 — p. 625 s.; 743; 746; 748; 756; 763; 766; 790 s.

— p. 1015; 1018; 1223 s.; 1226.
 APOLOGÉTIQUE (genre littéraire) p. 82; 109; 111 — p. 426; 691; 725; 744 — p. 1076; 1084. (intention de l'œuvre) p. 18; 47; 69; 75; 82; 132; 178; 190 — p. 423; 458; 471; 477; 509 s.; 528; 534; 550; 629; 633; 660; 663; 665; 684; 689; 882 — p. 911; 914; 985; 987; 1051 s.; 1088; 1102; 1113; 1174.
 APOPHTEGMES (STYLE DES) p. 1074; 1290; 1294; 1298.
 APOSTOLICITÉ DE MARTIN p. 117; 128; 155; 157; 163 — p. 632; 697; 766; 813; 842; 870 — p. 923; 1044; 1051 s.; 1077; 1108; 1128; 1130; 1150; 1212; 1223; 1235; 1254; 1309.
 APOCTACTITES p. 153 — p. 665.
 APOOTROPAÏQUES (GESTES) p. 165 — p. 527; 726 — p. 1197 — v. aussi CROIX (SIGNE DE LA).
 APPARITIONS (SURNATURELLES) p. 80; 161; 163 — p. 573; 701 s.; 707 s.; 782 à 786; 844; 857 — p. 908; 947; 949; 951; 1021 s.; 1036; 1177 s.; 1188; 1194 s.; 1198; 1252; 1255; 1328; 1334.
 ARBRES (CULTES DES) p. 741; 745; 751 s.
 ARC (SYMBOLISME DE L') p. 1256 s.
 ARÉOLOGIE p. 114; 202 — p. 619; 631.
 ARIANISME p. 147; 156 —

p. 544; 553; 570 s.; 574; 579; 582 s.; 585 s.; 590 s.; 594; 596 s.; 606 s. — p. 949; 1021; 1110; 1218.

ARISTOCRATIE GALLO-ROMAINE p. 27; 41; 44; 74; 138; 153; 182; 365 — p. 406; 643; 645; 649; 651; 673; 677 s.; 683; 685; 762; 784; 834 s.; 874 s. — p. 959; 990; 1009; 1059; 1066; 1122; 1268; 1338.

ARITHMOLOGIE v. NOMBRES.

ARMES p. 528 s.; 782 s.; 826.

ARMES SPIRITUELLES p. 1162; 1171.

ASCENSION CÉLESTE p. 1191; 1198 s.; 1200 s.; 1254 s.; 1257; 1327.

ASCÉTIQUE (genre de la biographie ascétique) p. 61 — p. 393 s.; 423 — p. 987. (culture et vocabulaire) p. 118 s. — p. 444; 472; 664 s.; 675. (exégèse) p. 361; 577; 659 — p. 1161 — Martin « exégète » p. 154 — p. 1069; 1072. (pauvreté) p. 27; 145 — p. 470 s.; 675; 683 — p. 1111; 1352. (paysage) p. 667; 672. (règles et style de vie) p. 45 — p. 364; 371; 448; 477; 594; 601; 612; 614 s.; 649 s.; 661 à 690; 799; 880 — p. 977; 1044 s.; 1047; 1053; 1055; 1081; 1084; 1086; 1088. (snobisme et outrances) p. 681 — p. 973; 1323. (spiritualité) p. 18; 148 s. —

p. 412 s.; 415; 444; 446 s.; 449; 462 s.; 466; 487; 513; 537; 549; 566; 577; 592 s.; 597; 652; 876; 884 — p. 938; 940; 943; 948; 954; 1016; 1036; 1040; 1060; 1064; 1077 s.; 1081; 1209; 1322 — v. aussi CONVERSION. (traditions ascétiques paléennes) p. 1078; 1083. (typologie) p. 130 s.

ATTENTE DEVANT LES PORTES (SYMBOLISME DE L') p. 1164.

ATTOUCHEMENT (GUÉRISONS PAR) v. THAUMATURGIE.

BAGAUDE p. 706 s.

BAISER p. 867.

BAPTÊME p. 624; 758 s.; 841; 880 — p. 1000 s.; 1343.

BAPTÊME DE MARTIN p. 461; 468 s.; 473; 500 s.; 502; 520; 536.

BARBARES p. 516; 531; 534; 537 s.; 572; 730; 786; 854; 859; — p. 1131.

BAROQUISME p. 818 — p. 1190 — v. aussi ALEXANDRINISME.

BÉATITUDE (PAÏENNE ET CHRÉTIENNE) p. 402 — p. 1097; 1253.

BÉNÉDICTION (GESTE DE) p. 732 — p. 934; 1063; 1170; 1197; 1253 s.

BESTIAIRE DIABOLIQUE p. 845 à 848 — p. 956; 963; 1161; 1297 — v. aussi ANIMAUX.

BIBLIOTHÈQUE DE MARMOUTIER p. 678; 686.

BIOGRAPHIE GENRE DE LA BIOGRAPHIE p. 62 s. — p. 441; 452 — v. aussi ASCÉTIQUE.

FONCTION D'ÉDUCATION DE LA BIOGRAPHIE p. 401 s.; 416.

BOURREAUX (CONVERSION DES) p. 756.

BOUTURAGE (SYMBOLISME DU) p. 1340.

BREBIS ET LOUPS (SYMBOLISME DES) p. 1305; 1341.

BRIGANDAGE p. 562 s.; 564; 704 s.

CAMP DE DIEU p. 1314.

CAMPAGNES (ÉVANGÉLISATION DES) p. 616; 633; 715; 736; 738; 759 s.; 864 — p. 1339.

CARACTÈRE ET PERSONNALITÉ DE SULPICE p. 22; 54 s.; 138 s.; 168 s. — p. 426; 660; 689 — p. 944; 1048; 1111 s.; 1186 s.; 1198; 1240; 1261 s.; 1277 s.; 1306.

DE MARTIN p. 64; 139; 147; 168 s.; 174; 176; 182; 203 s.; 206 à 210 — p. 452; 463 s.; 526; 540; 550; 566 s.; 683 s.; 690; 737; 821 s.; 823; 831; 847 — p. 1051 s.; 1068 s.; 1083; 1101 s.; 1157; 1161; 1265 s.

DE CONSTANCE p. 579; 606; 711.

CATÉCHÈSE MARTINIENNE p. 568 — p. 979.

CATÉCHUMÉNAT p. 445; 461; 468; 473; 480; 568; 614; 624; 758; 841 — p. 976; 1001.

CELLERIER p. 685.

CELLULE p. 635; 665; 672; 837.

CELTIQUES (ÉLÉMENTS ET TRADITIONS) p. 138; 185; 201 s. — p. 613; 657; 673; 702; 706 s.; 711; 716; 721 s.;

741; 746 s.; 763 s.; 775; 777; 805; 852; 871 — p. 956 s.; 968; 1002; 1302.

CÉNOBITISME v. ASCÉTIQUE (RÈGLES ET STYLES DE VIE).

CHAPITRE MONASTIQUE p. 958.

CHARISMES p. 153; 156; 196 — p. 526; 675; 814; 832; 854 — p. 908; 961; 1021; 1071 s.; 1075; 1077; 1085; 1157.

CHARITÉ p. 375 — p. 412.

CHARITÉ MARTINIENNE p. 147; 164; 208 — p. 469 s.; 474 s.; 482 s.; 502 s.; 556; 638 — p. 1045; 1097; 1107; 1239 s.; 1304 s.; 1307 s. — v. aussi MISÉRICORDE.

CHAUVINISME GALLO-ROMAIN p. 51; 78 — p. 1130 — v. aussi ANTOINE (PARALLÈLE MARTIN ET).

CHIEN (SYMBOLISME DU) p. 1114.

CHŒURS CÉLESTES p. 1212.

MONASTIQUES p. 883 — p. 1342 s.

CHRISMON p. 1168 s.

CHRIST IMITATION DU CHRIST p. 124; 128; 164 — p. 487; 490 — p. 1044; 1061 s.; 1126; 1236; 1303 s.

DÉVOTION AU CHRIST SOUFFRANT p. 164 s. — p. 1033 s.; 1098; 1100; 1144; 1197 s.; 1233; 1249.

CHRISTOLOGIE p. 952; 1017; 1022 s.; 1025; 1029 s.; 1194.

CICÉRONIENNE (STYLISATION) p. 105 s.; 110 s.; 138 — p. 368; 415; 494; 579;

- 598; 647; 663; 769; 789;
842; 853; 890 — p. 917;
954; 1034; 1067; 1075 s.;
1080; 1095; 1116; 1125;
1141; 1278 — v. aussi
Index I, à CICÉRON.
- CIEL p. 989; 999; 1201;
1247 s.; 1257; 1259; 1325;
1331.
- CILICE p. 1155 s.; 1323 s.
- CLASSICISME DE SULPICE p.
103 s.; 111 — p. 371;
389; 397; 730 s.; 1066 s.;
1075 s.
- CLERCS p. 156 — p. 660;
p. 972; 1014; 1100; 1111;
1150; 1265; 1288; 1294;
1339.
- CLERGÉ (CRITIQUE DU) v. ANTI-
CLÉRICALISME.
- CLIENTÈLE p. 923.
- CLÔTURE MONASTIQUE p. 44.
- COLLYRE p. 885.
- COMBAT SPIRITUEL p. 92 s.;
157; 160 s.; 162 s. —
p. 417; 528; 575; 578 s.;
603; 621 s.; 726; 730;
839 — p. 910; 970; 1033;
1041; 1044; 1058; 1087;
1096; 1160; 1169 s.; 1237 s.;
1258; 1265; 1289; 1294;
1298; 1301; 1308; 1321 —
v. aussi «MILITIA DEI».
- COMMERCIAL (VOCABULAIRE)
p. 420 — p. 1274.
- COMMUNION (NOTION DE) p. 927;
936; 980; 1248.
- COMPASSION (SPIRITUALITÉ DE)
p. 103; 208 — p. 567 s.;
731; 808 s. — p. 1099;
1235; 1308 — v. aussi
CHRIST et MISÉRICORDE.
- CONFÉRENCE MONASTIQUE
- (GENRE DE LA) p. 41; 45 —
p. 1056 s.; 1123 s.
- CONSCRIPTION p. 453 s.
- CONSÉCRATION DES ENFANTS
v. ENFANTS.
- CONSOLATION (LETTRES ET
THÈMES DE) p. 1121; 1179;
1207 s.; 1211; 1238; 1243 s.;
1245; 1249; 1260; 1304;
1345.
- CONSULTATION ORACULAIRE
DE L'ÉCRITURE p. 654 s.;
660.
- CONSTANCE DE MARTIN p. 63;
75; 86; 89; 132; 149;
206 — p. 526; 566; 661 s.;
749 s. — p. 931; 945; 971;
1051; 1083; 1153; 1229;
1321 s. — v. aussi IMPASSI-
BILITÉ.
- CONTACT (RITE DE) p. 700.
- CONTEMPLATION ET ACTION
p. 65; 149 — p. 540; 668;
684; 686 — p. 1086 s.;
1093 à 1095; 1125.
- CONTINENCE (VŒUX DE) p. 27
— p. 363 — p. 1060; 1315;
1338.
- CONVERSION
A L'ASCÉTISME : p. 25 s.;
27; 29; 43; 48; 51; 76 s.;
89; 114; 148 s. — p. 365;
371; 409; 508; 524; 542;
569; 683; 888 — p. 976;
991; 1050; 1057.
- AU CHRISTIANISME : p. 421;
735; 756 s.; 790; 805; 840;
— p. 972 s.; 1169.
- DE L'ART D'ÉCRIRE : p. 371;
413.
- DE L'HUMANISME ANTIQUE :
p. 72.
- DE MARTIN : surtout p. 447 à

- 452 ; 461 à 473; 596 —
p. 1309.
- COPISTES (MOINES) p. 677 s.
- CORNE p. 955 s.
- CORPS GLORIEUX p. 947; 1194.
- COULEURS p. 1005 s.; 1191;
1193; 1341.
- COURONNE (IMAGE DE LA)
p. 1209.
- CROISADE p. 714; 720; 798 —
p. 930.
- CROIX
DÉVOTION A LA CROIX p. 28;
165 s. — p. 515; 530; 726 s.
— p. 1034 s.; 1040 s.;
1168 s.; 1197.
- SIGNE DE LA CROIX p. 165 —
p. 527; 530; 725 s.; 732;
755 — p. 969; 1036; 1169 s.;
1197 ; 1217 — v. aussi
APOTROPAÏQUE.
- CULTE
DE MARTIN p. 20; 41; 46 s.;
102; 138; 176; 178 —
p. 475 — p. 1120 s.; 1177 s.;
1185; 1202; 1211; 1245 s.
- DES APÔTRES p. 1129.
- DES BIENHEUREUX p. 991.
- DES DÉFUNTS p. 693; 696;
698 — p. 990 s.; 1061; 1181;
1203; 1211; 1247 s.; 1250.
- DES INTERCESSEURS p. 1061.
- DES MACCABÉES p. 1064.
- DES MARTYRS v. MARTYRS.
- DES RELIQUES p. 511 s.;
883 — p. 991; 1081; 1211.
- DES SAINTS p. 1250 s.
- DES SAINTS VIVANTS p. 1061.
- CULTURE DE MARTIN p. 386;
540; 608 — p. 1066 à 1077.
- DÉCURIES DE MOINES p. 674.
- DÉDOUBLEMENT D'UN ÉPISODE
v. PARALLÈLES.
- DÉFI p. 749; 801; 824; 839 —
p. 936; 957; 1009; 1216;
1230; 1318.
- DÉGOÛT DE VIVRE p. 1186 s.;
1244.
- DÉLIRE p. 838; 845 s.
- DÉMON(S) p. 101; 183; 191 à
195 — p. 571 s.; 573 s.;
577 s.; 659; 701; 715 s.;
727; 759; 785; 810; 812;
836; 844 s.; 849 s.; 855;
858 — p. 909 s.; 927;
947 s.; 950 s.; 954 s.; 963 s.;
1022 s.; 1042; 1125 s.;
1300; 1328 s.
- DÉPOUILLEMENT p. 25; 105 —
p. 490; 564; 626 — p. 991;
1059; 1074; 1162; 1272.
- DÉSFFECTATION D'UN LIEU DE
CULTE p. 708.
- DESCRIPTION (ART HELLÉNIS-
TIQUE DE LA) v. ALEXANDRI-
NISME.
- DIACONAT p. 156 — p. 548 s.;
551; 656.
- DIALOGUE CICÉRONIEN (GENRE
DU) p. 40; 41; 45 —
p. 1124 s. — v. aussi
CICÉRONIEN.
- DIATRIBE (TON ET THÈMES DE
LA) p. 408; 414 — p. 1111 s.;
1154.
- DIEUX ANTIQUES p. 195 —
p. 430; 721 s.; 741 s. —
p. 963 s.; 965 s.; 1025.
- DIMINUTIFS p. 366.
- DISCERNEMENT DES ESPRITS
p. 161; 206 — p. 489;
493; 854; 860 — p. 909;
948; 953; 1007; 1023;
1033; 1167.
- DISPARITION
D'UN OBJET p. 202 — p. 804
— p. 1011.

D'UNE APPARITION p. 578 — p. 1037.
 DISPONIBILITÉ SPIRITUELLE p. 1319 s.
 DIVINATION p. 855 — p. 940 s. — v. PROPHÉTIE (DON DE)
 DOCÉTISME p. 1041.
 DOCUMENTATION DE SULPICE p. 21; 48; 97 s.; 136 — p. 424; 428 s.; 459; 534 — p. 948; 1048 s.; 1080; 1271 s. — v. aussi TRADITION.
 DONATISME p. 1225.
 «DONATIVUM» p. 514; 516 à 521.
 DRAMATIQUE (STYLISATION) p. 88 — p. 477; 485; 487; 515; 519; 557; 564; 589; 603; 615 s.; 623; 671; 696; 703; 719; 738; 750; 765; 771; 778; 787; 798; 801; 818; 823; 831; 889 — p. 958; 1038; 1164; 1192; 1205; 1217; 1227; 1325.
 DUALISME p. 160 — p. 435 — p. 1041; 1088; 1170; 1187; 1209.
 ÉCONOMIE MONASTIQUE p. 155; 170 — p. 676 s.; 685 — p. 958 s.
 ÉCRIN (COMPOSITION EN) p. 94.
 ÉCRITURE (LECTURE ET MÉDITATION DE L') v. «LECTIO DIVINA».
 ÉDIFICATION p. 62; 68 — p. 375; 477; 485; 490; 535; 538; 769 — p. 1059; 1142; 1324; 1337.
 ÉDITION (TECHNIQUES DE L') p. 50 s. — p. 363; 367 s. — p. 1122; 1268; 1270 s.; 1271 s.; 1274 s.; 1281.
 ÉDUCATION v. BIOGRAPHIE.

ÉGYPTE (MATIÈRE D')
 influence ascétique directe sur Martin : p. 150 — p. 549 s.; 595 s.; 602; 674; 679 s.; 686 s.; 703; 712; 716; 727; 733 s.; 736; 807; 828; 833; 843; 870; 876; 884; 891; 908; 983; 993; 997; 1008; 1013; 1070; 1089; 1092; 1291.
 tradition littéraire indirecte chez Sulpice : p. 119 s.; 163; 195; 198 — p. 569; 574 s.; 576; 601 s.; 613; 665; 667 s.; 674; 688; 716 s.; 733 s.; 736; 745; 776; 833; 843 s.; 846 s.; 849 s.; 858; 870; 891; 908; 910; 950 s.; 953; 963; 965; 1001; 1037; 1044; 1053; 1078; 1174 — v. aussi ANTOINE.
 ÉLECTIONS ÉPISCOPALES p. 641 à 661.
 ÉLÉMENTS (MAÎTRISE DES) p. 766; 774 — p. 1165 s.
 EMPEREUR p. 435 — p. 915; 923 s.; 927 à 930; 935 s.; 1040 — v. aussi VÊTEMENT.
 ENCLOUAGE MAGIQUE p. 563; 733; 743; 802.
 ENFANCE v. HAGIOGRAPHIE.
 ENFANTS (CONSÉCRATION DES) p. 446; 878.
 ENFERS p. 410 — p. 625; 628 s. — p. 1089 s.; 1139; 1159; 1259; 1331; 1342; 1351.
 «ENVELOPPEMENT» p. 185; 187 s.
 ÉPICURISME p. 409.
 ÉPIGRAPHIQUES (FORMULES) p. 992; 1206; 1257.
 ÉPIQUE (STYLISATION) p. 73;

75 — p. 396; 405; 629; 728; 730; 739; 743; 751 à 753; 756; 765; 769 s.; 772; 789; 801 s.; 819 s.; 824; 852 — p. 955; 970; 1090; 1144; 1192; 1242 — v. aussi Index I, sous les noms de VIRGILE et des autres poètes épiques.
 ÉPISCOPAT
 fonction ecclésiastique : p. 639; 649; 653; 664; 684; 709 — p. 915; 920; 923; 937; 985; 1100; 1145; 1149 s.
 corps social des évêques : p. 148; 548; 585; 653 s.; 664; 684; 689; 815; 822; 859 s.; 881 — p. 921 s.; 923 s.; 937; 945; 978; 1015; 1018; 1022; 1040; 1042; 1111; 1113; 1115; 1122; 1234; 1236 — v. aussi ÉLECTIONS.
 ÉPISTOLAIRES (FORMULES ET TOPIQUE) p. 1167; 1240; 1261 s.
 ÉPREUVE. TENTATIONS et FEU.
 ÉRÉMITISME p. 150 — p. 449 s.; 547; 569; 592; 610; 760 s. — p. 993; 1007; 1315 — v. aussi ANACHORÈSE.
 ERMITAGE v. ÉRÉMITISME.
 ESCHATOLOGIQUES (THÈMES) p. 125 — p. 404; 410; 629 — p. 912; 983 s.; 986; 1017; 1020; 1022; 1036; 1184; 1199 s.; 1247 s.; 1303; 1327; 1332; 1335.
 ESPÉRANCE p. 147 — p. 404; 420 — p. 1071; 1117; 1186; 1239; 1310.
 ESTHÉTIQUE DU STYLE DE SULPICE
 théorie p. 103 s. — p. 359 à 393 — p. 1072 à 1074; 1278.
 pratique (types de styles divers) v. en particulier p. 99; 105; 107 s. — p. 370; 372; 415; 484; 495; 736 — p. 1190; 1206; 1210; 1243; 1309 — style synonymique p. 1079; 1110.
 ÉTATS DE VIE p. 412.
 ÉVANGÉLISATION p. 387; 745; 757; 762; 764; 805; 807; 809; 860 — p. 912 — v. aussi MISSIONNAIRE.
 ÉVOCACTION
 D'UN DÉMON v. THÉURGIE
 D'UN MORT v. NÉCROMANCIE.
 EXÉGÈSE, MARTIN «EXÉGÈTE» v. ASCÉTIQUE.
 EXEMPLE v. BIOGRAPHIE et ÉDIFICATION.
 EXORCISMES p. 94; 128; 299 — p. 551; 704; 725; 729; 754 s.; 758; 808 s.; 812; 832 s.; 848 s.; 860 s. — p. 1010; 1300.
 EXPÉRIENCES SPIRITUELLES DE MARTIN v. INSPIRATION.
 EXTASE p. 498 — p. 1198.
 FANATISME p. 151 — p. 844 — p. 1221; 1225; 1232.
 FANTASTIQUE p. 101; 160 s. — p. 950 s.
 FARDEAU (IMAGE DU) p. 1258.
 FAUSSES NOUVELLES p. 854 s.; 857.
 FEU
 ÉPREUVE DU FEU p. 1233.
 MARTIN MAÎTRE DU FEU p. 771 à 778 — p. 1126 s.; 1158 s.; 1165; 1222.
 SUPPLICE DU FEU p. 1221.
 SYMBOLISME DU FEU p. 1174.

FOLKLORE p. 164; 185; 201 s. — p. 528; 574; 734; 736; 745; 764; 794 s.; 802; 804; 843; 850 s. — p. 911; 1001; 1082.

FONDATEURS MARTINIENNES (DANS LES CAMPAGNES) p. 762 — v. aussi Index des noms de lieux, à *LIGUGÉ*, *MARMOUTIER*, etc.

FORMULES V. ÉPIGRAPHIQUES, ÉPISTOLAIRES, FUNÉRAIRES, TITULATURE.

FRANGES (GUÉRISON PAR DES) V. THAUMATURGIE.

FUITE DU SIÈCLE p. 542; 663.

FUNÉRAILLES p. 719 — p. 1284; 1292; 1336 s.; 1346 à 1350.

FUNÉRAIRES (FORMULES) p. 410 — p. 1259.

GAUCHE ET DROITE p. 702.

GAULOISE (MALICE) p. 660; 852.

GENRES DE VIE p. 87 — v. CONTEMPLATION ET ACTION.

GENRE (SCÈNES DE) p. 88; 142 — p. 608; 623; 630; 720; 830 — p. 1185 s.; 1252; 1263 s.

GESTES RITUELS p. 751; 867; 873; 880 — p. 934; 1055; 1195 s.; 1254 — v. aussi APOTROPAÏQUES.

GNOSTICISME p. 233 — p. 995 s.; 1021 s.; 1239.

GUÉRISONS V. MALADIES ET THAUMATURGIE.

GLOIRE

GLOIRE ANTIQUE ET CHRÉTIENNE p. 72 — p. 394 s.; 397; 403 s.; 413 s.;

498; 707 — p. 1145; 1200; 1253; 1349.

GLOIRE DE DIEU p. 659 — p. 1024; 1035; 1334 s. GYROVAGUES V. ITINÉRAIRE (ASCÉTISME).

HAGIOGRAPHIE (GENRE ET TOPIQUE DE L') p. 62; 65; 95; 142; 176 s.; 181 — p. 481; 528; 560; 772; 843; 890; 892; p. 1047; 1120 s.; 1177 s.; 1216 s.; 1222; 1310; 1320 s.

THÈME DE LA SAINTE ENFANCE p. 441 s.; 444.

HALLUCINATIONS VISUELLES ET AUDITIVES p. 101 — p. 955; 1001; 1006; 1012.

HÉROÏSME ET HÉROÏSATION p. 24; 208 — p. 387; 400 s.; 465; 482; 529; 585; 590; 705; 771; 801; 867 — p. 1089; 1108; 1120; 1127; 1134; 1142; 1144 s.; 1218; 1221; 1227; 1239; 1247; 1318 — v. aussi ÉPIQUE (STYLISATION).

HÉROS ANTIQUE p. 405 à 414 — p. 992; 1063; 1066; 1089; 1192.

HISTORIOGRAPHIE CHRÉTIENNE p. 419; 421.

HISTORIOGRAPHIE (STYLISATION) p. 105 s. — p. 394 s. 419; 421; 430; 437; 485; 491; 516; 641; 767; 889 — p. 922 s.; 942; 1313; 1316; 1336 — v. aussi Index des auteurs, sous les noms des historiens.

HOMME DIVIN (TOPIQUE DE L') p. 123; 167; 202 — p. 465;

662; 776 — p. 915 s.; 961 s.; 1027 s.; 1105; 1195; 1302; 1333.

HOSPITALITÉ MONASTIQUE p. 1052 à 1055.

HUILE (CURATIVE) p. 827.

HUMANISATION DU MONDE SURNATUREL p. 101; 160 s. — p. 577; 892 — p. 971.

HUMILITÉ D'AUTEUR (LIEU COMMUN DE L') p. 363; 366 s.; 369; 390; 392; 421; 662 — p. 1073; 1283.

HUMILITÉ (DE MARTIN) p. 164 — p. 428; 464; 499; 552; 663 s.; 683 — p. 996; 1054; 1099; 1111; 1319; 1352.

HYMNODIE p. 1009; 1350.

HYPOCAUSTE (CHAUFFAGE PAR) p. 1153; 1158.

ICONOGRAPHIE ET IMAGERIE AGONISTIQUES p. 1210; 1228. ASCÉTIQUES p. 47 — p. 756.

FUNÉRAIRES p. 196 — p. 798; 869 — p. 1061; 1093; 1135.

GALLO-ROMAINE p. 969; 1093.

IMPÉRIALES p. 1026 s.; 1082; 1214.

TRIOMPHALES p. 1209; 1213.

DE LA CONTEMPLATION p. 1081 s.; 1105 s.

DE LA CROIX : p. 1169 s.

DE MARTIN p. 164 — p. 473 s. — p. 1254.

DE PAULIN p. 1061.

DE SATAN p. 956.

DES ANGES p. 783; 792 — p. 997 s.

DES APÔTRES p. 1129.

DES MARTYRS p. 801 s.

DES ORANTES p. 1325.

DES SAINTS p. 1254.

DU CHRIST p. 165 — p. 492; 630; 783 — p. 1029 s.; 1035. DU CIEL p. 1201 s.; 1331.

ILLUMINATION SPIRITUELLE p. 500; 887 — p. 946; 1106.

ILLUMINISME p. 140; 163; 171; 176; 207 — p. 710 — p. 952; 990; 995 s.; 1012 s. 1015; 1019; 1021; 1023; 1030; 1032; 1196; 1253 — v. aussi RÉVÉLATIONS PRIVÉES.

IMAGINATION p. 133; 164; 184; 196 s. — p. 627; 693; 727; 730; 764; 773; 782; 792; 851 — p. 956; 960; 968; 989; 999; 1198; 1200; 1219; 1222; 1252; 1264; 1331; 1333.

IMAGINATION DE MARTIN p. 160 s.; 186; 206 s. — p. 491; 890 s. — p. 910; 964; 1295; 1327.

IMAGINATION DE SULPICE p. 100 s.; 202 — p. 1037; 1128; 1146; 1183; 1219 s.

IMMORTALITÉ ET IMMORTALISATION p. 64; 72; 74 — p. 395 s.; 399; 403 s. — p. 1247 s.; 1287.

IMPASSIBILITÉ ASCÉTIQUE p. 64; 208 — p. 526 s.; 749 s.; 754; 823 — p. 1027; 1051; 1103 s.; 1104 s.; 1167; 1217; 1229 s.; 1231; 1310; 1320; 1346 — v. aussi CONSTANCE.

IMPOSITION DES MAINS p. 757 s.; 836.

INCORRECTIONS (« VITIA ORATIONIS ») p. 380; 383.

INCULTURE p. 1073; 1075.

INEFFABLE (TOPOS DE L')
p. 159 — p. 1080; 1090.

INSPIRATION (DE MARTIN) p.
167 — p. 481; 534; 618 —
p. 910 s.; 1166; 1264; 1308
— v. aussi PNEUMATISME.

INSTRUCTION DES MOINES
p. 678.

INTERCESSEUR (SAINT MARTIN)
v. MÉDIATION.

INTERFÉRENCE DES STYLISA-
TIONS (SURTOUT ANTIQUE ET
CHRÉTIENNE) p. 133; 202 —
p. 369; 396; 398 s.; 402 s.;
410 s.; 418 s.; 529 s.; 553;
618; 625; 634; 657; 671;
687; 768; 782; 825 s.; 892
— p. 928; 971; 1002; 1037;
1056; 1066; 1109; 1123;
1125; 1133 s.; 1175; 1185;
1199 s.; 1227 s.; 1244;
1277; 1334 — v. aussi
SAGESSE et AMBIGUÏTÉ.

INTÉRIEURE (VIE) p. 159 —
p. 662 — p. 1081.

INVECTIVES DIABOLIQUES
p. 916; 953; 970 s.; 985;
1101; 1128 s.

ITINÉRANT (ASCÉTISME) p. 153
— p. 558 s. — p. 995 s.

JEÛNE p. 152 — p. 466; 601;
680; 781.

JOIE ET TRISTESSE p. 1103 à
1106; 1230 s.; 1345.

JOIE ET TRISTESSE CHEZ
MARTIN p. 558 — p. 1051;
1112; 1310.

JOIE ET TRISTESSE CHEZ
SULPICE p. 1186 s.

JOURNALIERS p. 686.

JUDICIAIRE (STYLISATION)
p. 83; 114 — p. 377; 427; 494;
496; 598; 627 s.; 630;

644; 703 s. — p. 980; 1038;
1048; 1116; 1269; 1277 —
v. aussi JURIDIQUE.

JUGEMENT V. TRIBUNAL.

* JUGEMENT DE DIEU * p. 658.

JUGEMENT DERNIER p. 998;
1016; 1209; 1313.

JURIDIQUE (STYLISATION)
p. 114; 122 — p. 376;
389; 426; 484; 496; 501;
532; 537; 552; 579; 589;
628; 649; 662; 664; 675 s.;
697; 700; 704; 707; 750;
786; 840; 855; 882 —
p. 1010; 1056; 1070; 1090;
1187; 1213; 1227; 1276;
1285; 1306 — v. aussi
JUDICIAIRE.

JUSTE PERSÉCUTÉ p. 1108;
1143; 1229; 1239.

LARMOYANTE (SENSIBILITÉ)
p. 557 — p. 1208 s.; 1243 s.

LAURE p. 667; 681 — p. 958.

LAVEMENT DES PIEDS p. 1054 s.

LECTEUR (CLERC) p. 654.

* LECTIO DIVINA * p. 48;
154; 206 — p. 404; 576;
686 — p. 1069; 1072;
1091 s.

LÉGENDE v. *passim*, et en
particulier p. 187; 201 —
p. 528; 705; 726 — p. 989;
1222; 1333.

LÈPRE p. 863 s.; 866.

LETTRÉ (GUÉRISON PAR UNE)
v. THAUMATURGIE.

LIBÉRATION (THÈME SPIRITUEL
DE LA) p. 555 s.; 579 s.;
860 s. — p. 1057 s.; 1166.

LIGATURES MAGIQUES p. 871.

LITURGIE
CHRÉTIENNE p. 45; 153 —
p. 445; 468; 654 s.; 656;

758; 790; 836 — p. 1008;
1054; 1164; 1253; 1260 s.;
1289; 1324 s. — v. aussi
BAPTÊME.

PAÏENNE p. 722 s.; 745; 780.

MACARISME p. 648; 731 —
p. 1063; 1097; 1129.

MAGIE p. 527 s.; 530; 733;
737; 743; 754; 764; 766;
871 — p. 997; 1000; 1013.

MAÎTRE DES NOVICES p. 994 —
v. aussi NOVICES.

MALADIES p. 199; 203 —
p. 603 s.; 715; 809 s.;
816 s.; 827 s.; 835 à 838;
846 à 848; 862 à 893.

MANIÉRISME v. PRÉCIOSITÉ.

MARIAGE ET VIRGINITÉ p. 879 s.
— p. 1291 — v. aussi CONTI-
NENCE.

MARTYRE
DÉSIRÉ : p. 147 s.; 151;
166 — p. 890; 1178 s.;
1210; 1214 s.; 1217.

NON SANGLANTE : p. 151 —
p. 537; 694 s. — p. 1045 s.;
1098 s.; 1232; 1234; 1237;
1249.

QUOTIDIEN : p. 695 —
p. 1096; 1214; 1233; 1237.

MARTYRIUM p. 611; 693 s.;
700.

MARTYROLOGIQUE
LITTÉRATURE MARTYROLO-
GIQUE p. 129 s. — p. 511;
523; 527 s.; 532; 549; 700;
772; 801 — p. 1264.

STYLISATION MARTYROLO-
GIQUE p. 129 s. — p. 515 s.;
518 s.; 527; 565; 589 —
p. 1217; 1219; 1224; 1270.

MARTYRS p. 193; 196 —
p. 416; 532; 562; 565 s.;

646; 800; 890 — p. 1064;
1212; 1223; 1264; 1286.

CULTE DES MARTYRS p. 120 s.;
130; 141; 147 s.; 151;
166 s.; 196 s. — p. 361;
445; 497; 690 à 696; 700;
705; 729; 800; 833; 837;
876; 884 — p. 1061; 1064;
1131; 1175; 1177; 1200;
1211; 1216; 1224; 1249;
1260.

ENFANTS p. 445 s.

FAUX MARTYRS p. 702 à 712.

MARTIN MARTYR p. 129 s. —
p. 1202; 1216 s.; 1241;
1249; 1348.

MILITAIRES p. 144 — p. 459;
502; 510 s.; 512 s.; 514;
523; 545; 549 — p. 1169;
1217.

MOINES SUCCESEURS DES
MARTYRS p. 129 s.; 145;
151 — p. 418; 525; 800;
847 — p. 1045; 1099;
1108; 1115; 1126; 1143;
1178; 1214 s.

MÉDECINE v. MALADIES.

MÉDIATION DE MARTIN p. 1196;
1251.

MÉDIATION SPIRITUELLE p. 69
— p. 1246 s.; 1248 s.; 1251;
1260.

MÉRITES (THÉOLOGIE DES)
p. 497; 700 s. — p. 1306 s.

MERVEILLEUX p. 100; 164;
174; 185; 187; 198 s.; 201
— p. 442; 509; 728; 738;
743; 766; 772; 794; 804;
888 — p. 932; 962; 988;
1119 s.; 1124; 1139; 1333.

MÉTAMORPHOSES p. 194 —
p. 950; 964 s.; 1011; 1159;
1258; 1296.

MÉTAPHORES FILÉES p. 377 s.; 675.

MILITAIRE

DÉFIANCE ECCLÉSIASTIQUE A L'ÉGARD DES MILITAIRES p. 441; 462; 507.

MARTIN MILITAIRE p. 180; 208 — p. 431 à 538; 542; 580; 646; 698 s.; 747 — p. 1085.

MÉTAPHORE MILITAIRE

p. 143 — p. 417; 467; 846 — p. 942; 1058; 1134; 1144; 1162; 1168; 1170; 1210 s.; 1213; 1219; 1301; 1311 à 1319; 1326; 1342 s.

SERMONT MILITAIRE p. 458 — p. 1343.

STYLISATION MILITAIRE

p. 121 — p. 494; 503; 611; 645; 719; 726 — p. 959; 975; 1160 s.; 1170; 1209; 1213 s.; 1217; 1219; 1228 s.; 1311 s.; 1314; 1316; 1342 s.

VOCATION ASCÉTIQUE DES MILITAIRES p. 501; 507 — v. aussi MARTYRS et PAGANISME.

« MILITIA DEI » p. 73; 143 s. — p. 417; 429; 444; 461; 467; 502; 520; 523 s.; 535; 548; 556; 570; 580; 588 s.; 612; 664; 726; 762; 789; 826; 846 — p. 908; 1133; 1144; 1209 s.; 1219; 1238; 1288; 1311 s.; 1313; 1343 s.; 1348.

MILLÉNAIRISME p. 80; 125; 167 s.; 239 — p. 911; 918; 942; 961; 988; 1014 s.; 1019 s.; 1023; 1039; 1063; 1173; 1186 s.; 1195; 1241.

MIRACLES p. 164; 173; 176; 180; 184; 198 à 203 —

p. 727 s.; 757; 775; 868; 888 — p. 931; 1119; 1163; 1165; 1301 — v. aussi THAUMATURGIE.

MISE EN SCÈNE p. 45 — p. 480 — p. 1003; 1123; 1191; 1308; 1337.

MISÉRICORDE p. 567; 767; 867; 979; 984 s.; 1107; 1307 — v. aussi COMPASSION.

MISSIONNAIRE (ACTIVITÉ) p. 141; 147; 155 s. — p. 714 s.; 717 s.; 791; 795 s.; 807; 811; 864 — p. 1311; 1316 — v. aussi ÉVANGÉLISATION.

MITIGATION (DE L'ASCÉTISME) p. 152 — p. 1085.

MONACHISME V. ASCÉTIQUE.

MONASTÈRES FÉMININS p. 832 s. — p. 1338.

MONDANISATION DE L'ÉGLISE p. 165; 168 — p. 651 s.; 656 — p. 922; 937; 945; 973; 1064; 1102; 1241.

MONTAGNE (SYMBOLISME RELIGIEUX DE LA) p. 669.

MORT (CONCEPTIONS DE LA) p. 408 s. — p. 1282; 1287; 1331.

MUSES (CULTE DES) p. 73 — p. 365 — p. 1272.

MYSTÉRIQUE (STYLISATION) p. 391 — p. 1003.

MYSTIQUE (EXPÉRIENCE) p. 191 — p. 621 — p. 1022 s.; 1027; 1080 s.; 1095; 1105 s.; 1282; 1311.

MYTHES ANTIQUES p. 410; 528; 728; 746; 773 — p. 964; 967; 1193.

NATURE (RESPECT DE LA) p. 1088; 1287.

NÉCROMANCIE p. 701; 710.

NIVEAUX DE STYLISATION

p. 129 — p. 765 — v. aussi STYLISATION.

NOBLESSE : v. ARISTOCRATIE. NOM (IMPORTANCE MAGIQUE ET RELIGIEUSE DU) p. 657.

NOMBRES (SYMBOLIQUE DES) p. 449; 674 s.; 856 s.

NOVATIANISME p. 140; 163 — p. 973; 975; 1111.

NOVICES p. 145 — p. 467; 614; 672; 675 — p. 972; 975 s.; 994; 1007; 1046; 1062; 1116; 1174; 1233.

NUÉE (SYMBOLISME DE LA) p. 886.

OBJECTION DE CONSCIENCE p. 456 s.

ODEURS (SYMBOLISME DES) p. 850 s. — p. 1037.

OFFICE MONASTIQUE p. 1007 s. — v. aussi CHŒURS MONASTIQUES.

OISEAU (SYMBOLISME DE L') p. 1200 — DE L'OISEAU DE PROIE p. 1295 s.; 1300.

OPHTALMIE p. 883.

OPPOSITION À MARTIN V. ANTI-ASCÉTIQUE (PARTI).

ORACLE V. CONSULTATION.

ORALES (TRADITIONS) p. 114; 118 s.; 131; 178; 185; 187 — p. 570; 596; 696; 734; 736; 794.

ORATOIRE (STYLISATION) p. 616; 634 — p. 1090; 1114; 1127; 1143; 1146; 1178 s.; 1229; 1272; 1320; 1337; 1345 s.

ORDALIES p. 657; 746 — p. 1174.

ORIGÉNISME p. 140; 163; 239 — p. 982 s.; 1023.

« OTIVM ET NEGOTIVM » V. CONTEMPLATION ET ACTION — v. Index IV, s. u. « otium ».

OURAGAN (SYMBOLISME DE L') p. 755.

OUVRIER DE DIEU (MARTIN) p. 768 — p. 1093 s.

PAGANISME

GALLO-ROMAIN : p. 93; 127; 141; 147; 151 s.; 158; 200 — p. 698; 713 s.; 716; 718 à 737; 742 s.; 748; 760 s.; 764; 778 s.; 787 s.; 794 à 807; 809 s. — p. 968 s. LETTRÉ : p. 72 s. — p. 409 s.; 464; 742; 839 — p. 967. MILITAIRE : p. 580 — v. aussi ASCÉTIQUE.

MENTALITÉ PAÏENNE (RESTES DE) p. 537; 698; 718 s.; 850 s.; 856; 870 s. — p. 967.

PAIX (MARTIN ARTISAN DE) p. 1288 s.

PÂLEUR DU TEINT p. 753 — p. 1341 s.

« PALLIVM » V. VÊTEMENT ASCÉTIQUE.

PALME (IMAGE DE LA) p. 1228.

PANÉGYRIQUE (STYLISATION) p. 65 — p. 762; 874 — p. 1014; 1121; 1128; 1143; 1246; 1320.

PARABOLES MARTINIENNES p. 1160; 1290 s.; 1295; 1301.

PARADIS AU DÉSERT p. 668 — p. 1291; 1302.

PARALLÈLES (ÉPISODES) p. 638; 740; 758; 776; 800; 816 s.; 822; 826; 829 à 831; 843; 847 — p. 1151; 1272.

PAROISSES RURALES p. 685 ; 760 — p. 1339.

PASTICHE (et ART DU) p. 28 ; 99 s. — p. 376 s. ; 414 ; 422 ; 437 ; 892 — p. 1031.

PASTEUR (MARTIN) p. 156 s. — p. 375 ; 538 ; 582 ; 612 s. ; 616 ; 662 ; 690 ; 692 ; 697 ; 712 ; 761 — p. 958 ; 985 ; 1102 ; 1149 s. ; 1236 s. ; 1241 ; 1246 ; 1288 ; 1305 s. ; 1321 ; 1341 — v. aussi PRÉDICATION DE MARTIN.

PATIENCE (VERTU DE) p. 151 ; 164 ; — p. 464 ; 683 s. ; 801 — p. 975 ; 1031 ; 1098 s. ; 1107 ; 1233 ; 1238 s.

PATRONAGE (DES SAINTS) p. 1210 ; 1246 ; 1251 ; 1260 — v. aussi MÉDIATION.

PAUPÉRISME p. 479 ; 704.

PAUVRETÉ v. ASCÉTIQUE.

PAYSAGES (STYLISATION DES) p. 667 s. ; 670 s.

PAYSANS GALLO-ROMAINS p. 672 ; 715 — p. 959.

PÉCHÉS CAPITAUX p. 972.

PÉLAGIANISME p. 52 s. — p. 621.

PÉLERINAGES p. 26 ; 42 s. ; 48 ; 50 ; 76 ; 108 ; 136 — p. 362 ; 513 ; 553 ; 558 ; 594 ; 596 ; 682 ; 761 — p. 995 ; 1012 ; 1050 ; 1052 ; 1062 ; 1196 ; 1280 ; 1292.

PÉNITENCE p. 971 à 987 ; 780 ; 1156 ; 1187 ; 1322 s.

PESANTEUR (SYMBOLISMES DE LA) p. 1257 s. ; 1312.

PHILOSOPHE (LE MOINE VRAI) p. 73 — p. 417 — p. 1084.

PHILOSOPHIE ANTIQUE p. 407 s. ; 855 ; 887 — p. 1084 ; 1086 s. — v. aussi Index I,

sous les noms des principaux philosophes.

PHYLACTÈRES p. 872.

PLATONISME p. 70 — p. 555 ; 626 ; 792 ; 887 — p. 1082 ; 1257.

PNEUMATISME p. 69 ; 125 ; 155 ; 163 ; 166 à 169 ; 183 s. ; 196 — p. 620 ; 757 — p. 996 s. ; 1012 ; 1017.

POÈME EN PROSE p. 1242.

POÉTIQUE (STYLISATION) p. 112 s. — p. 368 ; 392 ; 444 ; 478 ; 482 ; 484 ; 486 ; 491 ; 504 ; 616 ; 618 ; 621 ; 623 ; 634 s. ; 637 ; 662 ; 670 ; 683 ; 720 s. ; 731 ; 752 s. ; 754 ; 770 s. ; 777 ; 817 ; 838 — p. 917 ; 929 ; 960 ; 964 ; 1002 ; 1024 ; 1033 ; 1037 ; 1048 ; 1080 ; 1090 ; 1137 ; 1154 ; 1155 ; 1158 ; 1189 ; 1191 s. ; 1197 ; 1198 ; 1200 ; 1203 ; 1223 ; 1225 ; 1242 ; 1259 ; 1280 ; 1318.

POLITIQUE (STYLISATION) p. 600 ; 611 ; 646 s. ; 663 s. — p. 1113 ; 1337.

PORTE (SYMBOLISME DE LA) p. 377 s.

POSSESSION DÉMONIAQUE p. 194 — p. 488 ; 618 ; 729 ; 811 ; 835 ; 837 ; 844 à 853 ; 862 — p. 1009 — v. aussi EXORCISMES.

PRÉCIOSITÉ p. 88 ; 107 à 109 — p. 392 ; 728 ; 820 ; 829 — p. 1004 ; 1079 s. ; 1112 ; 1115 ; 1188 ; 1273 ; 1345 — v. aussi ALEXANDRINISME.

PRÉCIPITATION (MORT PAR) p. 1225.

PRÉCISION LIMITÉE (TECHNI-

QUE DE LA) p. 476 ; 546 ; 573 ; 584 ; 718 ; 740 ; 767 — p. 1148.

PRÉDICATION DE MARTIN p. 169 — p. 744 ; 804 s. — p. 1057 s. ; 1067 s. ; 1071 s. ; 1077.

PRESBYTÉRIUM ET VIE RÉGULIÈRE p. 560 ; 695 — p. 990 ; 1123 ; 1152 ; 1184 ; 1287.

PRIÈRE p. 617 ; 686 — p. 1094 ; 1252 ; 1309 ; 1311 ; 1319 ; 1322.

PRIÈRE PERPÉTUELLE p. 160 ; 206 — p. 762 — p. 959 ; 1081 s. ; 1091 ; 1325 s.

PRIÈRE DE MARTIN p. 152 — p. 620 ; 629 ; 686 ; 781 ; 826 — p. 969 ; 1007 ; 1039 ; 1044 ; 1081 s. ; 1085 ; 1091 s. ; 1163 ; 1166 ; 1171 ; 1311 à 1319.

PRISCILLIANISME p. 19 ; 48 ; 81 ; 140 ; 167 ; 176 ; 178 ; 207 — p. 513 ; 599 ; 815 ; 819 ; 822 ; 859 — p. 914 s. ; 920 s. ; 943 ; 973 ; 995 s. ; 1014 ; 1017 ; 1022 — v. aussi Index II, à PRISCILLIEN.

PROBATION p. 547 — v. aussi NOVICES.

PROCESSIONS CHRÉTIENNES : p. 1336 ; 1346 s.

CIVILES (cortèges) : p. 646 s. ; 866.

PAÏENNES : p. 723 ; 729.

PROFESSION MONASTIQUE p. 973 s. ; 977 ; 1098 ; 1172 ; 1343 s.

PROGRÈS SPIRITUELS DE MARTIN p. 540 ; 641.

PROIE (SYMBOLISME DE LA BÊTE DE) p. 1297 ; 1329.

PROPAGANDE ASCÉTIQUE p. 18 ; 76 — p. 1120 ; 1125 ; 1184 ; 1284 ; 1336 ; 1341.

PROPHÉTISME ET PROPHÈTES p. 127 ; 150 ; 164 ; 178 — p. 442 ; 446 ; 490 ; 636 ; 681 ; 740 ; 764 ; 770 ; 780 s. ; 826 ; 854 — p. 911 ; 916 ; 920 ; 925 s. ; 931 s. ; 938 ; 998 ; 1014 ; 1022 ; 1060 ; 1063 ; 1108 ; 1143 ; 1173 ; 1206 ; 1212 ; 1223 ; 1226 ; 1283.

DON DE PROPHÉTIE p. 167 — p. 531 ; 856 — p. 939 ; 941 s. ; 961 s. ; 1286.

FAUX PROPHÈTES p. 853 à 861 — p. 995 s. ; 1017 ; 1019 ; 1030 ; 1064 ; 1293.

PROSTERNEMENT p. 619 s. ; 635 ; 756 ; 826 ; 829 — p. 1163 ; 1324.

PSALMODIE p. 654 ; 660 — p. 1349 — v. aussi CHŒURS et OFFICE MONASTIQUES.

PSYCHOPOMPE p. 630.

« PVER-SENE » (TOPOS DU) p. 443.

« PUISSANCE » DE DIEU p. 621 ; 755 ; 791 — p. 1000 ; 1311.

PURGATOIRE p. 629.

PYTHAGORISME p. 1157 ; 1248 ; 1257 ; 1287.

RÉALISME p. 420 ; 491 — p. 1034 ; 1224.

RÉCIT (ART DU) p. 83 ; 88 ; 99 s. — p. 475 s. ; 485 ; 563 ; 818 — p. 1147 s.

RÉCLUSION p. 665 — p. 1269.

RÈGLE MARTINIENNE (?) p. 41 ;

- 45; 153 — p. 560; 661 à 690.
- RELATIONS DE MARTIN p. 834 — p. 914 s.
- RELIQUES V. CULTÉ DES RELIQUES.
- REMPLOI p. 186; 829.
- RENCONTRE (SPIRITUALITÉ DE LA) p. 476; 479; 719 — p. 950.
- RÉSURRECTIONS p. 199 — p. 618 à 624; 633 à 637; 736 — p. 1334 — v. aussi THAUMATURGIE.
- «RETOUR DANS LA PATRIE» (THÈME DU) p. 555 — p. 1303.
- RETRAITE (IDÉAL ROMAIN DE LA) p. 364; 668; 684 — p. 1087; 1108.
- RÉTROJECTION p. 150 — p. 559 s.; 616; 686; 688.
- RÉVÉLATIONS PRIVÉES p. 167 — p. 555; 709; 711 s.; 856 — p. 908; 1032; 1183; 1198; 1205; 1286; 1335 — v. aussi ILLUMINISME.
- RÊVES p. 162; 184; 194 s.; 207 — p. 490; 554 s.; 627; 891 — p. 1024; 1030; 1039; 1183; 1188 s.; 1195; 1202; 1204; 1255; 1329.
- RIGORISME p. 970; 973; 975; 980 s.; 985 s.
- RITES V. LITURGIE.
- ROGATIONS p. 722.
- ROMAINE (STYLISATION) p. 65; 121 — p. 497; 627; 724; 769; 801; 819; 839 s. — p. 923; 967; 992; 1010; 1062; 1070; 1134; 1145; 1191 s.; 1314; 1330; 1347 — v. aussi JURIDIQUE ET JUDICIAIRE.
- ROMANESQUE (STYLISATION) p. 489; 503; 562; 588; 602; 804 — p. 1228 s.
- ROMANTISME p. 102; 112; 122 — p. 585; 669 s. — p. 1186; 1225; 1301.
- ROUTE (SYMBOLISME DE LA) p. 1203; 1255 s.; 1257; 1328.
- SACERDOCE V. ÉPISCOPAT.
- «SACRE CONVERSAZIONI» p. 701; 793 — p. 947; 1195; 1216.
- SACRIFICES p. 722 s.; 751.
- SACRISTIES p. 1152; 1321.
- SAGESSE ANTIQUE ET CHRÉTIENNE p. 73; 75 — p. 405 à 413; 416 s.; 488; 526; 652 — p. 1078; 1084; 1086; 1088 s.; 1103; 1105; 1112; 1141; 1145; 1237; 1318.
- SALUT DANS L'ÉPREUVE (THÈME DU) p. 535; 749 s.; 755.
- SANCTUAIRES PAÏENS (DESTRUCTION DE) V. VANDALISME.
- SATAN (PIÈGES DE) p. 953 s.; 1160 s.; 1295 s.; 1329 — v. aussi DÉMON(S).
- SATIRIQUE (STYLISATION) p. 1266; 1269.
- SERMENT MILITAIRE V. MILITAIRE.
- SERPENT (SYMBOLISME DU) p. 1109 s.; 1132; 1330.
- SERVICE DE DIEU V. «MILITIA DEI».
- SOCIAL (RANG) DE MARTIN p. 434 s.
- SOLDAT(S) V. MILITAIRE.
- SOLITUDE (GOÛT DE LA) p. 155 — p. 1091; 1153; 1185.

- TEMPÉRANCE p. 1083.
- TEMPLES GALLO-ROMAINS V. VANDALISME.
- TEMPORELLE (PUISSANCE) V. EMPEREUR.
- TENTATIONS p. 163 — p. 822 — p. 908 s.; 945 s.; 1022 s.; 1028; 1038; 1154; 1157; 1160; 1196; 1238; 1304.
- TERTULLIANISME p. 981; 986; 1111.
- THAUMATURGIE p. 86 s.; 163 s.; 183; 197 s. — p. 387; 527; 604; 620; 631; 690; 692; 700; 714 s.; 732 s.; 743; 754; 766 s.; 768; 809; 813 s.; 841; 871; 880 — p. 957; 961; 970; 997 s.; 1047; 1077; 1085; 1108; 1126; 1136 s.; 1137; 1139; 1141; 1157 s.; 1173; 1254; 1299; 1302.
- CONCOURS DE THAUMATURGIE p. 745 — p. 1138; 1140.
- TECHNIQUES DE THAUMATURGIE: RÉSURRECTIONS p. 618 s. — GUÉRISONS p. 828 s.; 847; 868 s.; 875 s.; 886; 891 — par attouchement p. 812; 829; 863 — par des franges de vêtement p. 868 s.; 876 — par une lettre p. 875 s. — v. aussi MIRACLES.
- THÉÂTRE p. 965 s.
- THÉURGIE p. 855 s.
- THÉRAPEUTIQUES V. THAUMATURGIE.
- TITULATURE (FORMULAIRES DE) p. 499; 543; 631; 634 — p. 1058 s.; 1190.
- TOURNOIEMENT RITUEL p. 729.
- SORTIES (DU MONASTÈRE) p. 679.
- SORTS BIBLIQUES p. 654 à 656.
- SOULLURE RELIGIEUSE p. 536 s.
- STIGMATES p. 1034 s.
- STOÏCISME p. 380; 419; 464; 526; 890 — p. 918; 992; 1050; 1078; 1083; 1085; 1103; 1112; 1141; 1144; 1157; 1217; 1219; 1230; 1237 s.; 1319; 1349.
- STYLE V. ESTHÉTIQUE.
- STYLISATIONS v. aussi sous divers adjectifs, *passim*, et particulièrement: p. 121 s.; 186 — p. 424; 429; 452; 491; 528; 537; 552; 605; 660; 669; 689; 708; 712; 714 s.; 738 s.; 746; 763 s.; 776; 786; 792 s.; 807; 831; 864 — p. 1164 s.; 1183; 1208; 1216.
- SUICIDE p. 635; 771.
- SUICIDE RITUEL p. 1221.
- SUPERSTITIONS p. 696; 698; 708; 718 s.
- SUPPLICES p. 800; 848 — p. 1220; 1223 s.; 1226; 1230 — v. aussi FEU et MARTYRE.
- TACHYGRAPHES p. 29; 43 — p. 1267 s.; 1274 s.; 1281.
- TALENT ORATOIRE DE SULPICE p. 22 à 23; 24; 51.
- TECHNIQUES THAUMATURGIQUES V. THAUMATURGIE
- TÉMOIGNAGE p. 521; 658; 691; 800 — p. 1046; 1064; 1108; 1220; 1227.
- TÉMOINS OCULAIRES p. 21; 147; 187 — p. 1038; 1043; 1049; 1201; 1284; 1321.

TRADITION MARTINIENNE p. 21;
97; 185; 187 — p. 777; 803;
812; 832 — p. 983; 1048;
1130.

TRADITION DE MARMOUTIER
p. 131; 188; 190; 195;
200 — p. 738; 777 — p. 1014;
1018; 1049; 1265.

TRANSFIGURATION DE MARTIN
p. 1334 s.

TRAVESTIS POLYTHÉISTES DES
DÉMONS p. 192 — p. 701;
845 — p. 909; 949 s.;
963 à 970; 986 s.; 1022 s.;
1030; 1038; 1296.

TRIBUNAL D'OUTRE-TOMBE p.
626 s. — p. 983 s.; 1260 s.

TRIOMPHALISME (et STYLISA-
TION TRIOMPHALE) p. 141;
163; 165; 199 — p. 1023;
1034 s.; 1039 s.; 1169;
1336 s.; 1347 s.

TYPOLOGIES p. 123 à 134;
186; — p. 378; 556; 559 s.;
563; 606; 646; 803 —
p. 916; 1107; 1138; 1171;
1313 s.; 1319; 1326; 1332.

VAGANTS V. ITINÉRANT (ASCÉ-
TISME).

VANDALISME MONASTIQUE
p. 699; 739 s.; 768 s.; 770;
778 s.; 780 s.; 787; 794;
797 s.; 839 — p. 968.

VANITÉ DU MONDE p. 436.

VARIATION (ESTHÉTIQUE DE LA)
p. 108 — p. 1137; 1266;
1269; 1280.

VENTS DIVINISÉS p. 777.

VÊTEMENT

ASCÉTIQUE p. 650; 681 s.;
799; 881; 1155.

BLANC p. 468; 1191.

CÉLESTE p. 999; 1006; 1191 s.

CLÉRIICAL p. 651.

IMPÉRIAL p. 1005; 1025 s.

MILITAIRE p. 468; 483; 492.

VIE CACHÉE (IDÉAL DE LA)
p. 424.

VIERGES CONSACRÉES p. 514;
878 s. — p. 1151; 1291;
1338; 1345 — v. aussi
MONASTÈRES FÉMININS.

VIGILES p. 153 — p. 1008;
1039; 1085; 1322.

VISIONS p. 162; 171; 184;
194; 207 — p. 490 s.; 492;
498; 703; 710; 875; 890 —
p. 946 s.; 948 s.; 951 s.;
962; 1032; 1038; 1177 s.;
1191; 1195; 1198; 1202;
1329; 1335.

VISITES PASTORALES p. 1150.

« VLTIMA VERBA » p. 1264 s.;
1329 s.; 1351.

VOCATIONS DIVERSES

DE MARTIN p. 468; 553;
558; 575; 590; 607 s.;
612; 638; 641; 644; 684;
687; 761.

DE SULPICE BIOGRAPHE
p. 1283.

VOIX INVISIBLE p. 707 s.

VOL DE L'ÂME p. 1200.

VOYAGES p. 32 s.; 86; 142 —
p. 515; 553; 556; 713 s.;
864; 879 — p. 1019; 1047;
1049; 1150; 1234; 1256;
1280 s.; 1285 s.; 1328.

CARTE DES « LIEUX MARTINIENS »

La carte principale donne l'ensemble des lieux où a séjourné saint Martin. Comme dans l'Index géographique, les noms sont en caractères romains s'il s'agit de lieux cités dans la *Vita*, sinon en caractères italiques.

Dans le cartouche, on a représenté le diocèse de Tours, dont saint Martin fut évêque (et qui correspond à l'actuel département d'Indre-et-Loire), avec Marmoutier et les six paroisses fondées par saint Martin, au dire de Grégoire de Tours (cf. *supra*, p. 1288, n. 1, en particulier pour le problème des deux *Tournon*).

où a
aphique,
eux cités
le Tours,
à l'actuel
et les six
e Grégoire
er pour le

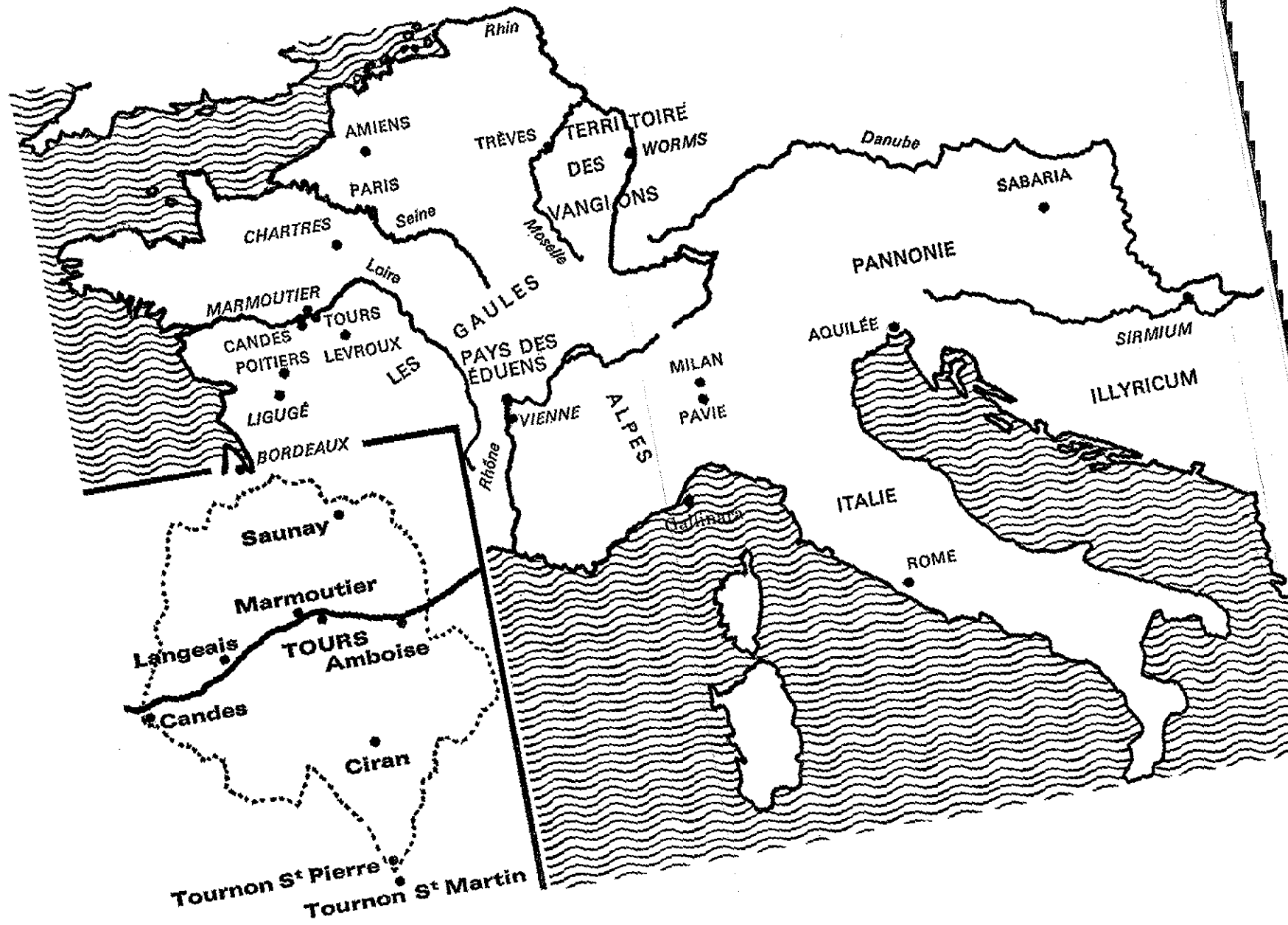


TABLE DES MATIÈRES

	<i>Volume I</i>
INTRODUCTION.....	7
TABLE DES MATIÈRES DE L'INTRODUCTION.....	9
CHAP. 1 : Les coordonnées de la <i>Vita Martini</i>	17
CHAP. 2 : La composition : dessein et structure de la <i>Vita Martini</i>	59
CHAP. 3 : La valeur littéraire de la <i>Vita Martini</i> : registres et procédés de la stylisation.....	97
CHAP. 4 : La valeur spirituelle de la <i>Vita Martini</i> : Sulpice Sévère témoin du monachisme martinien	135
CHAP. 5 : La valeur historique de la <i>Vita Martini</i> : pour une nouvelle position de la « question martinienne ».....	171
CHAP. 6 : Les problèmes critiques ; présentation de l'édition.....	211
TABLE SYNOPTIQUE : Composition de la <i>Vita</i> <i>Martini</i>	244
CONSPECTVS SIGLORVM.....	246
TEXTE ET TRADUCTION.....	248

	<i>Volume II</i>
COMMENTAIRE.	
TABLE DES MATIÈRES DU COMMENTAIRE (jusqu'à <i>Vita 19</i>).....	357
I. Programme littéraire de l'ouvrage.....	359
II. <i>Militia Martini</i> : de la naissance à la conversion.....	428

III. <i>Hilarii discipulus</i> : de la conversion à l'élection épiscopale.....	539
IV. <i>Episcopus Turonensis</i> : un pasteur moine et thaumaturge.....	638
V. <i>Conuersio paganorum</i> , le duel thaumaturgique avec le paganisme des campagnes gallo-romaines.....	713
VI. <i>Gralia curationum</i> : la lutte salutaire contre les maladies et la possession.....	808
CARTE : Où était Primuliacum?.....	894
<i>Volume III</i>	
TABLE DES MATIÈRES DU COMMENTAIRE (fin)....	905
VII. <i>Illusiones diaboli</i> : la lutte spirituelle contre les prestiges de Satan.....	907
VIII. <i>Martini conuersatio</i> : le prêtre, l'ascète, le saint.....	1043
IX. Première lettre, à Eusèbe : apologie du thaumaturge.....	1119
X. Deuxième lettre, au diacre Aurèle : oraison funèbre de Martin.....	1177
XI. Troisième lettre, à Bassula : sur la mort et les funérailles de saint Martin.....	1263
INDEX.....	1353
1. INDEX DES AUTEURS ANCIENS CITÉS.....	1355
2. INDEX DES NOMS DE PERSONNES.....	1374
3. INDEX DES NOMS DE LIEUX.....	1384
4. INDEX DES MOTS LATINS.....	1395
5. INDEX MÉTHODIQUE.....	1406
CARTE DES « LIEUX MARTINIENS »..... entre 1424 et 1425	
TABLE DES MATIÈRES DE L'OUVRAGE....	1425

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942) et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un apparat critique inédit. La mention *bis* indique une seconde édition.

1. GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression, 1961).
- 3 bis. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*. *En préparation*.
- 4 bis. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
5. DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. É. des Places (3^e édition) (1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : *La création de l'homme*. *En préparation*.
- 7 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau. *En préparation*.
8. NICÉTAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar. *Remplacé par le n° 81*.
- 9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*. *En préparation*.
10. IGNACE D'ANTIOCHE : *Lettres*. — *Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4^e édition). *Sous presse*.
- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition apostolique*. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : *Le Pré spirituel*. *En préparation*.
13. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettres à Olympe*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947). 2^e édition avec le texte grec (1968).
14. HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947). 2^e édition avec le texte grec. *En préparation*.
15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. Trad. seule (1947).